FELSEFE Okumalarım

Zeki Z. Kırmızı

(2005-2025)

©

Açıklama

Yazarların doğum tarihleri esas alınarak dizinlenmiştir. Doğum tarihi bilinmeyen yazarlar ister istemez en arkaya yerleştirilmiştir.

Zeki Z. Kırmızı

İçindekiler

- **Herakleitos:** Kırık Taşlar
- **Ebubekir Muhammed İbn Tufeyl:** Hayy bin Yakzan
- **Bertrand Russell:** Russell'dan Seçme Yazılar
- **Richard Wilhelm:** I Ching ya da Değişimler Kitabı
- **Gaston Bachelard:** Uzamın Poetikası
- **Martin Heidegger:** Varlık ve Zaman
- **Kaan H. Ökten:** 'Varlık ve Zaman' Kılavuzu
- **Kaan H. Ökten:** Heidegger Kitabı
- **Theodor Adorno/ Max Horkheimer:** Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma
- **Theodor Adorno:** Negatif Diyalektik
- **Theodor Adorno:** Metafizik. Kavram ve Sorunlar
- **Jean-Paul Sartre:** İmgelem
- **Jean-Paul Sartre:** Varlık ve Hiçlik
- **Zeynep Direk/ Gaye Çankaya:** Jean-Paul Sartre: Tarihin sorumluluğunu Almak
- **Emmanuel Levinas:** Tanrı, Ölüm ve Zaman
- **Emmanuel Levinas:** Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi
- **Maurice Merleau-Ponty:** Algının Fenomenolojisi
- **Maurice Merleau-Ponty:** Göz ve Tin
- **Louis Althusser:** Marx İçin
- **Edgar Morin:** Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi
- **René Girard:** Şiddet ve Kutsal
- **René Girard:** Günah Keçisi
- **René Girard:** Kültürün Kökenleri
- **Andre Comte-Sponville/ Jean Delumeau/ Arlette Farge:** Mutluluğun En Güzel
- **Paul Hühnerfeld:** Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman
- **Alasdair McIntryre:** Varoluşçuluk
- **Bryan Magee:** Felsefenin Öyküsü
- **Jacques Derrida:** Marx'ın Hayaletleri
- **Jacques Derrida:** Marx ve Mahdumları
- **Madan Sarup:** Post-yapısalcılık ve Postmodernizm
- **Umberto Eco/ Riccardo Fedrigo, Ed.:** Felsefe tarihi 7. XIX-XX. Yüzyıllar Arası

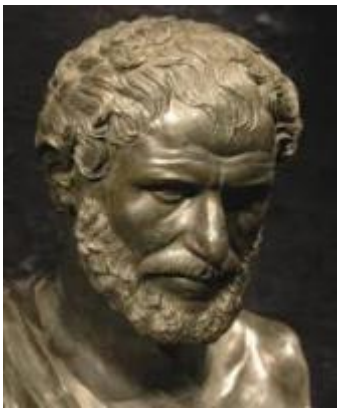
- **Fredric Jameson:** Modernizm İdeolojisi
- **Fredric Jameson:** Ütopya Denen Arzu
- **Fredric Jameson:** Diyalektiğin Birleştirici Güçleri
- **Fredric Jameson:** Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine,
- **Fredric Jameson:** Jameson Jameson'ı Anlatıyor
- **Fredric Jameson:** Gerçekçiliğin Çelişkileri
- **Fredric Jameson:** Antikler ve Postmodernler: Formların Tarihselliği Üzerine,
- **Jacques Bidat/ Stathis Kouvelakis:** Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz
- **Ernesto Laclau/ Judith Butler/ Slavoj Zizek:** Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik. Solda Güncel Diyaloglar
- **Gianni vattimo/ Santiago Zabala:** Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a
- **Alain Badiou:** Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir
- **Alain Badiou/ Nicolas Truong:** Aşka Övgü
- **Alain Badiou/ Barbara Cassin:** Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe,
- **Alain Badiou:** Sonlu ve Sonsuz
- **Alain Badiou:** Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişkiler
- **Alain Badiou:** Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe
- **Alain Badiou:** Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz
- **Alain Badiou/ Slovaj Zizek, vd.:** Bir İdea Olarak Komünizm
- **Alain Badiou/ E. Hazan/ S. Zizek:** Anti-Semitizm Üzerine
- **Alain Badiou:** Yüzyıl
- **Alain Badiou:** Fransız Felsefesinin Macerası
- **Alain Badiou:** Gerçek Yaşam. Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı
- **Alain Badiou:** Biliyorum, Çok Kalabalıksınız
- **Alain Badiou:** Varlığın Uğultusu
- **Alain Badiou/ Barbara Cassin:** Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe
- **Perry Anderson:** Postmodernitenin Kökenleri
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Konfüçyüs
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Sokrates

- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Platon
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Aristoteles
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Descartes
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Kant
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Hegel
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Shopenhauer
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Nietzsche
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Kierkegaard
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Sartre
- **Paul Strathern:** 90 Dakikada Wittgenstein
- **Göran Therborn:** Marksizmden Post-Marksizme
- **Ellen Meiksins Wood/ John Bellamy Foster:** Marksizm ve Postmodern Gündem
- **Douglas R. Hofstadter/ Daniel C. Dennett:** Aklın G'Özü
- **Giorgio Agamben:** Gelmekte Olan Ortaklık
- **Giorgio Agamben:** Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne,
- **Robert C. Solomon:** Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökenleri
- **Terry Eagleton:** Marx Neden haklıydı?
- **Terry Eagleton:** İyimser Olmayan Umut
- **Norman Geras:** Marx ve İnsan Doğası
- **Michael Inwood:** Heidegger
- **Roger Scruton:** Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
- **David Woodruff Smith:** Husserl
- **Douglas Hofstadter:** Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik
- **Rüdiger Safranski:** Bir Alman Üstad: Heidegger
- **Russell Jacoby:** Yenilginin Diyalektiği
- **Patricia Altınbernd Johnson:** Heidegger Üzerine
- **Attila Erdemli:** Spor Yapan İnsan
- **Fernando Savater:** Yaşam Soruları
- **Sarah Kay:** Zizek:Bir Eleştirel Okuma
- **Bernard Henri-Levy:** Entelektüelliğin Övgüsü
- **Droit Roger-Pol:** Düşünürlerin Eşliğinde
- **Slavoj Zizek:** David Lynch ya da Gülünç Yücenin Sanatı
- **Slavoj Zizek:** Stalinizm ya da Stalin İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı?

- **Slavoj Zizek:** 1968
- **Slavoj Zizek:** Önce Trajedi Sonra Komedi ya da 2008 Finansal Krizi
- **Slavoj Zizek:** Biri Totalitarizm Mi Dedi?
- **Slavoj Zizek:** Matrix
- **Slavoj Zizek:** Hitchcock
- **Slavoj Zizek:** Sanat ya da Konuşan Kafalar
- **Slavoj Zizek:** Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma
- **Slavoj Zizek:** Mimari Paralaks
- **Slavoj Zizek:** Kıyamet'in Versiyonları
- **Slavoj Zizek:** İdeolojinin Aile Miti
- **Slavoj Zizek:** Antroposen'e Hoşgeldiniz
- **Slavoj Zizek:** Komünist Ufuk
- **Slavoj Zizek:** Ahir Zamanlarda Yaşarken
- **Slavoj Zizek:** Tarkovski
- **Slavoj Zizek:** Olumsuzla Oyalanma
- **Slavoj Zizek:** İslam Arşivleri
- **Slavoj Zizek:** Hiçten Az. Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi
- **Slavoj Zizek:** Cinsel Olan Politik midir?
- **Slavoj Zizek:** Şiddet
- **Slavoj Zizek:** Cennette Bela. Tarihin Sonundan Kapitalizmin Sonuna
- **Slavoj Zizek:** Evrensel İstisna. Radikal Siyaset Okumaları
- **Slavoj Zizek:** Cinsellik ve Başarısız Mutlak
- **Slavoj Zizek:** Hristiyan Ateizm. Nasıl Gerçek Bir Materyalist Olunur
- **Slavoj Zizek:** Devası Olmayan Dert: Özgürlük
- **Taylan Altuğ:** Dile Gelen Felsefe
- **Taylan Altuğ:** Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi
- **Nami Başer:** Lacan
- **Robert Young:** Beyaz Mitolojiler
- **Jan Rehmann:** İdeoloji Kuramları: Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri
- **Zhan Yibing:** Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt 1. Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkânsız Devrimi

- **Zhan Yibing:** Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt 2. Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu
- **Sadık Usta:** Dünyayı Değiştiren Düşünürler V.
- **Tamsin Spargo:** Foucault ve Kaçıklık Kuramı
- **Frédéric Lenoir:** Spinoza Mucizesi: Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe
- **Saree Makdisi/ Cesaro Csarino/ Rebekka E. Karl:** Marksizm Ötesinde Marksizm
- **Brian O'Conner:** Adorno
- **Jean-Claude Carriere/ Jean Delumeau/ Umberto Eco/ Stephan Jay Gould:** Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler
- **Solmaz-Zelyut Hünler:** Spinoza
- **Ahmet Aydoğan:** Heidegger
- **Kaan H. Ökten:** Heidegger ve Üniversite
- **Kaan H. Ökten:** Heidegger'e Giriş
- **Wolfram Eilenberger:** Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
- **Ronaldo Munck:** Marx@2000
- **Emmanuele Coccia:** Bitkilerin Yaşamı. Bir Karışım Metafiziği
- **Alberto Toscano:** İsyan Zamanlarında Felsefe
- **Senem Kurtar:** Heidegger ve Poetik Düşünme. Düşünmeye Açılan Yeni Yollar
- **Christopher Horrocks:** Baudrillard ve Milenyum
- **Dave Robinson:** Nietzsche ve Postmodernizm
- **Jeff Collins:** Heidegger ve Naziler
- **R. G. Peffer:** Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet
- **Stuart Sim:** Derrida ve Tarihin Sonu
- **William R. Randall:** Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler
- **Daniel Thomas Primozic:** Merleau-Ponti Üzerine
- **Walter Sinnog-Armstrong:** Tanrısız Ahlâk?
- **Miriam Leonard:** Antik Felsefeyi Nasıl Okumalıyız?

HERAKLEITOS (MÖ 535-475, Efes**)**



Herakleitos, Çev. Alova; Kırık Taşlar, Ed. Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, Birinci basım, 2002, İstanbul, 180 s.

Herakleitos'un çok az olan tüm metinleri (bir ya da birkaç tümce) Erdal Alova'ca Türkçeleştirilirken aynı zamanda şiirleştirilmiş… Başarılı bir çeviri çalışması, anlamı bozmak yerine sanki Herakleitos'a yaklaştırarak pekiştirmiş gibi.

(2000-2005)

EBUBEKİR MUHAMMED İBN TUFEYL (1110-1185, Endülüs**)**

İbn Tufeyl, Ebubekir Muhammed; Hayy bin Yakzan (12.yy, **حي بن يقظان)**, **Çev. Mehmet Hakkı Suçin,**
Kapı Yayınları, Birinci basım, Eylül 2021, İstanbul, 135 s.

(2022)

BERTRAND RUSSELL (1872-1970, İngiltere**)**

Russell, Bertrand; Russell’dan Seçme Yazılar, Çev. Rabia Nilgün Aydoğan,
Dost Yayınları, Birinci basım, 2004, Ankara, 129 s.

Russell'den iyi bir derleme. Tinbilimi, din, cinsellik ve evlilik, eğitim, siyaset, aktöre üzerine yazılarından hoş bir seçki. Tanımak isteyenler için anlamlı.

(2000-2005)

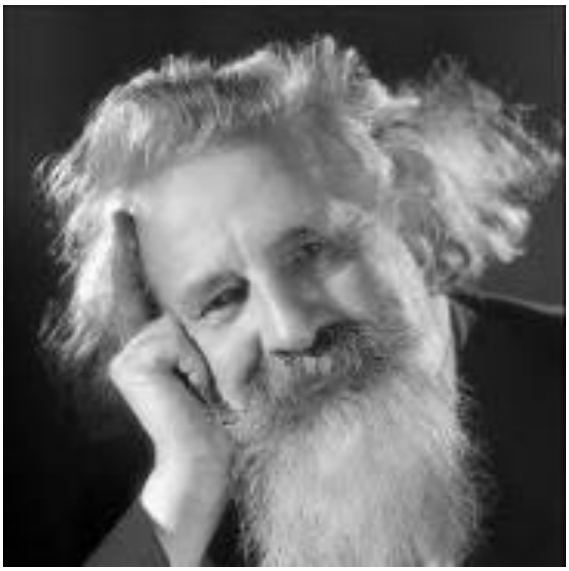
RICHARD WİLHELM (1873-1930, Almanya**)**

Wilhelm, Richard; I Ching ya da Değişimler Kitabı (I Ging. Das Buch der Wandlungen, 1924)**, Çev. Levent Özşar,**
Biblos Yayınları, Birinci basım, 2005, Bursa, 267 s.

Klasik Çin metinleri. Jung her ne kadar bu metinler falcılığa indirgenmemeli dese de sonuç bence değişmiyor. Kendi içinde bir dizi varsayıma dayandırılmış bir yorumlar gösterisi (ritüel). Sonunda her şeyi söylemenin yolu sanırım hiçbir şey söylememek. Başarılı bir çeviri. Güzel bir yayıncılık olayı.

(2006)

GASTON BACHELARD (1884-1962, Fransa**)**



Bachelard, Gaston; Uzamın Poetikası (1957**), Çev. Alp Tümertekin İthaki yayınları, Birinci basım, Mart 2008, İstanbul, 343s.**

1884-1962 yılları arasında yaşamış bu düşünür-yazınbilimci Bachelard'ın yaşamının son yıllarında çalışmalarından biri, bu. Bana neyi ifade ettiğinden önce, onun hakkında 'Mumun Alevi' adlı çalışmasının çevirisine (İthaki y., 2008) sunum hazırlayan Savaş Kılıç'ın yazısından yararlanarak bir iki noktaya değinmem gerekiyor.

Bachelard'la ilgili bir konu beni şaşırttı. Yeni yordamlar, bakış açıları taşımasına rağmen vardığı sonuçların eski oluşu. Bir tür pekiştirme işlevi taşıdı, demek geliyor içinden. Örneğin felsefe de içinde olmak üzeri birçok disiplinde, bilimsel bilgi ile gündelik bilginin oldukça eskilerden bu yana ayrıştırılabildiğini ve artık bir daha birbirine karıştırılmadığını kendimce düşünürken, Bachelard konuya cepheden yaklaşarak, bir tür bulunmuş bir şeyi yeniden bulma (ya da bana öyle geliyor) işine, ki bu yer yer bir kazı işlemine dönüşüyor, dalıyor balıklama. Kesin anlamları ereğine koyan girişim, sabırla bulanık kavrayışı durultmaya çabalıyor. Şaşkın olan ben olmalıyım, belki de Bachelard'ın ne yapmak istediğini tam anlayamadım.

Bilimsel bilgi ile gündelik bilgi ayrımı (tam da zaten bildiğimiz türden) onu bilim'le yazı (şiir) arasındaki ilişkiye taşıyor. Bu ilginç, ama yeni mi peki? Yoo, imge dili şiirin, açıklanamayacağını, açıklanmaması gerektiğini ben de zaman zaman düşünmüşümdür. Serimlemez şiir, ortaya bir nesne (stonehang) diker. Epistemolojik kopuş, bilimsel bilginin gündelik dilden kopuşuna işaret eder. Bilim gündelik dille konuşamaz. Dünya bu dille kavranamaz. Ama gündelik dil, imge mayası tutar. Bilimin en soyut ve evrensel dili ise cebir (matematik)dir.

İrrasyonel (usdışı) engeller olarak adlandırdığı epistemik engeller nelerdir: Başta **kanı**, sonra 'birincil deneyim', 'genel, yaygın bilgi', 'bizzat dil(in kendi)', 'felsefenin genelleme eğilimi', 'tözcülük'. Bunlar gizli açık bilimsel açıklığı ketleyen epistemik engellerdir. Bu koşullarda bilim adamını duraklatan şey nedir? Mitolojik ya da mistik fikirler ve hayaller.

Düşgücünün eleştirisi burada sürece katılır. Ona göre zihnin değişmesinin önündeki epistemolojik engellerden biri olan düşgücü, anlatımını şiirde bulur (15). "*Şiir ve bilimin üzerine kurulu olduğu eksenler birbirinin tam tersidir.*" (G.B.) Şiir irrasyoneli dile getirmekteydi. Psikanaliz, bilimi düşgücünden kurtaracak bir araçtı.

*

Yukarıdaki ipuçlarıyla ***Uzamın Poetika***'sına kısaca göz atmak istiyorum. Uzamsal imgeleri, şiir anlatıları içinde sınıflandıran ve aktardığı fenomenolojik duyguya işaret etmekle (yine metaforik bir anlatıyla, demek ki imgeden imge çıkar) yetinmeyi ilke olarak öne çıkaran Bachelard, bir yanlış kanı (beklenti) ile başlıyor söze. Şiir okurundan, neden imgeyi bir nesne gibi algılaması beklenmez de, barındırdığı varsayılan özsel içeriği (özgül gerçekliği diyor o) yakalaması beklenir? (9) Oysa imge yalınlığı içinde, bir bilgiye gerek duymaz. Safyürekli bir bilincin malıdır. Şair yarattığı imgelerin yeniliği ile dil yetisinin kökenidir hep. (9) Ruh'u tin'den ayıran Bachelard, ilkinin varlığını şiirsel imgeyle ortaya koyduğunu, ikincisinin ise bunu tasarımladığını, anlattığını (ruhbilim) belirtir. Şiir, bir biçimin kapısını açan ruh, der Pierre-Jean Jouve. Psikanaliz imgeyi anlar, sorun da budur zaten. '*Psikanaliste göre şiirsel imgenin bir bağlamı var hep. Bu bağlam, imgeyi yorumlarken, onu şiirsel logostan başka bir dile çeviriyor (Traduttore, traditore)*'.(15) Bu durumda şiir anlaşıl(a)maz. Olan biten, '*birbirinden ayrılmış imgeler düzeyinde fenomenolojik olarak yankılanmak*'tır (16). Okuma sevinci, yazma sevincinin bir yansımasıdır (tüketilmesi değil-ZK). Görkemli bir dize dile iz bırakmaz mı peki? Böyle bir dize silinmiş imgeleri canlandırır. Sözün önceden kestirilemezliğini onaylar. Bu özgürlük deneyimidir de. Çağdaş şiir bu nedenle özgürlüğü dilin bağrına taşır. Böylece şiir de bir özgürlük fenomeni olarak ortaya çıkar.

Şiirin kendine özgü bir mutluluğu vardır (varlıksal). Yapıt, yaşamın üstünde öyle bir kütle kazanır ki, yaşam artık onu açıklayamaz olur. İmgeler anılarla özdeşleştirilmemeli ve insan doğasının önemli güçlerinden biri sayılmalılar. Sergiledikleri capcanlı eylemlerle, bizi geçmişten de gerçeklikten de koparırlar. Kapıları geleceğe açar. İmgelemeden nasıl öngörebiliriz ki? (27)

Bachelard bu çalışmada (***Uzamın Poetika***'sı) ne yapmak istediğini burada belirtiyor: "*Gerçekten de çok basit imgeleri,* **mutlu uzam***ın imgelerini incelemek istiyoruz. Soruşturmalarımıza bu çerçevede* **yer-severlik** *diyebiliriz. Bu soruşturmalar, sahip olduğumuz uzamların, sevdiğimiz uzamların insanca değerini belirlemeyi amaçlıyor. Bu uzamlar, çoğu kez çok farklı nedenlerden ve şiirsel ince ayrımların sunduğu farklılıklardan dolayı,* **övülen uzamlar***dır. Pozitif olabilecek koruma değerlerine, imgelenmiş değerler de eklenir ve bu değerler kısa sürede egemen değerler olur çıkar. İmgelemin kavradığı uzam, geometricinin ölçümüne ve düşüncesine açık kayıtsız uzam olarak kalamaz. Yaşanmış bir uzamdır bu. Yalnızca olumluluğuyla değil, imgelemin tüm taraf tutuculuklarıyla yaşanmıştır. Tikel olan yanı, neredeyse hep kendine çekmesidir. Varlığı, koruyucu sınırlar içinde yoğunlaşır. İmgeler aleminde dış dünya ile iç dünyanın oyunu dengeli bir oyun değildir. Öte yandan, ilerdeki sayfalarda düşmanlık uzamlarından çok az söz edilecek… Biz şu anda* **çeken** *imgeler karşısında bulunuyoruz… İmgeler dingin düşüncelerle, özellikle de kesin düşüncelerle nerdeyse hiç rahat edemezler. İmgelem, durmaksızın imge üretir ve yeni imgelerle zenginleşir. İşte biz de imgelenmiş varlığın sunduğu bu zenginliği keşfetmek istiyoruz." (29)*

İmgenin (şiirin) fenomenolojisi üzerine ve bunun logosla (us) ilişki ve ayrımlarını belirledikten sonra, kitabını temel uzam imgelerine açıyor Gaston Bachelard.

İlk kök (temel) imge hepimizin ilk usuna takılacak imgedir: Kulübe. Ev.

Evlerden kalan anılarımızdan mahrem ve somut bir öz çıkarabilir miyiz? "*Her konutta, hatta şatoda bile, ilk kabuğu bulmak, budur işte fenomenoloğun en başta gelen görevi."* (38) Uzakta, diplerde bir yerde, bellek ile imgelem birbirinden ayrılmaz. Her ikisi de birbirlerinin derinleşmesi için çabalar durur. Değerler düzeni içinde anı ve imge cemaati oluştururlar. Öyleyse amaç açıktır: "*Evin, insanın düşünceleri, anıları ve düşleri için en büyük tümleştirici güçlerden biri olduğunu göstermek. Söz konusu tümleştirmenin bağlayıcı ilkesi ise, düşlemdir." (41)*

Haklı olarak Bachelard şöyle der: '*İnsan bazen zaman içinde kendini tanıdığını sanır, oysa tanıdığını sandığı şey varlığın, geçmişte bile, yitik zamanın peşine düştüğünde, zamanın akışını 'durdurmak' isteyen varlığın, istikrarına ilişkin uzamlara bir dizi saplantıdır yalnızca.* ***Uzam, peteklerinin binlerce gözünde, zamanı sıkıştırılmış olarak tutar. Uzam buna yarar****." (43)* Buna katılmamak elde değil. Psikanalizin yaptığının tersine, tutkuları zamana değil 'yer'e yerleştirmek doğru olur. Bu uzamların (ki çoğu mahremlerdir) varlıkları erinç içindedir. Bundan, yerçözümleme, yersevme'ye (barınak, oda sevme) dönüşür. Artık gelinen noktada, okur, mahremiyet değerlerini anımsamak için, göslerini kitaptan ayırmalı.

Doğduğumuz ev düşleri barındıran çatıdır. Çocuk gerçeklikten büyüktür. Çocukluğumuz olgular düzleminde değil, düşlem düzleminde belirir. Yalnızlıklarını ele geçirmiş, gerçekten ele geçirebilmiş çocuklara ne mutlu.

Ev hem dikey, hem yoğunlaşmış varlık olarak düşünülür. Somut (olgusal) evin yanı sıra herkes kendi imgesiyle kendine ait evini kurgular.

Ev konusunu (imgesini) tek bölümde bitiremeyen Bachelard **ev ve evren** başlıklı ikinci bölümünde izleğini sürdürür. Burada büyük yazarların ev imgelerine değineceğini baştan belirtiyor (örnekler). Ama önce önemli bir alıntı yapmamız gerek: "*İmgelem fenomenolojisi, imgelerin doğrudan yaşanmasını, imgelerin, yaşamın beklenmedik olayları olarak kabul edilmesini bekler.* ***İmge yeniyse, dünya da yenidir****." (91)* Henri Bosco, Jean Wahl, Rene Char, Rilke, Jules Superville, vb. şiir örneklerinden birkaçı.

Çekmece, Dolaplar ve Sandıklar bölümünde eğretileme (metaphore) ile imge arasındaki ayrıma iyaret eder Bachelard: "*Eğretileme kendinden farklı psişik bir varlıkla ilintilidir. Saltık İmgelemin yapıtı olan imge ise tersine, varlığını tümüyle imgelemden alır." (126)* Bu nedenle ve haklı olarak Bachelard, eğretilemenin fenomenolojisinin yapılamayacağını söylüyor. Haklı, çünkü zincirin ucu (sonu) yoktur. Her eğretileme bir başka eğretilemedir. Bu nedenle fenomenolojik bir değer taşımaz. İmge ise kendi başına varolduğundan (ontolojik gerekçeli) fenomenolojinin konusudur.

İmgeden psikoloji yapılmaz değil, yapılır. Ama katıksız anı paylaşılmaz, giz olarak saklanır (çekmecede), yalnız bize ait imgeyi başkalarına açmak istemeyiz. Pitoresk ayrıntılarını açarız bir tek. Bu bir bastırma değildir. Bastırma beceriksiz bir dinamizmdir. Sıkı sıkıya kapatılmış saltık giz hiçbir dinamizmin eline düşmez. Mahrem yaşam Bellek ile İrade'nin bileşimini yaşar burada. "***Varlığımıza ilişkin bazı anıların çevresinde,*** *saltık bir mahfaza* ***güveni sağlamışız."*** *(139)*

"İmgelem asla 'bu kadarmış işte' diyemez. Hep daha fazla bir şeyler vardır. Daha önce de birçok kez söylediğimiz gibi, imgelem imgesinin, gerçek tarafından doğrulanması gerekmez." (140)

Yuva, bir başka yer imgesi olarak dördüncü bölüm konusudur. "*Bir yuva keşfetmek, bizi gerisin geri çocukluğumuza, bir çocukluğa, sahip olmamız gereken çocukluklara götürür. İçimizde, yaşamın kendi acunsal yanını tümüyle verdiği kişiler pek azdır." (151)* "Şişen, kabuğunu dışa doğru zorlayan bir meyva' dır yuva.

Beşinci bölüm, Yerlemsellik bağlamında '**Kabuk**' fenomenolojisine ayrılır. Özellikle şiirden örneklerle (bunlar birincil imgelerdir, özgün imgeler) 'kabuk'u keşfetmemizi (görmemizi) sağlar Bachelard. Bir şey der geçerken. Eylem kipine de çok güvenmeyelim (Fiil). Adlar kadar dondurucudur eylemler de. Eylem kipini (fiilleri) imgeler harekete geçirebilir yalnızca. (173) Yaşam, kabuğun ardına gizlendiğinde, imgelem korunan bu uzamda barınan varlığa yakınlık duymaya başlar. "*Bir renkte güvende olmak, oturmanın dinginliğini doruk noktasına vardırmak, ihtiyatsızlığa vardırmak değil midir? Gölge de bir yerleşmedir." (199)*

"İmgelem, şiirsel bir ayrıntı üzerinden bizi yepyeni bir dünyayla yüzleştirir. Ayrıntı görününün önüne geçer, Basit bir imge, yeniyse eğer, bize bir dünyanın kapılarını açar. İmgeler dünyasının binbir penceresinden bakıldığında değişkendir dünya. Dolayısıyla fenomenolojinin sorunu yeniler dünya. Küçük sorunları çöze çöze büyük sorunları çözmeyi öğreniriz." (202)

Köşeler, insanın kendi köşesinde huzur içinde olma bilincinden, hareketsizliği ışın ışın yayan imge olarak altıncı bölümün kaçınılmaz konusudur. Hughes, Milosz, vb. örnekleriyle açıklar Bachelard.

Küçüklük, küçük model anlamında **Minyatür** imge olarak tasarımlamayla ilişkilidir yazarımızda. Tasarımlama minyatür üzerinden kendi imgelerimizi başkalarına iletmek için kullandığımız anlatım biçimleri bütününden başka bir şey değil. 'Dünya benim imgelemimdir/Schopenhauer'. "*Büyük küçüğün içinden çıkar; karşıtların diyalektiğini yöneten mantık yasası uyarınca değil de, boyuta ilişkin her tür zorlamadan kendini kurtardığı için çıkar; öyle ki, bu kurtuluş, imgelem etkinliğinin ayırıcı özelliğidir zaten." (231)*

"Aşırılaştırılmış bir imge, özerk bir imgelemin ekseninde kalmamızın güvencesidir." (236)

Fenomenolojisinin psikanalizden ayrımını kıskançlıkla bir kez daha vurgular Gaston Bachelard: "*Ne var ki, psikanaliz, sık sık yinelediğimiz gibi, yazarın derinlerde yatan doğası üzerine değerli görüşler sağlamakla birlikte, bazen bir imgenin sahip olduğu dolaysız erdemin incelenmesinde bizi yolumuzdan saptırabilir. Öyle uçsuz bucaksız imgeler vardır ve bu imgelerin iletim gücü o denli büyüktür ki, bunlar bizi yaşamdan, yaşamımızdan çok uzaklara götürür, işte bu nedenledir ki psikanalitik yorumlar da, değerlerin kıyısında gelişebilir ancak." (246)* Parmak Çocuk izleği, minyatür konusunda ilginçtir ve yazar bunu atlamaz. Yineler. Yaptığı şey, insanları değil imgeleri incelemektir. Ve de yalnız aktarılabilir imgeleri, bize ulaşan imgeleri, fenomenolojik olarak inceleyebiliriz. Yaratıcısı açısından bir sanrı olsa bile bu, biz onunla yüzleşenler açısından imgeleme isteğimizin doyurulmasıdır bu.

Olgu, değeri açıklamaz. Şiirsel imge karşımıza çıktığında, onunla taşınan değerler öyle bir yenilik mührü gösterirler ki, bu değerler açısından baktığımızda geçmişe ilişkin her şey hareketsizdir. Belleğin tümüyle yeniden imgelenmesi gerekir. (255)

Ve mahrem **Uçsuz Bucaksız** bir başka bölümün konusudur. Bu imgeyi çözebilirsek, kendimizi fenomenonoljik çözümlemenin en katıksız bölgesinde bulabiliriz: fenomenleri olmayan fenomenoloji. Bu bölgede artık 'dünyaya atılmış' değilizdir, onu düş kurmaya başlamadan önce olduğu biçimiyle 'aşma içinde açarız'. Uçsuz bucaksızlık çünkü, içimizdedir. Yaşamın yavaşlattığı, ama yalnız kaldığımızda yeniden işe koyulan bir tür **varlık genleşmesi.** Uçsuz bucaksızlık hareketsiz insanın hareketidir. Dingin düşlemin dinamik özelliği…

"İçinde gerçekten yaşanılan dingin bir yaprak, görülerin en alçakgönüllüsünü genersiz yakalayan, dingin bir bakış: uçsuz bucaksızlığın işlemcisidir bunlar. Bu imgeler dünyayı büyütür, yazı büyütür. Şiir dinginlik dalgaları yayar bazen (…) Uçsuz

bucaksızlık temaşa etmeyle daha da büyümüş olur. Ama şiir imgesi 'uçsuz bucaksız', yani şiirsel uçsuz bucaksız'ı, psikolojik izlenimlerle açıklamamalıyız." (300)

İçerisi ile Dışarısının Diyalektiği, uzam poetikasının bir başka kök vurgusudur. "*Varlığın içine kapanıp kaldığınızda, kendimizi dışarı atmamız gerekir hep. Varlıktan çıkar çıkmaz da gerisin geri girmemiz gerekir. Dolayısıyla, varlıkta her şey çevrimdir, dönemeçtir, geri dönüştür, söylemdir, her şey oyalanmak için çekilen tespihtir, her şey sonu gelmez nakaratların yeni baştan yinelenmesidir." '306)* İmgelerinin en ucuna yollanan (Bachelard'ça) şair, kendine Rilke'den (Clara rilke'ye bir mektup) destek alır: "***Sanat yapıtlarını ortaya koyanlar her zaman, bir tehlikeye göğüs germiş, bir deneyimi sınırına kadar, hiç kimsenin aşamayacağı noktaya kadar götürmüş kişiler olmuştur. Bir yaşam, ne kadar ileri götürülürse, o ölçüde temiz, kişisel, benzersiz bir yaşam olur.***" (313)

Özetle olay şudur: "***Şiirsel dil sayesinde yenilik dalgaları dolaşır varlığın yüzeyinde. Ve dil, açık olan ile kapalı olanın diyalektiğini taşır içinde. Dil, anlamla içeri tıkar, şiirsel anlatımla açılır.*** (…) ***Bu durumda, varlığın yüzeyinde, varlığın kendini göstermek ya da gizlemek* istediği *o bölgede, kapanma ve açılma hareketleri o kadar çok, o kadar sık tersine döner, ayrıca o kadar duraksama yüklüdür ki, şu anlatımı sunup sonuçlandırabiliriz: İnsan, aralık duran bir varlıktır."*** *(315)*

Gelinen yerde **Yuvarlağın Fenomenolojisi'**ne geçmek kaçınılmazdır artık. Yöntem (ilke) açısından bakıldığında, fenomenoloji her tür aracıyı, fazladan eklenmiş her tür işlevi geçersiz kılmalı. En üst fenomenolojik arılık için, (Jaspers) kendi ontolojik değerini maskeleyecek, taşıdığı köklü anlamı karmaşıklaştıracak her şey çıkarılmalıdır. Yani, '*varlık yuvarlaktır*'. İçi dolu yuvarlaklığa ilişkin imgeler, kendi üstümüzde toplanmamıza, kendimize bir ilk kuruluş oluşturmamıza, varlığımızı içerden, mahrem biçimde ileri sürmemize yardımcı olur. "***Çünkü içerden, dıştalık olmaksızın yaşanan varlık, yuvarlak olabilir ancak…" (332)***

"İşlenmiş bir imge ilk baştaki hassalarını yitirir." (332)

Ve bir başka imge tanımlama darbesi daha:

"***Bu durumda, 'felsefeden arınmayı' öğrenmeden, yeni imgelerin (varlığın gençliğine ilişkin birer fenomen olan bu imgelerin) varlıkta yol açtığı sarsıntıları yaşamayı nasıl umabilirdik? İmgeler kurma çağındayken, nasıl ve neden imgelediğimizi açıklayamayız. Nasıl imgeler kurduğumuzu söyleyebildiğimiz çağda ise, imgeler kurmayız artık. Dolayısıyla, eriştiğimiz olgunluğu üstümüzden atmamız gerekir." (334)***

Sonuç olarak Bachelard terminolojisi (fenomenoloji diyelim) ve soyutlayım yöntemiyle çok da uzlaşabildiğimi, barışabildiğimi sanmıyorum. Saf ya da kök imgenin bir varsayım olduğunu, hiçbir varoluşçu yaşantılama ya da doğrudan deneyimlemenin (şairlik diyelim ama…) şiir için yetmeyeceğini, şiirin katmanlı ve deyim yerindeyse aynı zamanda 'ağdalı bir kurgu, biçim-leme olduğunu ileri süreceğim. Gerçi buna Bachelard da katılabilirdi, bir yere kadar. Çünkü o yaptığı işin benim bıraktığım yerden sürdürmek olduğunu, fenomenoloji olduğunu, özellikle bunun varlıksal algısının bir izlenimden (psişe) farkının peşine düştüğünü, açıklamayla yaratma arasındaki ayrımı seçikleştiremeye çalıştığını söyleyebilir, itiraz edebilirdi. Eğer, fenomenoloji saltık bir bakış yetkinliğini sağlayacak bir araç olarak görünebilseydi... ikna olurdum. Felsefeden felsefeciye zemin kayıyor ve felsefeci; kendi çözümlemesinin bir eseriklik, esrime olduğunu, 'dil' içinde nasıl anlatabilir de, ikna edebilirdi bizi. Benim de sorum bu?

Bunun politik karşılığı, mistisizmdir. Yuvarlak'ın, İçle Dış'ın, Köşe'nin, Yuva'nın, Ev'in, Uçsuz Bucaksız'ın büyüsü de buralarda türetiliyor. Yani varlıkla arınık

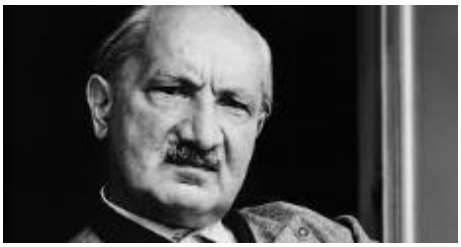
yüzleşme, ya başatan, birden ‘içedoğuşla’, ‘esinleme’yle, ‘vahiy’le olur ya da varlığın öyküsü, dilinden çileli geçiş, yürüyüşle, yani daha kirlenerek… Şiir Bahcelard’a göre ilk biçimde (ilksel) varolur, varlık katına gelir.

Tüm bu süreçte felsefenin toplumsal dolayımının eksikliği çarpıcı. Sonuçta, Gaston Bachelard da, bir üslupçu, bir biçimci, bir retorik ustası değil mi? Cümbüşlü, karnavalesk de olsa dili kullanmıyor mu? Dilin tükendiği yere dille varmak değil mi olanca çabası?

Yanlış mı anlıyorum?

(2008)

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976, Almanya**)**



Heidegger, Martin; Varlık ve Zaman-Sein und Zeit (1927**), Çev. Aziz Yardımlı**
İdea Yayınları, Birinci Basım, 2004, İstanbul, 660 s., Ciltli, Türkçe-Almanca

*

Heidegger, Martin; Varlık ve Zaman (1927**), Çev. Kaan H. Ökten**
Agorakitaplığı Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2008, İstanbul, 463 s.

*

Ökten, Kaan H.; 'Varlık ve Zaman' Kılavuzu (2008**),**
Agora Kitaplığı Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2008, İstanbul, 226 s.

*

Ökten, Kaan H.; Heidegger Kitabı (2008**),**
Agora Kitaplığı Yayınları, Birinci Basım, Ağustos 2004, İstanbul, 343 s.

Bu yirminci yüzyılın en önemli metinlerinden birinin Türkçede iki tam çevirisi var. Biri (önceki) Aziz Yardımlı çevirisi. Bunun üzerine birkaç şey söyleyeceğim. Diğeri, Heidegger'e belki de tüm bir ömür vermiş Kaan H. Ökten'in çevirisi. İkisini karşılaştırmanın yanı sıra (Yardımlı çevirisinde özgün Almanca metni de saymalıyım), Ökten'in yardımcı kitaplarını da elaltında bulundurdum okumam boyunca.

Ben burada Heidegger yapıtını yorumlayacak, eleştirecek durumda ve yerde hiç görmüyorum kendimi. Heidegger üzerine bir yığın şey okudum ve okuyacağım daha. Sonunda onun varlıkbilimiyle tam bir buluşma sağlayacağım umudunu da epistemik anlamda taşıyor değilim ama belki ontik anlamda, sezgisel bir kavrama deneyimi (varlığı deneylemek) yaşayabilirim. Bu da bireyseldir kuşkusuz. Trajik olan varoluşun fenomenoloji ötesi bu çözümlemesinin (kitabın varlığı) bile bir elönünde varlık (Vorhanden) oluşu. Saltık sessizlikten daha büyük bir varlık deneyimi olanaksızdır da ondan. Bunu Heidegger yaşamının son döneminde yeterince kavramış görünüyor.

Kişisel birkaç izlenimle, yapıtın önemine işaret etmekle yetineceğim.

Önce çeviri. Yardımlı'nın kusursuz çevirisi bana onun (ki bence bir filozoftur) bir hümanizma tasarısının (proje) tek başına öznesi olduğunu düşündürttü başta. Çabası

yalnızca felsefe dili yaratma çabası olmakla kalmayıp Türkçeye katkı verme, Türkçeden felsefe dili çıkarma boyutuna ulaştığından. Anladığımca Türk felsefe yaşamından onay almayan bu saygıdeğer (yüce) insan tek başına bir ordu gibi inancı uğruna savaşım veriyor. Cesaretine hayran olmamak elde değil. Almancasıyla yer yer karşılaştırarak (temel öğrenimden gelen yarım yamalak bir Almanca) okuduğum bu Türkçe'ye kusursuz aktarılmış zor metnin üstesinden nasıl gelebildiğini alçakgönüllü ama eşsiz sunuş yazısı yeterince kanıtlamaktadır zaten. Neyin ayrımında, neyin bilinciyle, görünen ne denli ötesinde bir işe soyunduğunu anlayan anlar. Türkçe'ye inancımı, güvenimi, sevgimi kat be kat çoğaltmıştır bu olağanüstü çeviri. Heidegger'in dil tutumu da Türkçe'de böylece en doğru karşılığını bulmuş oldu.

Ama öte yandan Heidegger'in özel göndermeli, son derece biçemsel, kişisel dili Kaan H. Ökten'le Türkçe'de karşılanmaya çalışıldığında belki çevirmenin birikimi ve niyetlerini aşan bir 'teslimiyet'in, Türkçeden eksil(t)menin neye benzediğini görmek isteyen diğer çeviriye baksın. Bu bir savdır kuşkusuz. Yardımlı çevirisi akademik (bilimsel) çevrede onanmamış, bir seçenek ardına düşülmüştür. Akademi bu çeviriyi (emek ürünü) benimseyerek Türkçe'nin yetmezliğine, felsefe dili olmayacağına inancını dile getirmiş olmaktadır.

Çeviri felsefe metinlerine sıkça başvuran, yaşamı bu çevirilerle boğuşmakla geçmiş, anadilinden başka dil bilmeyen benim gibi biri için Yardımlı çevirisinin ne demek olduğunu anlatmam çok zor ve bir yerden sonra gereksiz de. Onyıllardır yaygın olarak dilde pes etmişliğin, kişiliksizliğin her bağlamda, çevrede, kesimde sesinin yükseldiği bir ortamda Aziz Yardımlı'nın yaptığı şey kahramanca direnmektir.

Ona burada teşekkür ediyorum.

Şimdi iki çeviriden iki örnek vereceğim, Almanca aslıyla birlikte:

"***Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ausatze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklart, sondern das Versaumnis der Frage überdies sanktioniert."*** (Yardımlı, 20)

"*Yalnızca bu değil. Varlığın yorumu için başlıca Yunan yaklaşımlarının temelinde bir inak gelişmiştir ki, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yalnızca gereksiz olarak bildirmekle kalmaz, ama bir de sorunun göz ardı edilmesini aklar."* (Yardımlı, 20)

"*Durum sadece bunlarla da sınırlı değildir. Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, bundan sonra, varlığın anlamına ilişkin soru sorma gereksiz sayılmış ve hatta böyle bir sorunun mümkünse sorulmaması teşvik edilir olmuştur." (Ökten, 1)*

*

*"**Entwuchs die vollzogene existenziale Analyse des Daseins einer solchen hermeuneutischen Situation, dass durch sie die fundamentalontologisch geforderte ursprünglichkeit gewahrleistet ist?" (Yardımlı, 334)***

"Oradaki-Varlığın yerine getirilen varoluşsal çözümlemesi böyle bir hermeneutik konumdan temel varlıkbilimin gerektirdiği kökenselliğin güvencesini verecek bir yolda mı doğmuştur?" (Yardımlı, 334)

"Yukarıda icra ettiğimiz Dasein'ın eksistensiyal analizi böylesi bir hermenötik durumlandırmadan neşet etmiş midir peki? Onun, fundamental-ontolojik bakımdan talep ettiği asli olmaklığı bu şekilde sağlanmış olmakta mıdır?" (Ökten, 246)

*

Varlık felsefelerinde (varoluşçuluk başta) beni ikna edemeyen şey, bilinci (dil) varlıkla buluşturan şu sıçrama (travma mı demeli?) Dil içinde, dil üzerinden tüm

girişimler fenomenolojidir. Acaba ***Varlık ve Zaman***'da üçüncü bölümü yazılamamış kılan şey bu mudur? Sartre'ın ***Varlık ve Hiçlik***'inde de aynı duygu peşimi bırakmadı.

Heidegger'in büyük girişimi, epistemi ontolojiden sıyırmakmış gibi geliyor bana. Felsefe tarihiyle özel hesaplaşmasının anlamı bu olsa gerek. Bilimi ise kendi ölçüleri (Vorhanden) içine çekmekle yetiniyor. Dolayısıyla gündelik tarih ve zaman algısı geçersizleşiyor. Bütün bunların Dasein'ın kendine sahih ya da sahihlikten yoksun çağrısından başka bir şey olmadığını öğrensek de bu bize yetmeyecek. Gizli bir varoluşsal etik bizi kaygılandırıp dürtecektir: Yüzleş!

Ben bu büyük anlatıyı beni kanatlandırıp konmamı sağladığı dorukta yalnız ve tedirgin içselleştirmeye çalışıyorum. Okuribito (Son Veda) filmini ve bir çok şeyi daha iyi kavrıyorum. Böyle, şimdi, burada yaşayışım artık bir kaygı kaynağı. Ama öyleydi zaten. Kendimi bu yüzden daha az aldatıyor değildim, dolayısıyla başkalarını. Yapabildiğim, aldatışımı aldatamamak, kendime böyle bakmak zorunda kalmaktı. Thomas Bernhard'ın yaptığı sanırım budur. Kafka'nın çaresizliğinin kaynağı olsa olsa budur. Haneke belki de haklı…

Uzatmayacağım. Yaşamımın en önemli okumalarından biriydi, umarım ikinci kez gelir elimin altına. Yalnızca Yardımlı çevirisiyle buluşma özlemi bile bunu yapmak için yeterli gerekçedir.

(2009)

THEODOR ADORNO (1903, Almanya-1969, İsviçre**)**
MAX HORKHEİMER (1895-1973, Almanya**)**

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max; Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma (1956**), Çev. Orhan Kılıç**
Metis Yayınları, Birinci Basım, Haziran 2013, İstanbul, 64s.

Doğrusu alışık olmadığım tekniği ve ironisiyle bana bir şey söylemeyen bir kitapçık bu. Kimi yerlerde zevzeklik gibi (kamuya açık bir gösteri) de algıladım. Elbette haksızlık ediyorum. Kuramın güncele aktarımı konusunda yer yer zırvalama izlenimi veren bu söyleşiler zinciri, belki okurun kurama ilişkin donanımıyla hak ettiği yeri doldurabilirdi. Benim eksiğim bu olmalı. Sonuçta bu iki düşünür yaşamlarını uğruna tükettikleri eleştirel kuramlarıyla böylesi geyiği haydi haydi yaparlardı.

1956 ilkyazında 3 hafta sürdürdükleri diyaloga kuramın rolünü tartışarak başlıyorlar. Hakikat fikrine, çalışma kavramına yükleniyorlar. Horkheimer bir yerde şöyle diyor: "*Eleştirel akıl, sosyalist olursanız her şeyin yoluna gireceğini söyleyen bir Marksizmden özgürleştirmeli kendini. Amerikan sisteminin az çok yontulmuş bir versiyonundan daha fazlasını bekleyemeyiz insanlıktan."* (20) Yine Horkheimer'in katıldığım bir yargısı şu: "*Özgürlük birikim yapabilmek değil, bilakis biriktirmeye ihtiyacımın olmamasıdır.*" (21) Ama Adorno bunu yanıtlarken haksızlık yapıyor: "*Marx emeğin ideolojisini eleştirmedi, burjuvaziyle hesaplaşabilmek için emek kavramına ihtiyacı vardı çünkü*." (21) Bence bu doğru değil. Konu için Alfred Sohn-Rethel (1970) iyi bir kaynak olabilir. (Metis Yayınevi yayınlamıştı.)

Sonuç: Yararsız bir okuma.

THEODOR ADORNO (1903, Almanya-1969, İsviçre**)**

Adorno, Theodor W.; Negatif Diyalektik (Negative Dialectics,1966), **Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, Birinci basım, Ocak 2016, İstanbul, 373 s.**

(2018)

*****

Theodor W. Adorno; Metafizik. Kavram ve Sorunlar (Metaphysik. Begriff und Probleme, 1998**), Çev. İsmail Serin, İthaki yayınları, Birinci basım, Şubat 2017, İstanbul, 256 s.**

Okuması uzamış, anlamını da yitirmiş Adorno kitabı[1] sonunda bitti. 60'ların ortasında verdiği Aristoteles odaklı '*metafizik*' başlıklı bir dizi dersin öğrencilerce baskıya hazırlanması, yayımlanması ile ortaya çıkan bir kitap bu. Doğrusu bir Aristoteles okuması, dahası genel bir Adorno okuması ön gerektiriyor. Kendi başına okur açısından çok yarar sağlamıyor. (En azından benim izlenimim bu yönde.)
Yapmak istediği şey metafizik kavramını alışıldık, yaygın anlamından öncelikle arıtmak, sonra klasik (Aristoteles) metafiziği tanıtmak, ama daha ötesi, *günümüzde (20.yüzyıl) nasıl bir metafizik*, sorusunu irdelemek: Günümüzde eğer metafizik olanaklıysa, nasıl bir metafizik?

Kendisinin de belirttiği gibi, bir seminer derlemesi değil de doğrudan yazılı bir kitap çalışması olsaydı okur açısından daha yararlı olacaktı. Adorno'nun yazı dili okunaklı, işlek, izlenebilir bir dil çünkü. Ama canlı konuşmanın doğal sapmaları metnin akışını zorluyor ve bütünlük yeterince yönlendiremiyor kitabın içeriğini. Yoksa İsmail Serin çevirisi Türkçesinin eskiliğine karşın çok başarılı. Kutlamak gerek.

İlk dersinde metafiziği şöyle tanımlıyor Adorno: "*Metafizik, felsefenin nesne olarak kendine kavramları alan biçimidir.*" (16) Metafiziğin halkçıl (*popüler*), güncel algılarını ayrıştırıyor uzun uzun. Orta çağın, inançların, halkçıl ekinlerin (*popüler kültür*), vb. metafizik indirgemelerini irdeliyor. Dinleyicisinden not etmesini istediği şeyi biz de burada not edelim: "*Metafizik sistemler, kavramların nahifçe, yani dağınık,*

[1] Theodor W. Adorno; **Metafizik. Kavram ve Sorunlar** (*Metaphysik. Begriff und Probleme, 1998*), Çev. İsmail Serin, İthaki yayınları, Birinci basım, Şubat 2017, İstanbul, 256 s.

tekil, mevcut şeylerin bulunduğu ve nihayet bağlı olduğu 'nesnel dünya' diye adlandırılan şeye bir çeşit nesnel, yapıcı destek oluşturduğu öğretilerdir." (22) Metafizik ne zaman ortaya çıkar? '*Empirik dünyanın ciddiye alındığı bir noktada ve sorgusuz sualsiz kabul edilmiş duyulurüstü dünyayla ilişkisinin düşünmeye tabi olduğu yerde…*' Bir yanda eleştirel us, öte yanda kurtarma 'pathos'u buluştuğunda… Platon'un *İde*'sini *Biçim*'e bağlayan Aristoteles, maddenin biçimleşme sürecine odaklanır ve dolayısıyla metafiziği buradan okunabilir. Aristoteles'in "*eserinin ortaya attığı soru tek kelimeyle şudur: İlk nedene böylesine muazzam bir ağırlık vermiş bir filozof nasıl oldu da bir yandan tek gerçekliğin dolayımsız olan şey olduğunu ileri sürerken, bir yandan da dolayımlı olana, maddede gerçekleşen ve biçimlenen kavrama daha* yüksek *bir gerçeklik gözüyle bakabildi? Aristoteles'in verdiği yanıt, onu izleyen tüm Batı metafiziğinin temel konusu haline geldi: bu yanıt gayet açık biçimde* oluş *ile* geçerlilik *arasında yapılan ayrıma yaslanmaktadır*." (69) Belki Aristoteles'in çelişkisi 'dolayım' kavramı çevresinde aşılabilir. Biçim ve özdek (*madde*), ancak birbirleriyle ilişkileri içerisinde kavranabilecek *anlar* olarak düşünülebilir. Aristoteles sorunsalının gerçek özü, Platon'un tersine, dolayım sorununu açıklıkla ortaya koymuş olsa da üstesinden gelememesi… (83) Konu geleceğin felsefesinde eytişimsel (*diyalektik*) açılımın da çıkış noktasını oluşturacaktır. '*Tikelin mutlağa doğru hareketi zaten mutlağı gerektirmez mi?*' (138) Saptama nasıl hepimizin Aristoteles konuştuğumuzun da göstergesi: '*Maddesiz ve ruhsal olan harekete geçirici ilke ile maddi ilke olan hareket ilkesi*' (139) 12. Ders, Heidegger'in metafizikle ilişkisinin eleştirel incelenmesi. Sonraki bölümlerde de sürüyor Heidegger eleştirisi. Önemli olmakla birlikte '***Negatif Diyalektik***'te (1966) daha açık ve sert biçimde yürütülmüş bir eleştiri bana göre. Bu eleştiriyi çok önemli bulduğumu belirteyim. Bana göre metafiziği hedefine koyan en büyük metafiziklerden biriydi Heidegger'inki. Sartre'ı da kısaca ele alan Adorno, ünlü sözünü burada da yineliyor: "*Auschwitz'den sonra, varlıkta olumlu bir anlam ya da amaç bulunduğunda ısrar etmenin olanaksız olduğunu…*" (169) Anlaşılacağı üzere kitabın (derslerin) ikinci yarısı metafizik kavramının, güncel konulara uygulanmasına odaklı. 20.yüzyıl dehşetini nasıl bir metafizik bütünlük algısıyla tanımlayabilir, anlayabiliriz? Bu olanaklı mı? Adorno şöyle diyor: "*Meydana gelmiş olanlar ile metafizik düşünceler arasında artık anlamlı bir bağıntı kurulamadığı her bir anda, yaşamın içkin anlamına dair ya da meydana gelen her şeyin altında yatan kozmik plana dair metafizik tezin doğruluğunun sorgulanması gerektiğine inanıyorum*." (199) Geldiği son yerde ise ancak şunları söyleyebiliyor: gerçekte ancak yadsınacak şey, düş kırıklığına uğratacak şey, yanlış olabilecek şey bir açıklığa sahip olabilir, yani önem taşıyan bir şey olabilir. (232) Bu bağlamda ve şaşırtıcı biçimde Proust'un metafizik deneyimini öne çıkarıyor, vurguluyor. (Önemli.) "*Zira bir şey kuşkusuz doğrudur: artık hayatın olmadığı yerde, onun kalıntılarını mutlakla, anlam parıltılarıyla karıştırma ayartısının olağanüstü büyük olduğunu söylemiştim; o sözümü geri alma arzusunda değilim. Yine de yaşamı aşan bir şey olma vaadi taşımazsa hiçbir şey canlı olarak bile deneyimlenemez. O halde bu aşkınlık, düşünce taraftarı olmaktadır ve aynı zamanda taraftarı olmamaktadır; söz konusu çelişkinin ötesi hiç kuşkusuz oldukça güç ve muhtemelen olanaksızdır.*" (238)

(2023)

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980, Fransa**)**

Sartre, Jean-Paul; İmgelem (1936**), Çev. Alp Tümertekin İthaki Yayınları, Birinci Basım, Temmuz 2006, İstanbul, 154 s.**

Sartre'ın 1936'da yayınladığı makalesi 'imge' kavramının felsefe kritiğini yapıyor ve imgeyle ilgili bir yargıyı geliştiriyor. Kuşkusuz sorun karmaşık, çünkü '*imge olarak varoluş güçlükle ele geçirilebilecek bir varoluş kipidir.' (9)*

Birinci bölümde Descartes, Spinoza, Leibniz'de (büyük metafizik sistemler) imge'nin eleştirisini yapan Sartre, imge sorununun 18. Yüzyıldan itibaren açık seçik dile getirildiğini söyler. Klasik felsefenin önerdiği üç çözümde de imge 'bir şey'dir. Değişen yalnızca bakış açısına göre imgenin düşünceyle kurduğu ilişkidir. Bu üç klasik yaklaşım 1914'e değin etkisini sürdürdü. Çağrışımcılık başlıca açıklama biçimi olarak kaldı. Deneyciler ve psikologlar (Würtzburg Okulu) 20 yüzyıla girinceye değin, imgeye yer vermeyen bir düşünceyi saptadıklarını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Titchener, Ribot gibi olgulara önem vermeyen psikologlar, böyle bir düşüncenin varolmadığını, varolma olanaklarının bile bulunmadığını söylerler. Yani Leibniz'in Lock'a yanıtına dönüşmüştür (Sartre'a göre). Çünkü başlangıç noktası değişmemektedir. Esnekleşse de… İmge yaşamakta, dönüşmekte, değişmektedir (bilincin bakışıyla). Ayrıca imge, bilinçte giderek şematikleşir (Philippe). Generik imgelerin varlığı kabul edilmektedir (Messer). Ama değişmeyen ilke (1914'e gelinceye dek); '*imgenin, düşüncenin taşıyıcısı olabilen, ama kendine özgü yasaları da olabilen bağımsız psişik bir içerik olduğu; imgenin özünü edilgenliğin oluşturduğu.' (81)*
'Sorunun merkezi hep aynı yerde: maddenin bir biçime nasıl bürüneceğini, tinin kendiliğindenliğinin duyumlanabilir edilgenliği nasıl etkileyebileceğini *anlamak söz konusu hep.' (82)*

Makalenin üçüncü bölümünde '***Klasik Anlayışın Çelişkileri***'ne bakar Jean-Paul Sartre. M. Spaier üzerinden imgeyle algı ilişkisini sorgular. Hume'u da bu bağlamda irdeleyip, şöyle der: '*Tüm imgelem kuramları iki gerekliliği yerine getirmek zorundadır: tinin kendi imgeleri ile algıları arasına koyduğu kendiliğinden ayırımı hesaba katmalı ve düşünce işlemlerinde imgenin oynadığı rolü açıklamalıdır.'* Klasik görüş iki özsel görevi yerine getirememiştir*: 'imgeye duyumlanabilir bir içerik vermek, bilincin değil, şeylerin yasalarına boyun eğen bir* ***şey*** *haline getirmek.' (123)*

*'**İmge kuşku duyulmayacak psişik bir gerçekliktir: imge hiçbir biçimde ne duyumlanabilir bir içeriğe bağlanabilir ne de duyumlanabilir bir içerik temelinde kurabilir kendini.' (132)***

Çağdaşı Husserl'e ayırdığı bölümün bir yerinde: '*İmge üstüne yapılacak bir çalışma, demek ki kendini, fenomenolojik psikolojiyi tikel bir noktada gerçekleştirme denemesi olarak göstermek zorunda' (138)* der. Bu durumda bir imge eidetiği

oluşturmak (düşünümlü sezgiye kendini gösterdiği biçimiyle bu psikolojik yapının özünü saptamak ve betimlemeye çalışmak) gerekmektedir. Husserl yalnızca bununla yetinmez, yepyeni bir imge kuramının temellerini atar.

Tüm bilinçlerin özsel yapısını oluşturan yönelmişlik kavramının tasarlanması bile imge kavramının yenilenmesini kaçınılmaz kılar. Bilinç, *bilincinde olunan*'dan kmöklü bir biçimde ayrılır böylelikle. Bilincin nesnesi dışarıda ve aşkındır. Bilinç içerikleri, yönelmişlik üzerinden nesneyi hedefler, nesne de bilincin korrelatifi olmakla birlikte, bilinç değildir. Husserl ağacı bizim dışımıza yerleştirmekle işe başlar (öznel idealistlerden farklı olarak). İmge, bilincin kendi nesnesini hedeflerken kullandığı belirli bir biçime verilen addan başka bir şey değilse, maddi imgelerle (tablo, fotoğraf, çizim, vb.) psişik denilen imgeler arasında yakınlık kurmaya bir engel kalmaz. Husserl'de çözümsüz kalan (Sartre(a göre) '*imgenin yönelmişliğinin nasıl bir doğaya sahip olduğu*'dur (144)

Sonuç olarak Sartre şöyle bitirir yazısını:

'Her psişik olgu bireşimdir, her psişik olgu biçimdir ve bir yapıya sahiptir… Ve bu sav düşünceden elde edilen verilere uygundur. Ne yazık ki a priori *verilerden kaynaklanmakta: en içteki duyularımızın verilerine* **uygun düşmekte***, ama bu verilerden* kaynaklanmamakta*… Kanımızca imge, bireşimci psikolojinin en eksiksiz başarısızlığıdır… Bütün kötülük (…) imgenin* karşısına bireşim düşüncesiyle gelinmiş olmasından *çıktı.* ***İmge belirli bir bilinç türüdür. İmge bir şey değil, bir edimdir. İmge bir şeyin bilincidir.'*** *(153-4)*

(2009)

*

Sartre, Jean-Paul; Varlık ve Hiçlik (1943), Çev. Turhan Ilgaz/Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, Birinci Basım, Haziran 2009, İstanbul, 781s.

Sartre'ın büyük bir özenle, başarıyla Türkçeye kazandırılmış ve 20.yüzyılı etkilemiş başyapıtı için önce alıntı ve notlarıyla ayrıntılı bir çalışma yapayım düşüncesi ağır basıyordu. Ama bu dev yapıtı boşuna yinelemek olacaktı. Çünkü bunu özetlemek ya da açımlamaktan daha iyisi bir kez daha okumak ya da bir başka şey okumaktı. Kendi içimde gereken notu, kitabı benleştirerek, içselleştirerek zaten almıştım. Öteki için de bunu yapmak anlamsızdı. Ötekinin yapacağı en iyi biricik şey, bu kitabı alıp okumaktı çünkü.

Benim yapacağım şey bu görkemli anıt karşısında somut duygumu dile getirmek olabilir.

Daha önce Marx'da (Kapital), Heidegger'de (Varlık ve Zaman) beni çarpan yöntembilimiyle (metodoloji) burada da aynı sıkılık, şaşmazlık içerisinde karşılaşmak büyüleyiciydi. Beklemediğim şey değildi gerçi. Tümdengelimi ve tümevarımı boşluksuz bir uslamlama çizgisi içinde sentezleyen Sartre, daha yapıtının ilk sözcüğünde son sözcüğünü görmektedir ve okur bunu hemen anlar.

Yaptığı, uyguladığı şey çözümlerken tümlemedir. Amacı onu çağırırken, kendi için (yazar, Sartre) burada yeniden biçimlenmektedir.

Yönteminde açık, aralık bırakmamaya özen gösteren Sartre, aslında boşluğun, ara(lık)ın felsefesini, fenomenolojisini yapmıştır.

Önce kullanacağı araçları (fenomenolojik ontoloji) tanımlayan düşünür,

düşüncesini somutlamanın olğanüstü örneklerini de vererek, belli bir dizisellik içerisinde Kendinde'ye, Kendi-için'i, Başkası-için'i, Biz'i, varoluşsal psikanalizi kavramlaştırır. Bütün bu dizi aynı zamanda kendini hiçleyen bir özgürlük projesi gibi ilerler metin boyunca da. Kitap bir noktadan sonra içeriğinin buradalaşması, örneğine dönüşür. Kendi-için, kendi-içinleşir (bilince çıkar). Özgürlük, yazarın ve okurun elinde patlamaya hazır bir bomba gibi kalakalır.

Ben kuşkusuz, bu büyük varlık temellendirmesinde ben'in biz'e açılma yordamıyla, bunun 'durum' çözümlemeleriyle yakından ilgiliyim ve bir yerde Gaye Çankaya Eksen'in yazdığı gibi ***Diyalektik Aklın Eleştirisi***'nin toplumsal vargılarına ilişkin köklerinin burada atıldığı kanısını taşıyorum.

Kuşkusuz Sartre'a eleştirilerim vardır. Kurduğu dizgenin bir aralıktan sızıyor olması en zayıf yanı, üstelik varlığı öncelemesine, maddeciliğine karşın. Metafiziğin uç verdiği yer de varlıkla hiçlik arasındaki aralıktır. Bütün mesele de dönüşüm meselesidir. Sartre'da bu kendindeden kendi-için'e sıçramanın (geri dönülemez bir atlama olarak) açıklamadan düşmesiyle ilgilidir. Ki bu açıklama olanaksızdır zaten. Belki Sartre açısından bu nokta Aşil'in topuğunu yakalayan tanrıçanın parmaklarının dokunduğu yerdir.

Buna zayıf nokta (Aşil topuğu) demeden ve heveslenmeden önce iki kez düşünmek gerektiğini biliyorum, evet.

Castor'a (Simone de Beauvoir) bir sunudur bu yapıt ve bir sanat yapıtıdır. Buna inanarak, içtenlikle söylüyorum. Ben çünkü böyle okudum. Bu zevki aldım.

Dedim ve kestim.

(2010)

*****

Direk, Zeynep/Çankaya, Gaye, Haz; Jean-Paul Sartre: Tarihin sorumluluğunu Almak (2010), Metis Yayınları, Birinci Basım, Nisan 2010, İstanbul, 186s.

Metis, benim açımdan sorunlu bir yayınevi. Onun sinsi sol gösterip sağ vuruşundan bıktım. Ama asıl dil (Türkçe) siyasetinden. Başına topladığı bütün yazar çevirmen takımı da bu siyasetin doğrudan ya da dolaylı bir parçası kuşkusuz. Amerikan kültür emperyalizmi diye yaygara koparmadan önce, bu içerden çalışan kaynak yağmalamaya direnmesini öğrenelim adam gibi. Türkçeyi bu denli yoksullaştıran, düzeysizleştiren ve bilim dili oluşmasına ket vuran bir baxşka yayınevi yok. Belki de vardır.

Varlık ve Hiçlik'ten (1943) sonra, yıllar sonra verdiği sözü tutmak için yazdığı iki çalışmaya odaklanan bu özgün katkılı Sartre üzerine denemeler derlemesi, makale sahiplerinin yaklaşımlarından öte, iki derleyeninin ayrı, başka tutumlarından ötürü de yetersiz geldi bana. Zeynep Direk'in dili, yaklaşımı ve tutumunu bir kenara ayırmak doğru olur. Buna karşılık Gaye Çankaya'nın Sartre bakışı tutarlı ve daha düzgün, dürüst.

Bu derlemede amaç sanki Sartre'ın aşil topuğu olarak marksizmi göstermek ve ona vurmak, Sartre üzerinden Marksizmi bir kez daha harcamayı denemekmiş gibi geldi bana. Sanırım Sartre'ın bile gerisinde kalan bir bakış açısı. Yine de kimi makaleler benim için aydınlatıcı oldu. Çünkü Türkçeye bütünüyle çevrilmemiş iki önemli Sartre çalışmasına odaklanmışlardı. Bunlar ***Ahlak İçin Defterler*** (*1947-48*, 1983) ve ***Diyalektik Aklın Eleştirisi***'dir (1960). İkincisinin giriş bölümü (***Yöntem***

Araştırmaları) daha önce (Yazko) ayrı basılmıştı çevrilip (yanılmıyorsam Ünsal Oskay'dı çevirmeni). Onu okumuştum.
Kuşkusuz Varlık ve Hiçlik'te yarım kalmış çözümleme, daha sonraki çalışmalarda tamamlanmaya çalışılmış, bu süreçte Sartre bireyden topluma geçişin kendi kuramsallaştırma çabası içindeki formülünü oluşturmaya uğraşırken Marksizme daha yakınlaşmıştır. Yani aslında varlık felsefesinden (ontoloji) tarih felsefesine (aslında episteme) dönüşümü irdelemiştir. Çok önemli bir sorunsal olduğunu ben de kabul ediyorum. Sartre için de çok önemli olduğu (bir tür yaşam tasarısı) açık. Ben bugün de Sartre'ın kimi tartışmalı yanlarına karşın Marksizme ciddi bir katkıda bulunduğu kanısındayım. Giddens'ın edimsellik (faillik) çözümünün Sartre'a borçlu olduğunu sanıyorum. Öte yandan anlaşılıyor ki, açıkca itiraf edilmiyor olsa da post-yapısalcılığın Sartre'a da uzanıyor kökleri.
Soru, birey (özne) nasıl toplum olur, toplum nasıl eyler, eylem ne zaman tarihleşir, sorusudur. Bunu yekten sormuştur Sartre. Sonuçta bakış, başkası, nesne-biz, pratik-inerte, praksis, vb. kavramları çevresinde ve bir tutarlılık içinde yanıt aranmıştır. Bu yanıt doyurucu olmasa da, tek geçerli, evrensel bakışı, yani marksizmin toplum-tarih kuramını derinleştirmiştir, görüşündeyim.
Ben burada makalelerle ilgili ayrıntılara girmeyeceğim. Gaye Çankaya Eksen'in **Varlık ve Hiçlik*'ten* Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis*** (39-63), Yusuf Yıldırım'ın **Diyalektik Aklın Eleştirisi'*nde Anlaşılabilirliğin Zemini*** (64-86), Devrim Çetinkasap'ın Şiddet ve Etik (131-147) yazıları ilgiye değerdi.

(2010)

EMMANUEL LEVINAS (1906-1995, Fransa**)**

Levinas, Emmanuel; Tanrı, Ölüm ve Zaman (Dieu, la mort et le temps**,** 1991**), Çev. Işık Ergüden,**
Dost Kitabevi Yayınevi, Birinci basım, Ekim 2011, Ankara, 231 s.

Levinas'ın kitabını okuyalı neredeyse 7-8 ay oldu. Hakkında ikinci elden sığ bilgilerim olan düşünürün 1975-76 akademik yılında, Sorbonne'da verdiği derslerin derlemesi bu kitap. Hoşuma giden yanı, izleğine (Tanrı, Ölüm, Zaman) bağlı sorgulama yaparken (Heidegger, Kant, Hegel, Bloch, vb.) kendi önermelerine gönderme yapması, düşüncesini de bir yandan açığa çıkarması. Dikkate almadan edemeyeğim Levinas'ın, bu derlemesi hakkında ciddi bir çalışma (yazarak okuma) yapmak için ne yazık ki zamanım yok. Birkaç tümceyle yetinmek zorundayım.

İlk dönem dersi ***Ölüm ve Zaman*** başlıklı. Varlığın yadsınması olan ölümün kesinlik olduğu kesin değildir, diyor ilk dersinde. Ötekinin ölümüyle ilgilenmem, ölümüyle ilişkim, artık bana yanıt vermeyen birine saygım, şimdiden bir suçluluk duygusudur (Geride kalmak, yaşıyor olmak.) Ölümü yadsıyan yüzün devingenliğinin devinimsizliğidir ölüm. Söylemle söylemin yadsınması arasındaki savaş. Belirsizlik: Giz. "*Zaman varlığın sınırlandırılması değil, sonsuzla ilişkisidir. Ölüm yok olma değil, sonsuzla bir ilişkinin ya da zamanın meydana gelmesi için gereken sorudur*." (23) "*Dolayısıyla zaman Aynı'nın Öteki tarafından kaygılandırılmasıdır, Aynı'nın Öteki'ni asla kavrayamaması, kapsayamamasıdır*." (24) Zaman: Hiçbir yanıt olasılığı getirmeyen yere açılım. Kuşkusuz bu sorgulamanın yolu Heidegger'e sapacaktır. Yerinden edilmiş olmalığı (ek-sistence), kendi varlığından yola çıkan varlık insanı anımsatan Levinas, 'Anlam olarak çözülmek'i, "*İnsanın ortaya çıkışı belki de birinin diğeriyle ilişkisi yoluyla varlık destanının kopuşu*" olarak tanımlıyor. Ekliyor: Mevcut haliyle Dasein (Heidegger) içinde bir şey eksiktir (Ölüm). "*Zaman, süresi ve diyakronisi içinde meçhule saygı olarak anlaşılmalıdır*." (41) "*Ölüm dolayısıyla zaman vardır ve* Dasein *vardır."* (54) Bergson'a değinen düşünür; "*Hiçlik fikri yanlış bir fikirdir ve ölüm hiçlikle özdeş değildir. İnsanlık, bu durumda, 'ölmek-zorunda-varlık' olmamanın bir tarzıdır.*" (56) Levinas, Kant'ı Heidegger'le ilişkilendiriyor. Kant'a göre ölümün belirlediği varoluş içerisinde, varlığın destanında, varlığa indirgenemeyen anlamlar (dolayısıyla umut) vardır. Onun Pratik'i, Heidegger'ci indirgemenin zorunlu olmadığını gösterir: "*Varlıktan fazlasıyla ilişki olarak umut*." (66) Ölüm düşlenemez kalır. Yadsınamaz da. Hegel'in (***Mantık*** ve ***Tinin Fenomenolojisi***) yanıtına girer Levinas (27 Şubat 1976, Cuma). "*Ölümde cinayet olarak düşünülmesi gereken bir şeyler vardır: Her ölüm cinayettir, vakitsizdir ve hayatta kalanın sorumluluğu vardır*." (72) "*Tin tözdür ve önünde,* özne (dünyaya düşmüş töz-ZZK) *olacağı bir yol vardır.*"

(80) Hegel ölümü her zaman geride (yaşamda) kalanın tutumunun yorumu içinde görür. "*Dünyanın içinde, zaten dünyevi olan altında sınıflandırılmışızdır. Kurtuluş yoktur.*" (90) Bir noktada ontolojinin momenti olarak ölümün, hiçlik olarak ölümün, hiçlik kaygısına bağlı zamansallığın incelenmesinden ayrılmayı öneren Levinas anlam yine dünyaya bağlı kalacaktır ama dünyanın anlamı da başka insanlara derinden bağlı kalacaktır biçiminde bir paradigma öngörüyor. Burada ölüm bütün anlamların ve bütün anlam olmayanların kaynağı değildir. E. Bloch'a geçiş yapılır. Ölüm kadar güçlü 'aşk'. "*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*." (98) "*Biraz hileli bir deyimle aşk denen şey, en yetkin olarak, ötekinin ölümünün beni benimkinden daha fazla etkilemesidir. Ötekinin ölümü, ötekinin ölüm duygusudur. Benim ötekini kabülümdür, yoksa beni bekleyen, referans olan ölüm kaygısı değildir./ Ölümle ötekinin yüzünde karşılaşırız."* (102) Soru ilerletilmiştir: "*Zamanı sonla ilişki olarak görmek yerine, Öteki'yle ilişki olarak anlayabilir miyiz?*" (103) Daima. Sonludaki sonsuz. Levinas kendi çözümüne yaklaşır. Aynı'nın Öteki tarafından parçalanması. Zaman, Aynı'nın Öteki'ne doğru boşalması. Zamanın Daima'lığı, Ben ile Öteki'nin imkânsız sentezi. Diyakroni. "*Aynı toprak üzerinde oluşmanın, dünyaya ortak ayak basmanın imkânsızlığı, ayaklarımın altındaki toprağın kayması olarak imkânsızlık.*" (107) Buradan Levinas'ı Derrida'ya bağlayan bir çizgi çekilebilir mi bilmiyorum. Demek kayıtsız-olmama, endişe, varlıktan fazlasıdır. "*Böylelikle 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 İçindeki Öteki'ni birinci kategori olarak düşünmek gerekir;* içinde*'yi de bir mevcudiyetten başka türlü düşünmeli. Öteki, başka bir Aynı değildir;* içinde *bir özümseame 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.*" (111)

İkinci konferaslar dizisinin başlığı ise ***Tanrı ve Onto-teo-loji***. Aynı ve Öteki ontolojik kurgusu içerisinde bir Tanrı Onolojisini tartışacaktır Levinas. Heidegger'le yola çıkar yine. Dingin varlıkta dingin-olmamayı belirtmek önerisi, bir skandal olarak görünebilir. (124) "*Ben dediğimde, özne-ben, tekil ben'den kaçmaktadır. Bu birinci tekil şahısta ben rehinim, bütün diğerlerini destekleyen öznellik, fakat biricik, yerine başkasını koyma imkânı olmadan ya da ölümden kaçmanın imkânsızlığından daha* ciddi*, sorumluluk karşısında gizlenme imkânsızlığı içindedir*." (134) Öteki Aynı'nın içindedir, orada olmadan, endişelendirerek 'orada'dır.(136) Aşkınlığın anlamlılığı Aynı'dan ötekine doğru devinim. Anlamın anlamlılığı Aynı'nın kendi içindeki dinginliğine dayanmaz; "*Aynı'yı uyandıran Öteki dolayısıyla Aynının kaygısına dayanır.*" (139) Borçsuz, yükümlülüksüz duyarlığın (onto-teo-loji) eşiğine neredeyse geldik. Aslında her şey söylendi bile. Çıplak özne-ben, duygulanıma sunulmuştur, her açıklıktan daha açıktır, bilincin ötesine. Bu sorumluluk içerisinde ben kendini ortaya koymaz, yerini yitirir, sürgün edilmiş bulunur. Bu diyakonoz (hizmetlilik) ilişkisi içinde ben ötekinin hizmetindedir. Yani ötekiyle sorumluluk ilişkisi *Söylemek* anlamına gelir. "*Söylemek, bilgilerin, içeriklerin taşındığı her dilden önce, kimsenin benim yerime geçemeyeceği ve özneyi rehin pasifliğine varana dek soyan bu yükümlülük için*

sergilenmedir." (157) Söylemek'te, benim ortaya çıkış tarzım '*mahkemeye çıkış*'tır. İsnad edilir, sanık yerindeyim ve bütün yerleri kaybederim. Ötekinin kefaretine azledilir. Söylemek kendini sınırsızca sergilemenin bir tarzıdır. Rehin olan öznenin bir başlangıcı yoktur, her mevcudun berisindedir. "*Bu nedenle bellek senkronize etmeyi başaramaz. Asla şimdiki zaman olmamış bir geçmişe, kökensellik-öncesi duygulanım olan çok eski bir geçmişe öteki tarafından göndermedir. 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*." (156) Levinas'a göre birinin ötekince esinlenmesi nedensellik terimleriyle düşünülemez. "*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).*" (184) Sonsuz'un sonlu'ya geçme tarzı ve Sonsuz'un kendinden geçme tarzına ün diyen düşünür, "*Kutsal Kitap şunu ima eder: Tanrıyı bilmek yakınıma adalet uygulamaktır*", diyor. (193) Sonu ise şöyle bağlıyor: "*Tanrı, sürdürülen analizden yola çıkarak, basitçe ilk öteki değildir, ötekinden başkadır, başka türlü öteki, ötekinin başkalığından, yakınımla etik sıkışıklıktan önce gelen başkalığın ötekisi. Böylece, her yakından farklıdır. Ve yok olana dek, vardır'ın kargaşasıylaolası karışmaya varana dek aşkındır. Ötekinin yerine geçmenin ilgisizlikte, soylulukta kazandığı ve sonsuzun aşkınlığının üne yükseldiği karışıklık. Onaylanan hakikatlerden daha yüksek, sentezsiz, diyakron bir hakikatin doğrusu olarak söylenebilen bir aşkınlık*." (215)

Derleyici Jacques Rolland'a göre özgürlüğünü Tanrı'ya kavuşturan bu sıkı metinde, Öteki'nin ikâme edilemezliğine ilişkin bir düzey karışması olduğu kanısındayım. Bir sıçrama yapılıyor yeterince görünmeyen. Çözümleme aynı düzlemde sürmüyor. Bu doğal ama bir yere dek. Çünkü tüm dizgenin altında *fark* var. Tarih, toplumbilim, felsefeyle ilişkilendirilirken ulamsal (kategorik) geçişler Tanrı varlığı ve yakınlığını (uzak yakınlığını) kanıtlamaktan çok Ben'in türevsellik işlevini imleyebilir. Benim kısa ve geçici yorumum da bu.

(2014)

*****

Levinas, Emmanuel; Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi
(La Theorie de l'intuition dans la phenomênologie de Husserl,1930),
Çev. Yağmur Ceylan Uslu,
İthaki Yayınları, Birinci basım, Eylül 2016, İstanbul, 200 s.

Levinas'ın doktora tezi (1930). Husserl'in Fransa'da tanınmasında önemli bir yeri var. Kendisi tezi için 1928-29 yıllarında Freibourg-en-Brisgau'da Husserl öğrencisi olur. Kendisinin deyimiyle "Husserl'e gitmiş ama Heidegger bulmuştur."

Tez, ***Giriş***'te Levinas'ın açıkladığı gibi Husserl fenomenolojisindeki görüselcilik *(intuitivisme*) üzerine. Ama *ontolojisi*'ni ayrı tutmayacaktır.

"*Farklı varlık bölgelerinin varoluş kipleri nelerdir?*" (26) sorusu can alıcı önemdedir Husserl için. Başlangıç sorusudur. Arkası teknik bir dizi çözümle ilgilidir özünde. Bu Husserl'i '*fizik dünya deneyiminin indirgenemez ve asli anlamını analiz*'e taşır. (27) Arkadan gelecek soru neredeyse kaçınılmazdır: "*Husserl fenomenolojisi*

genel olarak, doğalcı ontolojiyi aşıp, farklı bir felsefi yöntem ve hakikat kavrayışına nasıl erişir?" (40)

II: Bölüm başlığı şöyle: Fenomenolojik Varlık Teorisi: Bilincin Mutlak Varoluşu. Daha başlıktan anlıyoruz ki, doğanınki de içinde olmak üzere tüm varlığın kökeninin, bilinç yaşamının asli anlamınca belirlendiğini göstermek gerek. Uyanık okur metafiziğe bir anda sıçratıldığını düşünse de ivecenlik şimdilik yersizdir. Önerme açıktır. Şeyin algısı, *upuygun olmama* (inadequat) olgusuyla tam olarak belirlenir ve bu yüzden maddi şey çift *görelilik* (relativite) belirtir. Belki az ileride Derrida vb. ye açılan yolun ilk adımlarıdır bu. Yapacağımız şey açıktır: "Dış şeyin varoluşunu, onun bilinç için varoluşuyla karşıtlığı içinde aramamak, ancak somut bilinç yaşamında kendini sunduğu görünümde aramak. Bizim varolan muamelesi yaptığımız şey fenomenin ardında gizli gerçeklik değil, fenomenler dünyasının ta kendisidir ve bu dünya kesinlikler, sınırlar dünyasından oluşmaz, '*neredeyse'*, '*eğer böyle denebilirse'*nin evrenidir. Ama Husserl bir şey daha ekler. Dışarıdaki nesne algısı upuygun değildir ama bir de içkin algı vardır ve o '*upuygundur*' (*adequat*). 'Bir mutlak vazetme alanı.' (53) Haklı olarak Levinas aynen şöyle diyor: "*Elbette onun öğretisinin en büyük boşluklarından birisi tam da buradadır: farklı varlık bölgelerinin kendi varoluşlarında incelenecek omasına karşın, bütün bölgelerin kendisine geri döndüğü bilinç söz konusu olduğunda, onun varoluşunun mutlak olduğunun doğrulanmasıyla yetinilecek*." (55) Bunun anlamı: "*Bu bilincin kendine has varolma kipi, mutlaklığı ve refleksiyondan bağımsızlığı, kendi için (pour soi) varoluşundan ibarettir; yani bu bilincin kendi için varoluşu refleksiyonun bilinci bir nesne olarak gören her türlü bakışına önceldir.*" (56) Bilinç, kendini silemeyecek bir özgörü (ilk neden), "*her aşamasında bilinç*"tir (mutlak varoluş alanı). Yalnız *cogito* değil, *cogito imkânı*… Varılan sonuç şu: "*Varlık bilincin ta kendisidir*." (61) Nesnelerin "*her birinin bilinç için kendine has olan bulunma, kurulma kipleri felsefenin konusu, hatta Husserl'e göre temel sorunu olmalıdır.*" (62) III. Bölüm fenomenolojik varlık teorisinin çözümlemesini sürdürürken, bizi Husserl'in '***Bilincin Yönelimselliği'*** (*intention*) kavramıyla tanıştırır. Bilinç kendisi olmayan bir şeye, 'yönelir', kendi kendini aşar. (67) Olumlu içerikle (iyi niyet) yapar bunu. Her bilinç edimi bir şeyin bilincidir. Ama elaltı gereci değildir yönelimsellik (yöntembilim anlamında). "*Yönelimsellik öznenin öznelliğinin ta kendisini oluşturur*." (69) Bu idealist (metafizik) kurguyu aşan bir eytişme açıklamasına (virajı son dakkada almak) ulaşır: "Öznenin nesne ile kurduğu ilişki, hakikaten bir ilk fenomen kurar ve 'özne', 'nesne' adını verdiğimiz şeyler burada buluşur." Birbirinden ayrı kavranılamaz özne ve nesne, 'yönelimsellik' içre. (69) Özne nesne ikilemi aşılmıştır bir bakıma. Geldiğimiz yerde aktüel ve potansiyel bilinç ayrımı yönelimselliğin iki kipi olarak anlaşılır. Ama ikisi de '*bir şeyin bilinc*i'dir. "*Yönelimsellik bilincin özünün ta kendisi olarak bulunur*." (74) Nesnenin saf bir temsili de değildir. Bilinç kavramını yaşam kavramıyla ilişkilendirmek kaçınılmazdır. V.Bölüm'e geçerken yavaş yavaş Husserl'de görü kavramına yakaşıyoruz. Bilincin ilkselliği görü kuramı için merkezi bir önem taşır (Levinas'a göre). "Görü edimi, bizi varlıkla ilişkiye sokan edim, her şeyden önce teorik, *nesneleştiren bir edim* olacaktır, her ne kadar '*Ideen*' nesneleştiren edim mefhumuna kimi değişiklikler katmayı amaç edinecek olsa da." (94) Yargı ve algı birbirine yaklaşmakta, aynı düzleme çekilmektedir. (Yargının doğrulaması algının doğrulamasını sağlar mı?)

"*Kendisi aracılığıyla varlıkla iletişim kurduğumuz bilinç ya da temsil kipi belirli bir yapı edimidir (…) Bu görüdür*." (95) Anlam kavrayışı ile görü kavrayışını birbirinden ayıran şey, *'temsil edeni maddeye bağlama kipi'dir*. (104) Aralarındaki fark fenomenolojik bakımdan indirgenemezdir. Husserl'in zihnini uğraştıran tümüyle başka bir sorun gibi görünür: "Hakikatin özünü kavramak için onun kökensel feonomenine,

yani dolayımsız bilgiyle dolayımlı bilgi arasındaki bu farkları mümkün kılan tek fenomene kadar gitmek (…) Husserl sadece zihnin hakikate elverişli olabilecek etkinliklerinin gerçekleştiği tarafı açık kılmak ister. Ve bu taraf yönelimsellik olarak anlaşılan görüdür; bu yönelimselliğin asli anlamı nesnesine ulaşmaktan ve bu nesneye kendi önünde varolan olarak sahip olmaktan başka şey değildir." (117) "*Husserl'de görü düşüncenin hakikate doğru gidişidir, bu gidiş, görünün ta kendisini doğrulamak için teşebbüs etmek isteyeceğimiz her şeyin zemininde bulunur*." (127) Bir başka deyişle, dünyanın *varoluşu*, kendi özünü kuran kategorilere indirgenemez, bilinçle karşılaşmış olma olgusundan ibarettir. Dolayısıyla felsefe nesneyi önceleyen bilimsel davranış içinde kalmaktansa "*her* nesne *bölgesinin kendine has aşkın var olma kipini, kendini bilince verme kipini bilme sorununu ortaya atar.*" (129) Şu soru sorulabilir: Görü kavramının entellektüalizmle bağı var mı?

Husserl psikolojizmi aşmayı ve mantığın nesnelliğini olumlamayı ancak yaşamın içkin anlamını hesaba katarak, mantığın ve ideal olanın fenomenlerine yönelerek başarabilir ve bu fenomenlere varolma hakkını Husserl'ci varoluş mefhumu sağlayabilir yalnızca. (138) Özün zorunlu yapısına ait doğrudan bir görme: Husserl için kavramanın (idrak etme) ilk fenomeni bu olsa gerek. (147) Aslında nesnenin sahip olduğu tüm karakterleri genelliğe yükseltmek değildir söz konusu olan, ancak bu karakterlerden yalnızca *bazıları* bu ayrıcalıklı rolü oynar: "*bu karakterler nesnenin imkânının şartının ta kendisidir.*" (149) Buradan *eidetik* hakikatlerin özel ağırlığı çıkar. "Eidetik *bilimler varlıktaki yeni bir boyutu inceler: bu boyutun varoluş şartları, nesnenin yapısı (kendisi olmadan nesnenin mümkün olamayacağı yapı)*." Eidetik bilimlerin bilgisi *a priori* bir bilgidir, bu bilimler bütün diğer bilgiler tarafından önvarsayılanı bilir. (149) Ve a priori bilimlerin zorunluluğu ontolojik bir karaktere sahiptir, varlığın varlık olarak anlamının ta kendisine içkindir. "*Böylelikle felsefenin bilimlerden mutlak bağımsızlığı görünür hale gelir. Felsefe bambaşka bir deneyim alanında ve bambaşka bir yöntemle çalışmalıdır. Bilimlerin yalnızca ilerlemesi değil akılsallığı da buna bağlıdır; eğer bilimler aslında mutlak bir akılsallığa ulaşmak istiyorsa, ontolojilerin bilimlerin nesnesinin iç ve* a priori *yapısını incelemesi, bu nesneyi kuran özsel kategorileri aydınlatması gerekir. Aynı zamanda, tezimizin son bölümünün göstereceği gibi, bu bilimlerin nesnelerinin varoluşunu, bunların kendini bilince sunuş kiplerini de açıklamak gerekir*." (152) Ancak yanlış anlamayı önlemek açısından eklemek gerekir. "*Eidetik bilimler eidetik görü yardımıyla temellenir ve betimleyicidir. Somut olarak verili, algılanmış ya da imgelenmiş dünyadan, 'bir örnek' olarak yola çıkarak onun özüne ulaşırız ve onun zorunlu yapısını betimleriz*." Ekliyor Levinas: "*Nesneler dünyasına bakmaktan ve yalnızca öz üzerinde durabilmek için bireysel varoluşu göz ardı etmekten ibaret olan bu tavra (fenomenolojik dilde) eidetik indirgeme (reduction eidetique) denir. Bireybel gerçekliğin dünyasına bilinçte ve doğada bu indirgeme uygulanmalıdır. Bu fenomenolojik tavra doğru atılan ilk adımdır*." (154) Sonuçta yaşamımızın asli anlamına saygı için, tüm kesin olmayışıyla algı dünyasının varlığına bir ilksellik atfetmek gerekir. (158)

VII. Bölüm ***Felsefi Görü***'ye odaklanır. Doğal ya da doğmatik tavrı (naif, yani verinin veri oluşuyla yetinen) bu aşamaya dek irdeleyen Husserl'in görüyü yükseltmesi, felsefi görü kavramını önermesi beklenir(di). "*Yalnızca bilgi fenomenolojisi değil, genel olarak bilinç fenomenolojisi de yaşamdaki nesnelerin kaynağına kadar inerek, bunların bilinçte kuruluşları üstüne yapılan çalışmaları takip ederek söz konusu bu varoluş tarzlarını aydınlatma amacı taşır*." (173) İçkin görü ve refleksiyon dış dünyaya yönelmiş görüye nazaran ayrıcalıklı bir karaktere sahiptir, bu karakter nesnesinin varoluşunda, bilinçte temellenen ve bilinci mutlak kabul etmemize izin veren bir upuygunluk karakteridir. (176) "*Fenomenolojik refleksiyon,*

yaşama onun somut biçimlerinin bütün doluluğunda yönelen görüsel bir bakıştır, bu yaşamı ve buradan yola çıkarak dünyayı, yani kendi yönelimsel nesnesini anlama denemesidir." (181) Ve "*Husserl'de felsefi görü, bütün doluluğu ve zenginliğiyle düşünülen yaşam üstüne yapılan bir refleksiyondur, ancak bu yaşam artık yaşanmaz, düşünülür. Yaşam üstüne yapılan bu refleksiyon yaşamın kendisinden oldukça kopuktur ve onun insanın gidişatıyla ve metafizik özüyle ördüğü bağlar görünmez. Doğal tavrı katıksızca temaşa tavrı olmayan, dünyası yalnızca bilimsel bir araştırma nesnesinden ibaret olmayan insan, bütünüyle teorik bir edim olan, yaşam üstüne refleksiyondan geçerek* kabaca *fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirir; burada açıklamadan yoksun bir altüst oluş vardır ve bu, Husserl'de bu sorun teşkil etmez bile. Husserl* homo philosophicus*'un durumuna dair metafizik sorunu ele almaz." "Felsefi görünün karakteristiği, fenomenolojik indirgeme çalışması olmaksızın tamamlanamaz." (184)* Levinas, Husserl düşüncesinin hakiki temelini özetlerken de şunu söylüyor: *"(Var)olmak, yaşantılanmış olmaktır, yaşamda bir anlama sahip olmaktır. Fenomenolojik indirgemenin kendi hakiki benimizi bize mevcut kılmaktan başka bir amacı yoktur, ancak bu beni yaşamı düşünen ama onunla karışmayan, bütünüyle teorik ve temaşaya dayanan bir bakışa mevcut kılacaktır*." (192)

Kısa sonuç bölümünde Levinas Heidegger'in Husserl'e borcunu da çıtlatır: "*Varlığın varoluşu ile varlığın 'yaşamla karşılaşma' tipi, yani varlığın yaşamda oynadığı ve nesnenin kuruluşunda görünür olan rol arasındaki özdeşlik.*" (196)

(2018)

MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961, Fransa**)**

Merleau-Ponty, Maurice; Algının Fenomenolojisi (La Phénoménologie de la Perception, 1945**), Çev. Emine Sarıkartal-Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, Birinci basım, Kasım 2017, İstanbul, 624 s.**

Maurice Merleau-Ponty'nin (1908-1961, Fransa) en önemli çalışması, ***Algının Fenomenolojisi'***ni[2] kavramlarına (*terminoloji*) biraz yabancı olsam da keyifle okudum.

Bana Husserl'in güncellenmesi ve yeni bilimsel deneyimlerle sınanması, kimi ayrıntılarda somutlaştırılması ve gerekçelenmesi girişimi olarak gelen, Türkçe çevirisiyle de çok başarılı bulup alkışladığım kitap felsefe dünyamızda bir boşluğu doldurmuş oldu. 20.yüzyıl felsefe yazınının önemli yapıtlarından birinden söz ediyoruz. Özellikle ***Giriş*** bölümünde çağının bilimsel tanıklığından (özellikle sinirbilim, tinbilimi ve dolayısıyla algıbilimi) yola çıkarak klasik önyargılarla hesaplaşan Merleau-Ponty önce 'algı' kavramını yeni gözle temellendiriyor. Dayanaklarını oluşturduktan sonra görüngübiliminin Husserl ayaklarını üç bölümde yeniden kurguluyor, boşlukta belirsiz kalan açıklamaları derinleştiriyor. Buradaki sorun bir sonraki Merleau-Ponty'nin geçen 60-70 yılda, hele son on yıllarda çok önemli adımlar atılan sinir bilimleri, beyin, algı vb. çalışmalarıyla görüngübilimini yeniden nasıl gözden geçirip yorumlayabileceğidir (*revizyon*).

Teknik anlamda bir saflaştırma *(pürizm*) eğilimini içinde hep barındıran ve bu yanıyla tartışmalı görüngübiliminin ve felsefesinin kendisinin katılımıyla ya da değil, bizi çok olumsuz yerlere düşüncelere, hatta bir tür imana taşıyabileceği açık. Çünkü tıpkı kilisenin cennetten kovulma öyküsüne koşutlu bir suçun bağışlatılması için bedel ödeme (*kefaret*) ve arık, lekesinden sıyrık, duru bilince (kirlenmemiş ilkgörü) dönük işletimi (indirgeme) olmadık yere çekilebilir. Örneğin, Merleau-Ponty şöyle diyor: "*Bilinci, şeylerde sürdüğü refleksiyona tabi olmamış yaşamıyla karşı karşıya getirmek ve unutmuş olduğu kendi tarihine uyandırmak gerekir, işte felsefi refleksiyonun asıl rolü buradadır ve ancak bu şekilde hakiki bir dikkat teorisine ulaşır.*" (65)

Düşünüre göre "*fenomenoloji varlığın imkânını önceden verili kabul etmek yerine, onun bilince* belirmesini *incele*"diği (103) için tüm felsefeler arasında yalnızca fenomenolojidir '*transandantal bir alan*'dan söz eden. Ve felsefenin odağı, her yerde ve hiçbir yerde olan özerk aşkınsal (*transandantal*) öznellik değil, dönen düşüncenin (*refleksiyon*) sürekli yinelenen başlangıcında bulunur, "*bireysel bir yaşamın kendi üzerine refleksiyon yapmaya koyulduğu bir noktada bulunur*." (105)

*

[2] Maurice Merlea-Ponty; **Algının Fenomenoloji** (*Le Phénoménologie de la Perception, 1945*), Çev. Emine Sarıkartal-Eylem Hacımuratoğlu, İthaki yayınları, Birinci basım, 2017, İstanbul, 624 s.

Maurice Merleau-Ponty kendi yorumunu üç aşamalı olarak geliştiriyor. Önce ***Beden***'i, sonra ***Algılanan Dünya***'yı, üçüncü bölümde ise bedeni dünyaya ilişkileyen durumu, ***Kendi-İçin-Varlık ve Dünyada-Varlık'***ı görüngübilimsel bir yöntemsellik içre bir düşünme (***Cogito***), süreklilik (***Zamansallık***) ve güzelduyu (***Özgürlük***) bağlamlarına taşıyor.

Husserl'de olduğu gibi görüngübilimcilere aslı güçlüğü çıkaran şeyin yöntemi bireyi aşan toplumsallık düzeyinde uygulamak olduğu bir kez daha ortaya çıkıyor. Merleau-Ponty'nin gerçekten etkileyici, yalın ve yetenekli dili bile bana göre yetersiz kalıyor. Çünkü 'toplumsal varlık'ı 'özne'lemek neresinden bakılsa sorun dolu. Eytişimi yöntem içi bir devinim olarak kavramanın ötesinde bir kavrayış gerekiyor. Üstelik bir başka çağdaş düşünce dizgesi düşünceyi (felsefe) toplumla ilişkilendirmeyi başarmıştı üstelik bireyi yok etme gereği duymadan. (Marksizmden söz ediyorum.) Ayrıca 'cinsiyetli beden' temellendirmesinin de beni doyurmadığını belirtmem gerek.

Birinci bölümü sonlandırırken şöyle diyor: "*Dünya sorunu ve başlangıç olarak kişiye has beden sorunu şundan ibarettir:* her şey orada ikâmet eder." (276)

İkinci bölümde algılamayı tanımlarken: "*Algılamak, tek hamlede tüm bir deneyimler geleceğini, bunun asla tam bir güvencesini vermeyen bir şimdiye bağlamaktır, bir dünyaya inanmaktır*," (402) diyor. Çünkü aslında "*Demek ki bir şey, algıda fiili olarak* verili *değildir, bir dünyaya bağlı olduğu ölçüde bizim tarafımızdan içsel olarak devralınır, yeniden kurulur ve yaşanır, biz bu dünyanın temel yapılarını kendimizle beraber getiririz ve şey, onun mümkün somutlaşmalarından yalnızca biridir. Bizim tarafımızdan yaşanması, şeyin bizim yaşamımıza aşkın olmasını engellemez, çünkü insan bedeni, kendi etrafında insani bir çevre çizen habitus'larıyla birlikte, dünyanın ta kendisine doğru bir hareket tarafından kat edilir*." (441) İnsan kendini ancak belirsizlik (*muğlaklık*) içinde, "*zamanla ve dünyayla iç içe oluşunda* (inhérence)" (465) bilir.

Üçüncü bölümün ilk kesimi ***Cogito***'da "*Düşünüyorum, her şeyden önce Varım'ı içermez, varoluşum kendisine dair sahip olduğum bilince indirgenmez; tam aksine, Düşünüyorum, Varım'ın aşkınlık hareketine, bilinç de varoluşa yeniden dahil edilir*," (513) der Merleau-Ponty. Ona göre "*Dünya tamamen benim içimdedir ve ben tamamen kendimin dışındayımdır*." (547) Yani "*Öznenin tam kalbinde bulduğumuz ontolojik dünya ve beden, ide olarak dünya ve ide olarak beden değil, toptan bir tutuş içine sıkıştırılmış dünyanın ta kendisidir, bilen-beden olarak bedenin ta kendisidir*." (548)

Zamansallık'ta şunu söyler: "*Özne dünyada-var-olmaktır ve dünya 'öznel' kalır, çünkü onun dokusu ve eklemlenmeleri, öznenin aşkınlık hareketiyle çizilir."* (577) Toplum ve kolektife de zamansallık kavramlaştırması üzerinden varmaya çalışır: "*Nasıl ki yaşadığım şimdi artık yaşamıyor olduğum bir geçmişe ve henüz yaşamadığım, belki de hiç yaşamayacağım bir geleceğe açılıyorsa, yaşamadığım zamansallıklara da açılabilir ve toplumsal bir ufka sahip olabilir; öyle ki dünyam, özel varoluşumun devraldığı ve üstlendiği kolektif tarih ölçüsünde genişler. Aşkınlıkla ilgili tüm sorunların çözümü, nesnellik-öncesi şimdinin kalınlığında bulunur; bedenliliğimizi, toplumsallığımızı, dünyanın önceden-varoluşunu, yani tüm meşru taraflarıyla 'açıklamaların' başlangıç noktasını ve aynı zamanda özgürlüğümüzün temelini burada buluruz."* (581-2)

Özgürlük kesiminde Marksizmin tarih tezini eleştirir Merleau-Ponty, devrimin koşulları bağlamında… Ona göre özgürlük, "*Doğmak, hem dünyadan doğmak, hem de dünyaya doğmaktır. Dünya zaten kuruludur ama asla tam olarak kurulu değildir de. İlk bakımdan bizler etki altında kalırız, ikinci bakımdan ise sonsuz sayıda imkâna açığızdır.*" (608) "*Biz kendi dünyamızı seçeriz, dünya da bizi seçer. Her durumda*

kesin olan şudur ki kendimizde varlığın nüfuz etmediği bir sığınağı asla muhafaza edemeyiz, bu özgürlük, sırf yaşanmış olduğu için, hemen varlık suretine bürünüp motif ve dayanak haline gelir. Somut olarak ele aldığımızda özgürlük daima iç ve dış arasında bir karşılaşmadır." (609)

Sonuçta şunu söyler: "*Ben tarihsel ve psikolojik bir yapıyım. Varoluşla birlikte bir varolma tarzı ve bir stil de aldım. Tüm eylemlerim ve düşüncelerim bu yapıyla ilişki içindedir, bir filozofun düşüncesi bile sadece onun dünyaya tutunmasının ve ne olduğunun açık kılınmasının bir tarzıdır. Ama yine de özgürüm, beni harekete geçiren bu motivasyonlara rağmen veya onların berisinde değil, onlar sayesinde. Zira bu imleyen yaşam, benim doğanın ve tarihin belli bir imlemesi olmam, dünyaya erişimimi sınırlamaz, bilakis benim onunla iletişim kurma aracımdır. Şimdide ne isem kısıtlamasız ve çekincesizce o olarak ilerleme şansına sahibimdir, kendi zamanımı yaşayarak başka zamanları anlayabilirim, şimdiye ve dünyaya derinlemesine saplanarak, tesadüfen olduğum şeyi kararlılıkla üstlenerek, istediğim şeyi isteyerek, yaptığım şeyi yaparak daha öteye gidebilirim. Özgürlüğü ıskalamamın tek yolu, doğal ve toplumsal durumum üzerinden doğal ve insani dünyayla buluşmak yerine, bu durumu üstlenmeyi en baştan reddederek onun ötesine geçmeye çalışmaktır. Hiçbir şey beni dışarıdan belirlemez, hiçbir şey beni etkilemediği için değil, bilakis en baştan kendi dışımda ve dünyaya açık olduğum için. Bizler bir uçtan bir uca* hakikiyiz*, sadece şeyler gibi dünyanın içinde olmakla kalmayıp dünyada ve dünyaya da ait olduğumuz için, kendimizin ötesine geçmek için gereken her şeye sahibiz seçimlerimizin ve eylemlerimizin özgürlüğümüzü kısıtlamasından endişe duymamıza gerek yok çünkü kancalarımızdan bizi kurtaran sadece seçim ve eylemdir*." (611-2)

*

Merleau-Ponty, Maurice; Göz ve Tin (L'Œil et l'Esprit, 1964**)**, **Çev. Ahmet Soysal,**
Metis Yayınları, Birinci basım, Kasım 1996, İstanbul, 81 s.

(2020)

LOUIS ALTHUSSER (1918-1990, Fransa**)**

Althusser, Louis; Marx İçin, Ed. Etienne Balibar (Pour Marx, 1965**), Çev. Işık Ergüden,**
İthaki Yayınları, Birinci basım, 2002, İstanbul, 325 s.

Althusser'in 60'lı yıllara ait bu kaynak yapıtı güzel bir çeviriden okundu. İçindekiler:

Feuerbach'in Felsefi Manifestoları, 1960
Genç Marx Üzerine,1960
Çelişki ve Üstbelirlenim,1962
Piccolo: Bertolazzi ve Brecht,1962
Karl Marx'ın 1844 Elyazmaları,1962
Materyalist Diyalektik Üzerine, 1963
Marksizm ve Hümanizm, 1963
Okurlara, 1967

Bu zor metinler, Marks ve Marksizmin yanlış algılanmalarına yönelik kuramsal ve hatta kavramsal eleştiri ve önerileri içeriyor. Katkı niteliği olduğunu sanıyorum. Feuerbach ve Hegel'in iyice temizlendiği söylenebilir Althusser çabasıyla.

(2000-2005)

EDGAR MORIN (1921, Fransa**)**

Morin, Edgar; Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi (Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, 1999**), Çev. Hüsnü Dilli, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Birinci basım, 2003, İstanbul, 87 s., Büyük boy.**

Bilgibilimin (epistemoloji) günümüz dünyasında uygulamaya dönük yüzü ve sorunlarını irdeleyen bu küçük yapıtında Morin, bilmenin körlüklerini sıraladıktan sonra (***kapalı uzmanlaşma***, özellikle ***sahte ussallık***), usa uygun bilginin ilkelerini temellendirirken bağlam, bütün, çokboyutluluk, karmaşıklık kavramları üzerinde duruyor. İnsanlık durumunu amaca yerleştiriyor ve kozmik kimliğe giden yolu tanımlıyor. Karmaşıklığın bilincinde olma anlamayı öğrenmekte önemli bir aşama ve insan türü için etiğin de çıkış noktası.

(2000-2005)

RENÉ GIRARD (1923-2015, Fransa**)**

Girard, René; Şiddet ve Kutsal (La Violence et le Sacré, 1972**), Çev. Necmiye Alpay,**
Kanat yayınları, Birinci basım, 2003, İstanbul, 473 s.

Bu çarpıcı yapıtın soldan bir eleştiriye gereksinimi var.

Kavrayıcı, evrensel denebilecek tezinin kandırma yeteneği, eleştirel gücü öylesine yüksek ki, henüz girmediği (çözümlemesine katmadığı) alanlarda, örneğin tek tanrılı dinlerde *yatıştırma düzenekleri*, toplumsal evrim ve devrimlerde *evrensel şiddet*in yeri konusunda da söyleyebileceği çok şey var, daha kötüsü boşluklarını doldurabileceği.

René Girard'ın Freud'a, Levy-Strauss'a yönelttiği ve çoğuna da katıldığım eleştirilerinin arkasında, mitoloji, trajedi ve antropolojik anlatıları da yedeğine alarak biçimlendirdiği temel tezi yalın: Eğer dil, anlatılar, ritüel, din, ekin (kültür) olmasaydı insanlık çoktan yok olmuştu. Bunun anlaşılabilir biricik kaynağı da *taklit arzu*ya dayalı şiddetin öncelliği.

Özetlemek yerine birkaç alıntı yapmakla, bu önemli çalışmanın altını yeniden çizmekle yetineceğim.

Necmiye Alpay çevirisinin başarısına değinmeden geçemem bu arada.

"*Kurban sunumu, topluluk içindeki gerilim, kin, rekabet ve karşılıklı saldırı konusundaki her tür kararsız duyguyu tüm toplulukça kurbana aktarma işlemidir."* (10)

"*Kurban bunalımı, yani kurban geleneğinin yitirilmesi, kirli şiddet ile arındırıcı şiddet arasındaki farkın yitirilmesidir. Bu fark yitirildiğinde, artık arınma olanağı kalmamıştır, kirli, bulaşıcı, yani karşılıklı olan şiddet, tüm topluluğa yayılır."* (66)

"*Mitosların, kurban bunalımlarından doğduğunu, bu bunalımların geriye dönük biçim değiştirmelerinden, bunalımın doğurduğu kültürel düzenin ışığında yapılmış birer yeni yorumdan ibaret olduklarını düşünebiliriz."* (90)

"*Baskılanmış olan, baba katli ve ensest arzuları değil, fazlasıyla görünür durumdaki bu izleklerin arkasına gizlenen şiddet ile, ikame kurban mekanizması sayesinde bertaraf edilip gizlenmiş olan o topyekûn yok olma tehdidiydi."* (118)

"*Kurbanın her tür kötücül şiddeti üzerine çekerek, ölümüyle bu şiddeti iyicil şiddete, barışa ve berekete dönüştürmesi gerekiyor.*" (133)

"*Ayinsel düşünce kendi kendisine verdiği hem net hem de bulanık görevin altından ancak şiddetin zincirlerinden bir miktar boşanmasına izin vererek kalkabilmektedir; tıpkı ilk seferindeki gibi ama öyle fazlasına kaçmadan...*" (139)

"*Modern budunbilim ensesti hemen her zaman bağlamından yalıtmıştır; ensesti anlayamamaktadır, çünkü ensestte özerk bir gerçeklik, çevresine göndermede bulunmaksızın kendi başına anlam taşıması gereken bir büyük yanlış görmektedir. Psikanaliz bu hatasında ayak diriyor...*" (158)

"*Peygamberce esinlenmenin kurban bunalımından ileri gelmesi…*" (189)

"*Demek ki dinsel demek 'yararsız' demek değildir. Dinsel inanç, şiddeti insani olmaktan çıkarmakta, insanı kendi şiddetinden korumak için elinden şiddetini almakta ve bu şiddeti aşkın ve sürekli bir tehdit durumuna getirmektedir.*" (192)

"*Tanrılık için yarışmak bir hiç için yarışmaktır: şiddet bir kez dışarı atılıp tüm insanlardan kesin bir biçimde uzaklaştı mı, tanrılığın aşkınlık dışında gerçekliği yoktur. İsterik bir rekabetin doğruca tanrısallık doğurması olanaksızdır. Tanrı, oybirliğine dayalı şiddet aracılığıyla oluşmaktadır.*" (204)

"*İkame kurban olmasa, belirli bir doruğun ötesinde şiddet de kültürel düzene dönüştürülmese, her tür toplumsal varoluş olanaksızlaşırdı. Demek ki, bütünüyle yıkıcı olan karşılıklı şiddet kısır döngüsü, yerini ayinsel, yaratıcı ve koruyucu bir şiddete bırakmaktadır.*" (205)

"*Arzu temelde taklit eder (mimetiktir), örnek aldığı bir arzuya göre biçimlenir ve o örneğin seçtiği nesneyi seçer.*" (207)

"*Taklit eğilimi, arzuyu bir başka arzunun kopyası durumuna getirmekte ve kaçınılmaz olarak rekabete yol açmaktadır. Rekabet ise arzuyu bir başkasına yönelik şiddete dönüştürmektedir.*" (239)

"*Yasakların toplumsal bir işlevi vardır: İnsan topluluklarının içinde çocukların yaşamlarını sürdürebilmesi ve kültürel kalıta uygun bir eğitim alması gibi insanın insanlığını oluşturan tüm işlevler için kesinlikle vazgeçilmez bir koşul olan o şiddetsiz ve korunmuş bölgeyi yaratmak (...) Bireysel biyolojik mekanizmanın yerini, kolektif ve kültürel bir mekanizma olan kurban sunumu almıştır. Dinin bulunmadığı toplum yoktu, çünkü din olmadan toplum olmak imkansızdır.*" (314)

"*İlkeli küçümsemek, sürüp giden ilkellikten, yani ikame kurbana karşı sonsuzca uzatılmış bir yanlış anlamadan başka bir şey değildir.*" (338)

"*Kurucu şiddet, insanların değil, kendi kendini dışarı atan, topluluk kendi başına var olsun diye çekilmeyi kabul eden kutsalın işidir.*" (386)

"*Tanrının beslenmesi savsaklanırsa, sonuçta zayıflayacaktır; ama acıkıp öfkelendiği için, eşi görülmedik bir acımasızlık ve kıyıcılıkla gelip besinini insanların içinde kendisinin araması olasılığı da vardır.*" (384)

"*Ayinlerden amaç her şeyin olduğu gibi sürmesini sağlamaktır. Bu nedenle hep o sabitleyici ve kültürel istikrar getirici modele başvurmaktadır ayinler: ikame kurbana karşı ve onun çevresinde yoğunlaşmış, oybirliğine dayalı şiddetten oluşan model."* (405)

"*Gerçekten güçlü olan ve gücü heyecan veren her sanat yapıtı, hafifçe bile olsa, şiddeti hissettirmesi ve şiddetin yapabileceklerini fark ettirmesi açısından bir kabul töreni özelliği taşır; sakınımı özendirir, kibirden vazgeçirir."* (422)

"*Baba katli ve ensest arzusu, çağımızda şiddetin, kendini açığa vurması artık daha fazla gecikemeyecek olan bir şeyi biraz daha saklamak için burnumuzun dibinde salladığı son kültürel çıngıraktır."* (452)

"*Bizim oyunlarımız, kutsal olmaktan az ya da çok çıkarılmış ayin geleneklerinden başka bir şey değildir (...) Huizinga'nın tezini tersine çevirmek gerekir: kutsalı kuşatan oyun değil, oyunu kuşatan, kutsallıktır."* (454)

"*Yorum hep yanılıyor. Sonsuz zamanın içindeyken her an hakikati kavradığına inandığında, yanılıyor. Sonsuz zamanın içinde yer aldığını söylemek için sonunda hakikatten vazgeçtiğini söylediğinde yine yanılıyor. Yorum, yerine getirdiği ayin işlevini en sonunda hissedecek olursa, işlevin günışığına çıkmış olması yerine getirilemeyeceği anlamına gelecektir aynı zamanda. Çevremizde bu durumu gösteren işaretler çoğalıyor."* (465)

"*Kutsaldan diğer toplumların tümünden daha çok, kurucu şiddeti 'unutacak' ve tümüyle gözden yitirecek ölçüde çıktıktan sonra yeniden bulacağız o şiddeti; temel şiddet, yalnızca tarih düzleminde değil, bilgi düzleminde de göz alıcı bir biçimde yeniden üstümüze geliyor."* (467)

(2000-2005)

*****

Girard, Rene; Günah Keçisi (The Scapegoat, 1982)**, Çev. Işık Ergüden,**
Kanat Yayınları, Birinci basım, 2005, İstanbul, 288 s.

Şiddet ve Kutsal'ı (1972) tümleyen Girard çalışması, Hristiyan söylemin insanlığın şiddeti aşmasındaki önemli yerini vurguluyor. İsa kurban olmayı herkes için son kez seçerek, kurbanın gerekmediği bir dünyayı imledi. Beklentiyi kırdı. Günümüz insanı bu dili *Kutsal Metinlere* karşın bazen yakalayabilirse belki bir umut var.

(2006)

*****

Girard, Rene; Kültürün Kökenleri (2004), Söy. Pierpaolo Antonella/ Joae Cezar de Castro Rocha, Çev. Kükremin Yaman Dost Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2010, Ankara, 188s.

Girard beni hep ilgilendirmiş ama yeterince doyuramamış biri. Anladığımca batı düşünce yaşamında da uzun süredir tartışılıyor. Özellikle son çalışmalarında ana tezinin genelleştirilmesinden kökenlenen en zayıf halkası son kurban (İsa) bağlantısıyla bence de (Regis Debray haklı sanki) daha zayıfladı. Bu sıçrama için yeterli dayanak, olgu, kanıt yok ve evrim, toplumbilim yasalarına uygun, gerçekçi tez yanlış bir taçla taçlanarak kendisini hiçliyor. Üstelik ben buralı bir okur olarak aslında yatkınım İsa'nın tüm insanlık adına son kurban olduğu düşüncesine… Büyük bir düşünce ve yazın çizgisi (Dostoyevski'yi, Tolstoy'u düşünmek yeter) buradan gelmiyor mu kaç yüzyıldır?

İlk toplumun (kültürün) doğuşunda ötekinin arzusu, buna bağlı kaçınılmaz yarışma ve yarışmanın çılgınlık düzeyinde kıyıma dönüşmesi (linç) ve günahla, kurbanla gelen yatışma, kurtuluş tezi gerçekten birçok ritüel, mitle (düz ya da tersinden) ortak insanlık anlatısında, dilinde hep yankılanmıştır. Düşlerimiz, umutlarımız, kaynaklarımız bu kök toplum(sal)-itkiyle açıklanabilir ya da Girard'dan ayrı olarak bu da zorunlu bir açıklama olarak diğerlerinin yanında yer alabilir. Çünkü bu örneğin (model) toplum ve birey yapılarımızın önemli bir bölümünü yönettiğini, gidimlediğini gözlemliyor, ben de sezgiliyorum. Yine de bu açıklamanın içine yerleştirilmesi gereken daha geniş bir açıklama gereksinimini hep duydum Girard okurken ve beni üzen durum, bu açıklamanın da aslında çok daha önceden yapılageldiği. Neden daha azıyla (Girard) yetinelim, daha kapsamlı açıklama yerine.

Örneğin mitolojilerin gerçeği, kanlı kıyımı çarpıtma kurgularına dönüştükleri düşüncesini de birçok açıdan anlamlı buluyorum yazarın. Ama bu çözümlemeden çıkabilecek tek sonuç Girard'ınki olabilir mi? Hele tarihi (kültürü) İsa'nın evrensel son kurbanlığıyla sonlandıran tezi bana biraz Fukuyama'yı anımsatıyor. Gerçi yazarımız 20.yüzyılı ve dehşetini görmezlikten gelmiyor ama en azından İsa'nın ölümünden sonra kurbanla kurtuluş tezini kimse bir açıklama olarak öneremez, demeye getiriyor. İnsanoğlunun artık iki bin yıldır özürü yok. "*İlk taşı içinizdeki en günahsız olan atsın."* Burası işte en zayıf halka bana kalırsa. Çünkü Girard'dan ayrı olarak ben, ritüelin her zaman aynı somutluk ve örnek üzerinden işleyeceğini düşünmüyorum ve üstelik bu bence ana tezin kendine darbe vuruyor. Aslında düşünürün kendini biçim ve somutlaşma konusunda özgür kılması (serbest bırakması) iyi olurdu. Bundan Hristiyanlık kazançlı çıkmazdı belki ama…

"*İsa'nın çarmıha gerilmesiyle ilgili dört anlatının tam anlamıyla bilimsel bir değeri vardır., bu konuda ısrar ediyorum, yalnızca gerçeği söyledikleri için değil, bize mitolojinin çözülmemiş gizemini çözmeyi öğrettikleri için de. Bana göre, yapıtımın gerçe keşfi de işte buradadır: Mitik yalanın İncil tarafından düzeltilmesi."* (180)

Yazarla söyleşi niteliğinde kitapta soruyu soranların donanımı ve hazırlık düzeyinden büyülendim. Soru bazen yanıttan daha yetkin ve Girard elbette zaman zaman bir katılık içinde bu soruları doğru algılayıp yanıtını ezilmeden verebiliyor. Bunlar da hoş şeyler…

(2012)

ANDRE COMTE-SPONVILLE (1952, Fransa**)**
JEAN DELUMEAU (1923, Fransa**)**
ARLETTE FARGE (1941, Fransa**)**

Comte-Sponville, Andre/Delameau, Jean/Farge, Arlette; Mutluluğun En Güzel Tarihi (La plus belle histoire du bonheur**, 2004), Çev. Saadet Özen,**
Türkiye İş Bankası Yayınları, Birinci basım, 2005, İstanbul, 135 s.

Mutluluk kavramına felsefe, din (Hristiyanlık) ve aydınlanma geleneği açısından bakış, bir söyleşi kitabı.

(2006)

PAUL HÜHNERFELD (1926-1960, Almanya**)**

Hühnerfeld, Paul; Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman (1830**), Çev. Doğan Özlem,**
Paradigma Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2002, İstanbul, 119 s.

Heidegger hakkında ilk (erken) bir derli toplu çalışma, yakın tarihin sert eleştirelliğini de taşıyor (haklı olarak). Safranski'nin görkemli ve 2000'li yıllara ait kapsamlı, doyurucu çalışmasından sonra okumama karşın büyük zevk aldığımı belirtmeliyim.

Heidegger'e iyi bir başlangıç noktası gibi geldi bana, Almancası ***In Sachen Heidegger*** olan çalışma. *Frankfurter Allgemeine*, bilmiyorum ne zaman ama 'benzersiz bir yapıt' olduğunu söylüyor girişte.

Hühnerfeld daha başta, çalışmanın '*erken*' olduğunu, çünkü '*kişiliği çevresindeki mitik sisin henüz dağılmadığını'* belirtiyor.

Yazara göre, Heidegger'in en büyük hizmeti, insanın yaşamı ile eyleminin ayrılmazlığından yola çıkması. İroni de buradadır. Çünkü Heidegger kendisi ya da bir başka filozof için böyle bir kabüle hiç de dayanmaz. Başyapıtı ***Varlık ve Zaman***'da insanın (Dasein), kendi oluşmuşluğunu ve olgusallığını ayraç içine almasının olanaksızlığını yazmıştır. İnsan dünyaya atılmış (geworfen) olduğundan, zaten kendisini şu ya da bu biçimde hep '*bir şeylerle heyecansal bir ilişki içinde (gestimmter)'* bulur. Yapıp ettiği, düşündüğü, bildiği her şey, 'dünyada-olma'nın (in-der-Welt-sein) damgasını baştan yer. Dasein (insan) daima bir çevre (Umwelt) içindedir. Dasein'ın tüm yapısı bir 'kaygı yapısı'dır (Sorgenstruktur). Bundan, insan metafiziksel anlamda yalıtık bir uzam içinde kendini göremez. O dolu bir dünyada, doluluğa hep tavır alarak yaşar. Kendisiyle dünyayı ayıramaz. Kendi hakkında ilk tepki, kaçınılmaz olarak varolan bir heyecanın (Stimmung), bir tarihsel durumun (Situation) güdümündedir. Belli bir görme tarzına zaten batmış, gömülmüştür. Dasein, işte bu nedenle '*daima bir şeye yönlenmiş'* durumdadır. Ontolojide bir uzam içerisinde bulunma (Befindlichkeit) olarak tanımlanan şey, gerçekte yaşanan bir şeydir: uzamla heyecansal olarak birlikte olma, yani insanın kendisine göre onunla bütünleşme durumu (Gestimmtheit).

İnsan dünya karşısında bir tavır alır (sich vorweg), onu değişik biçimlerde duyumsayıp yaşar (schon sein in), dünya hakkında değişik kanılar edinir (sein bei). Ve insanın da ne olduğu, dünyayı kavramanın bu ilksel edimlerine bağlıdır. Tek insanın yaşamından bağımsız hiçbir eylem ve yapıt yoktur. Ve başkaların eylem ve yapıtlarının etkide bulunmadığı hiçbir yaşam da yoktur.

Bütün bu açıklamayı Hühnerfeld, Heidegger'in düşüncesini anlamanın onun yaşamını anlamakla ne denli doğrudan ilişkili olduğunu göstermek için yapar. Anlaşılmalıdır ki, Hühnerfeld Heidegger'in Nazi bağlantısını affedememektedir.

Heidegger'in kendi söylemi, açık ve popülist değildi. *'Açıkca görülüyor ki, Heidegger'in akılsallığa ve akılcılığa duyduğu kin, birincildir.' (13)* Üstelik Alman Felsefesi söz konusu olduğunda bu yeni bir şey de değildir. Heidegger belki akıl ve kan bağının yer değiştirmesi düşüncesine katılmazdı ama "***Düşünme, varlığın özü üzerine, kökünde heyecansal olan ona katılma kararlılığıdır,"***demiştir.

'*Akla karşı kuşku, kafa karıştırıcı sorular ortaya atma merakı, münzevilik. Bunlar Alman ökesinin (deha)üç kategorisidir.' (14)*

İlk derin etkilerini Aristoteles uzmanı Brentano'dan alır Heidegger. Psikolojizm'e (dolayısıyla Kantçılığa) amansız bir savaş açmış Brentano, Heidegger'ce sonraları psikolojizmle suçlansa da, onun teolojiden felsefeye geçişinde önemli rol oynamıştır.

Hühnerfeld'in bu küçük oylumlu çalışmasının belki en güzel bölümleri burada belirir. Heidegger'in doğup büyüdüğü coğrafyanın (Bavyera Messkirch) Katolik Alemanları ile Protestan Suebyalıları özgün karakterleri olan iki halk olup, her iki halkın da kötümser ve iyimser özellikleri Heidegger'in kişiliğini ortaya çıkarır. '*Ökeliğinin yüksekliğine pek denk düşen Sueb kimliği yanında, Heidegger'de Alemanın melankolisi de vardır.' (21)* Zarafet, sevimlilik, huzur onun portresinde yer almaz, sevimsiz, kibirli, somurtkandır. Ama bu dış görünüş bir yanıltmacadır. İyi de kimi yanıltıyor: kendini mi, kendisine bağlananları mı, yoksa her ikisini de mi?

Birinci savaşta Alman Devleti büyük bir darbe yemiştir. Üniversiteler, Alman ulusunun yaşamına Napoleon Savaşından sonra, 19. yüzyılın başında girdi. Ama yüzyılın ortalarına doğru iyice gericileşti. Yaygın ve egemen idealistromantik anlayışa, içten içe duyulan öfke artıyordu. Savaştan sonra soru şuydu: Felsefe bir kez daha (tıpkı 1813'te olduğu gibi) vatanı kurtaramaz mıydı?

Yapıtlarıyla, tinbilimlerini doğa bilimleri önünde gelecek bir çöküşten kurtaran Dilthey, akademik çevrede en önemli yaşama felsefesini temsil ediyordu. '*Yaşamanın rasyonel yoldan temellendirilemeyeceği'* ni, doğa bilimlerinin, yalnızca duyum ve algıyı öne çıkararak 'deneyim'i , dolayısıyla 'gerçeklik'i tahrif ettiğini ileri sürer. '*Birinci Dünya savaşı bittiği sırada Heidegger'in önünde felsefi bilgiyi korumaya ve genellikle felsefeyi kurtarmaya yönelik bir misyon duruyordu.' (33)*

Heidegger iki savaşa da katılmamış, ama genç ve çok yetenekli felsefe profesörü Emile lask, Heidelberg'de felsefe fakültesinde kadrosuzluktan cepheye gitmiş, 1915 yılında cephede ölmüştür. Doçentlik tezinde Heidegger, 'uzaktaki asker mezarı' sözünü kullanır Lask'ı da kastederek. Bu onun halk kurnazı yanına işaret ediyor olabilir.

Heinrich Rickert de, Dilthey gibi felsefgenin bilgi nesnesiyle değil, bizzat özneyle, ama yalnızca bilgi öznesiyle de değil, değer varlığı olarak bir değere yönelen özneyle ilgilenmesini istiyordu. Onun 'bir şeye yönelen özne' düşüncesi, Husserl'in fenomenolojisine giden yolu açmıştı. Hep karşı karşıya konan değer ve gerçeklik, böyle bir metafiziksel varlık tasarımı altında bir araya getirilebilirdi. Rickert'in etkisinin büyüklüğü daha çok kişiliğinden kaynaklanıyordu. Heidegger de ondan etkilenmiştir.

Rickert'den devraldığı Freiburg kürsüsünü, 1928'de Heidegger7e bırakan Husserl, '***Mantıksal Araştırmalar***'ın (1900-01) büyük düşünürü, Brentano ve rickert gibi, felsefenin kurtuluşunu epistemolojik bir refleksiyon içinde özneye yönelmekte buluyordu. Fenomenolojisinin özünü iki düşünsel adım belirler: 1) Deneyim dünyasının ayraca alınması (indirgeme), 2) Bilincin ayraca alınması. Böylece geriye bilincin türlü edimlerinin '*salt öz*'ü kalır. Fenomenolojinin görevi, salt öz durumundaki bu bilinç edimlerinin çözümlemesidir. *'Fenomenoloji,,şeylerin kendilerinin, bunların ontolojik varoluşlarının üzerinden geçilerek paranteze alındığı yerde, bir "**evrensel refleksiyon tarzı**"dır. Varoluş sorunu, bilmeyi zedeler; o halde tam da bu yüzden o sorun değildir.' (42)*

Heidegger'in doçentlik tezi Duns Scotus üzerineydi. 1920'de ilk öğrencileri çevresine toplanıyordu. Dönem Spengler ve kierkegaard'ın etkili olduğu bir dönemdi. ***Batının Çöküşü*** (Spengler, 1918), birçok Almanı yüreğinden kavramıştı. Batının çöküşü, Almanya'nın çöküşüyle aynı şey değil miydi? Oysa onun yapıtında '*19.yüzyılın biyolojizmi, metafiziksel süslerle bezenmiş bir tutuculukla birleşir.'(44)* Ama tavrı için tepkici denemez. Spengler, insanların işlerine nasıl geliyorsa öyle okundu. '*Heidegger de kuşkusuz, modern yaşam karşısında gittikçe artan bu horgörüye katılıyordu*.'(45) Barbar taşralılık ruhundan etkilenmediği söylenebilir mi?

Öte yandan esen bir teolog fırtınası (Karl Barth) çok ciddiye alındı. Bir kriz kuramı, teolojik sisteme cepheden saldırdı.

Tarihsel bağlam Heidegger'in önüne bu ruhla geliyordu. Onun '*ben buyum*'u kültüre karşı derinliğine bir horgörüden açıkca besleniyordu. Ernst Cassirer'e ise Heidegger'in karşısında yalnızca susmak kalırdı bu koşullarda.

En eski Alman Üniversitelerinden Marburg'a geçtiğinde burada doruktaki ad Nicolai Hartmann'dı. Kant'tan koparak '*Yeni Ontoloji*'yi geliştirdi. Artık Heidegger 'varoluşsal giysi' içerisindeydi (Alman ulusal giyiminin bir örneği). Gadamer'in bir radyo konuşmasında Heidegger için söylediği söz şöyleydi: Geleneksel felsefeyi özümsemiş filozof ve yaşam hakkında önemli şeyler söyleyen bilge.

Varlık ve Zaman'ın birinci cildi, ilk kez Husserl'in yayımladığı '***Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı'*** nın VIII. Cildinde yayımlandı. *'Bu eserin esas konusu (bugünlerde [1959] sık sık öyle olmadığı ne kadar söylenirse söylensin), insan ve insan yaşamıdır. Araştırma konusu, insanın Varlık ve Zaman'la nasıl bir ilişki içinde bulunduğudur. Sonucu önceden bildirelim: Heidegger, insanı, Varlık'a atılmış, Varlıka terk edilmiş insan olarak tanımlar. İnsan Hiç (Nicht) içine düşmüş bir Nelik'tir (Wesen) ve bunu kendisi seçmemiştir.' (60)*

Heidegger'e göre, Batı metafiziği ve felsefesi, hâlâ 'Varlık' hakkında bir bilgiye sahip olduğuna inanıyordu. Üzerine konuşmaya başladığında ise, bildiğini sandığı varlık elinden kayıp gidiyordu. Heidegger içinse önemli olan, Varolan'ın Varlık'la ilişkisini açıklamak. Kant'ta olduğu gibi görünüş (fenomen) ile kendinde şey (numen, ding an sich) ilişkisi mi, yoksa Plotinos'ta olduğu gibi Varolan, Varlık'ın aşağıya doğru ışımasının (emanation) bir sonucu mu? Varolan nereden çıkar? Varlık'tan mı? Varlık-Olmayan'dan mı? Heidegger'in açıklaması: '*Varolan, insana sadece Varlık'ın ışığı sayesinde görünür. Varlık'ın Varolan içinde "ne'leştiği"(west) ve onu görünür kıldığı kadarıyla. Fakat Varlık Varolan'ı görünür kılmakla, kendisini, Varolan içinde "saklayarak geri çeker" (62)*

İnsan, Da-sein olarak (Varoluş, Dünyada-olan) kavranır. Bu 'Dasein'a, kendi Varlık'ı içinde bizzat bu Varlık çevresinde Varolan olarak 'ontik' yönden işaret edilir. İnsan (Dasein) öyledir ki, yapısı gereği Varlık'ın ne olduğunu sorabilir. Heidegger'in kendisinin ve yapıtının varlığı, bunun açık kanıtıdır. Bu nedenle, insan, 'Varolana

atılmışlığı'nı ayrımsayan ve bunu sorgulayan bir konuma sahiptir. Dasein (insan) Ekzistens (Varoluş) olarak yaşama imkanına sahiptir. Yani 'Dünyada-olma'nın (in-Der-Welt-Sein) dışına çıkabilir, Varlık'a yönelebilir. Bu dışarıya doğru çıkış, Kaygı (Sorge) adı altında deneyimlenir. Kaygı, egzistens olarak insanın yaşadığı psişe değildir, tersine egzistens olma halidir. '*Kaygı olarak insan, boş uzamda bulunmayan bir Nelik (Wesen), kendisini daima bir dünya içinde bulan (inder-Welt-sein) Varolan'dır. Onu hayvandan ayıran da budur. Dünya hiç de yalıtık bir özneye sonradan karşısında bulduğu bir şey, bir Karşıda-Duran (Gegenstand), bir nesne olarak açılmış değildir. Epistemolojik özne-nesne ayırımı sahte bir ayırımdır. Çünkü zaten dasein, daima Dünya-İçinde-Olmaklık (Innerweltlichkeit) halini ifade eder.' (64)*

Modern doğa bilimi bayılır nesne-özne ikilemine… Kant'ın aşkın (transandantal) metafiziğinde Achilleus topuğu, 'kendinde şey'in öznenin önüne çıkma, tahrik etme niteliği. Jacobi, Hemsterhuis'in etkisiyle, 'yaşama duygusu' kavramını 'bir şeyi neden bildiğimiz' sorusuna yanıt olarak geliştirir: '*romantik bir pathos, bir heyecan, gerçeklikle kökeninde ve doğrudan bir bütünleşme, bir uyum*.' (Heyecansal olarak katılma; gestimmt, gestimmter, Gestimmheit). Dünya zaten hep 'tandanslı' bir dünyadır. Dilthey bu sorgulamayı daha da geliştirir. Yaşambağı (Lebenszug) kategorisini ortaya atarken, aynı yapay ayrımı (özne-nesne) aşmaya çalışır. Heidegger tüm bu geleneğe konu bağlamında bağlıdır (Özgül terminolojisi bunu görünmez kılsa da).

Kaygının üç yapısal yönü vardır.1)Dünyayı Önünde Bulma (sich vorweg), 2)Henüz İçinde Olma (schon sein in), 3) Çevresinde Olma (sein bei). Dünyayı önünde bulan ve 'olduğu şey' olacak olan Egzistens'dir. *Yaşam kendisini, yapabilme olarak, imkan olarak açar.' (67)* Kierkegaard etkisi burada çok belirgindir. Henüz İçinde Olma, insanın dünyanın içinde ve dünyayla birlikte ilişkisel ve heyecansal konumunu ifade eder (Bulunmaklık-Befindlichkeit).: Bizzat dünya içinde ve dünyayla birlikte yaşanan bir heyecan (Stimmung). Nötr bir dünya epistemolojizmin yanılgısıdır. (Dilthey'in Yaşambağı kategorisini karşılar). Fark, Heidegger'de insanın 'kötü mizaçlı' yorumundadır. Dünya hiç de en iyisi değildir ve Temel Heyecanların (Grundstimmungen) çoğu, Varlık'ı unutmaktan sorumludur. Varlık'a Dönüş'ü (Kehre) olanaklı kılan tek bir temel heyecan bulur Heidegger: Korku (Angst). Korkuyu, kendi ontolojisi içerisinde, Kierkegaard'ın 'düşmüş halde birlikte yaşayanların dünyası' dediği ve kısaca 'Man Alanı (herkesin herkes gibi düşünüp eylediği alan) olarak adlandırdığı dünyadan Varlık'a doğru tek çıkış yolu olarak konumlar. Korku insanı Hiç'le vis-a-vis bırakır. Man Alanı'ndan dışarı çıkılır (ex-sistere); Kierkegaardçı anlamda 'istisna', yani Ekzistens olunur.

Korku, basit ürküntü değildir. '*Ürkmek bir şeyden ve bir şey adına ile sınırlı bulunduğundan, ürken ve ürkek, kapıldığı şey tarafından hapsedilir.' (68)* Ama korku böyle bir şaşkınlığa (aklın baştan gitmesi) izin vermez. Daha çok, kendine özgü bir sessizliği getirir. Korkana bir şeyler olur. Her şey, kendimiz de, bir kayıtsızlık içine gömülürüz. Her şey yitmekle, bize yeniden geri gelir. '*İşte bizi korku'da sıkıştıran bütününde Varolan'ın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi Varolan'ın raydan çıkması esnasında kaplayan, bu 'Hiç'tir.' (69)*

'Korku, "Hiç"i açığa çıkarır.' (69) Henüz İçinde Olma içinde insanın başına gelebilecek bu yön, günlük yaşam (Umgang) içerisinde 'yoğunlaşmış şey', 'yük'tür. Bazı insanlarda bu yük asla patlamaz, onlar hiç Korku duymayacaklardır. Ama bazılarında bir kıvılcım yeterlidir, aleve dönüşür.

Kaygının üçüncü yapısal yönü Çevresinde Olma'da ortaya çıkar. Dünyayı Önünde Bulma'ya 'atılmışlık' (Geworfenheit) ve Egzistens olma karşılık gelirken

Henüz İçinde Olma'ya 'bulunmaklık', (heyecan' ve 'olgusallık (Faktizitat) karşılık gelir. Çevresinde Olma'ya ise 'düşmüşlük' uygun gelir. İnsan daima şeyler çevresinde bulunur.Günlük yaşamda 'el altında olan'la (zuhanden) meşguldür, pratikle sarılıdır. Yaşamın işlevselliği sözkonusudur. Bundan, dünya asla çıplak nesneler dünyası olmamıştır. Gereksinim duyulan ve duyulmayan şeylere göre bölünür. Demek ki insan ilk başta (ilk varoluşsal tavır) pratik/teknik bir dünyada yaşamak zorunda (El altında bulundurmaklık, Zuhandenheit=Teknik, teknoloji). Çevresinde Olmak, 'kendini evinde hissetmek', Dilthey'de yaşama dünyası, Kierkegaard'da 'Man insanı'dır.

Heidegger insanın (Dasein) üç yapısal yönünü, kendi ekstatik zamansallık'ına göre ele alır. Egzistens (dünyayı önünde bulan) geleceğe yönlenmiştir, çünkü insan kendi özgül imkanları içinde kendisini hep geleceğe doğru 'fırlatır'. '*Buna karşılık "düşmüşlük" (Gefallenheit), yani 'Çevresinde Olma', insanın özgül yaşamının tarihten ve tarihsellikten yoksun bir biçimde "bugün"e uyarlanmışlığını ifade eder. Bu pratik/teknik insanın durumudur.' (71)*

Görüldüğü üzere Heidegger'de Zamansallık (Zeitlichkeit) tamamen insana uyarlanmıştır. İnsan zamansız olamaz, ama zaman da insansız olamaz. Zamanların ekstazları sürekli birbirleriyle kesişirler. Burada Sartre, Heidegger'den ayrılır. Heidegger için insan geçmişin ekstazı içinde temellenir, o 'tarihsel varoluş'tur. Kendini ne kadar şimdiki zamanda tutsa da, ne kadar geleceğe 'fırlatsa'da, geçmiş onunla birliktedir. Olup bitmişliğinden 'Faktizitat) asla kopamaz. İnsanın yaptığı her şey, geçmişte ne olduğuna, gelecekte ne olacağına ait tasarımına ve öncelikle de şu anda ne olduğuna bağlıdır. Heidegger bu modern zaman kavramını 'insandaki biricik birlik' olarak değerlendirir. Hiçbir bitki, hayvan, hatta Tanrı bile Zamansallık'a sahip değildir. Buna karşılık, Sartre, insanın kendini Zamansallıktan çözebileceğini ve mutlak özgürlüğe ulaşabileceğini göstermeyi dener. Heidegger'de, hiçbir insan Zamansallıktan kaçamaz. Tüm bu ekstazlar, geçmiş, şimdi ve gelecek, insan Ekzistens'inin "geride bırakılamaz, ikame edilemez bir imkan"ına , ölüme doğru koşarlar. '*Kenedisini ölüme doğru "koşma" içinde kavrayan kimseye, Varolan eş düşer. O Varlık'a dönüş kararı alır. Bu Dönüş (Kehre), "ölüm içinde yaşama tavrı" olarak gerçekleşir. Ölüm Dasein'ın kendi sonuna doğru en belirgin imkanıdır. Dasein bir Varolan olarak sona erer. O geriye döner. Peki ama nereye?' (72)*

Egzistenz-Korku-Kaygı-Ölüm: insan bunlarla tutukludur, gerçek yaşamında unutmuş olsa da. '*Heidegger'in öğrettiği bu insan tasarımının, çizdiği bu insan portresinin, bir Alman insanının tasarımı ve portresi olduğu (…) Ve görülecektir ki, bu portre, yazarın inandığı gibi hiç de öyle tam anlamıyla özgün bir tasarım ve portre de değildir.' (73)* Onun insan tasarımı/portresi kendi Egzistens'inin kendisine yönelttiği bir refleksiyonun ürünüdür. Heidegger'de sum (buyum, öyleyim, varım) cogito'dan (düşünüyorum) önce gelir. İnsan rasyonel düşündüğü için değil, o olduğu için Egzistens'dir. Benim, Varım demek, derinlere inmek demek, kendi Varlık'ına yapışmış ve sıkışmış olarak derinlere inmek demek. İnsan karanlık bir ilk temele bağlıdır. Yolumuz ancak "içten" yönlenir. Bu düşüncenin kökleri Alman romantizmine(Sturm und Drang'a) kadar iner. Daha sonra doğabilimcilikin yoğun etkili olduğu dönemlere rağmen de hortlar (Örneğin, Georg Büchner'in Lenz'i). Clemenceau (Almanları sevmeyen ama iyi tanıyan) Almanların ölüme duydukları eğilime işaret etmişti. '*Ölüm ve hiç, Alman duygu ve düşüncesinin akılsal olarak tartışma konusu yapılamayan kutuplarıdır.' (75)* Sorar Hühnerfeld, yeri geldiği için: '*Bunlar nasyonal sosyalizmin 1933'de patlarcasına ortaya çıkışında hiç mi etkili olmamışlardır?' (75)*Dışavurumculuk (Alman) tam da bu anlama gelmez mi? Onlar da Heidegger gibi psikolojiye karşı tepkilidirler. Bu yüzden Thomas Mann'ı sevmezler. Gottfried benn, Georg Trakl da örnekler arasındadır. '*Bu felsefi suma (Heidegger),*

kendisinin inandığı gibi hiç de yeni bir başlangıç değildi. Tersine Alman düşüncesinde ve Alman ruhunda bulunanları bir araya toplayan bir sondu. Burada, Ölüm ve Hiç gibi iki kutuptan birbiriyle kesişen duygu ve heyecanlar felsefe dili içerisinde en son ifadelerini bulmuşlardı.' (78)

Almanya'da bir dönem Heideggerce'den söz eden skeçler olmuştur: heideggermek (heideggem). Ortega y Gasset, felsefecinin yeni bir dil yaratmaktan başka seçeneği olmadığını söyler, bizzat kendisiyle anlaşabilmek için… '*O okuyucuyu sadece Alman dilinin kaynaklarıyla doğrudan ilişkiye sokmakla kalmaz; aynı zamanda "Alman ruhu"nun kaynaklarıyla da yüzyüze getirir.' (81)* Heidegger, normal dilin 'man' alanına ait, bu alana 'düşmüş' bir dil olduğundan hareket eder, tüm bir yapı olarak dilin kendisi de 'man' alanına aittir (düşmüş). Hühnerfeld içinse Heiudegger'in dili ne tutarlı, ne de özgün bir dildir.

Romantizmin, semitizmin ve nasyonalizmin iç içe geçtiği Almanya'da '*görünen dünyanın olaylar seline karşı, "sonsuzluğun seddini" oluşturmak, onu oluşturmaya yönelmek gerekiyordu.' (91)*

1933'te başladı bu yöneliş. Heidegger Freiburg Üniversitesinde rektördü. Rektörlük konuşmasına yeni bir dönemi selamlıyordu. Bu konuşmayı dinleyen hiç kimse, Freiburg'lu düşünürün Alman faşizmine sempatisini hiç de günlük, geçici bir yanılgı olarak nitelendiremez. Konuşmanın adı: '***Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi***.' Alman Üniversitesi öğrencileri ne olmak istiyorlardı? Yazgı, bilgiden dahea güçlüdür, o 'kaderin önünde tükenir'. Bilim halkı ve devleti güçlendiren bir payandadır. Onların esenliği için vardır. İlk yükümlülük, halkla bütünleşme yükümlülüğüdür. İkincisi, ulusa saygı, üçüncüsü ise, Alman halkının tinsel misyonunu gerçekleştirme yükümlülüğü. Bu halk tinsel bir halk olmak istemektedir. Bu yükümlülüklerden çıkan üç hizmet (çalışma, askerlik, bilgi) aynı öçsüde zorunlu ve aynı düzeydedir. Bunlar Varolan içinde üç 'tehlikeli' dış görevdir. 'Varolanın üstün gücü' öyle deneyimlenir ki, halk sürekli bir tehlike içine çekilir. '*Heidegger felsefesinin özü, Varolan'dan Varlık'a gitme fikri, burada nasyonal sosyalist ideolojinin hizmetine sunulur. '(97)* Alman faşistleri Varlık'a götüren aracılar olma görevi üstlenmişlerdi.

Hühnerfeld, Nazi Dünyasıyla Heidegger'in ilişki ve öyküsünü verir izleyen sayfalarda (Akademik Führer). *'Hitler faşizmi ve Heidegger felsefesi büyük bir ortak kaynağa sahiptirler: Ondokuzuuncu yüzyılın Alman irrasyonalizmi.' (106)* Heidegger mistik geleneği taşıyan bir düşünürdür ve Plotinos'la Mester Eckhart'a çok şey borçludur. '*Heidegger için, farklı olarak, Varolanın kısıtlayıcılığından kurtuluş, Tanrıya değil Hiç'e doğru kahramanca bir sıçrayıştır. Heidegger hep bu sıçrayışı talep eder.'* (110). Aslında yolun sonuna kadar (büyük mistikler gibi) gitmemiştir. Mistik jestler yapmakta, mistiklik taslamaktadır. Hühnerfeld kitabını şöyle bitirir: '*Söylenenler olduğu gibi anlaşılmalıdır. Messkirch'li dahi, Alman dehasının birkaç tehlikeli özelliğinden söz etmek için bir vesiledir. Kendimizi eleştirme fırsatını kaçırmayalım!' (116).*

(2009)

ALASDAIR McINTRYRE (1929, İngiltere**)**

McNtryre, Alasdair; Varoluşçuluk (1966**),**
Paradigma Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 74 s.

Özet ve yoğun bir çalışma, birikim gerektiriyor, çünkü eleştirel yaklaşımı var. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre ve bayağılaştırıcılar Camus ve Marcel'den sonra, temel varoluşçu kavramlar (*Varlık ve Varoluş*, *Saçma* ve *Seçim*) özetleniyor.

(2000-2005)

BRYAN MAGEE (1930, İngiltere**)**

Magee, Bryan; Felsefenin Öyküsü. Ed. Neil Lockely, (The Story of Philosophy, 1983**), Çev. Bahadır Sina Şener,**
Dost Yayınları, Birinci basım, 2000, Ankara, 240 s., Büyük boy, Ciltli.

Nefis bir felsefe tarihi. Belki çokça yüzeysel, ama çekici...Görsel bakımdan zengin ve nitelikli baskıyla felsefeyi sevmemek olanaksız.
Yapıtın bence kurgusu da çok başarılı. Temel felsefe izlekleri seçilen felsefecilerle koşutlu bir biçimde götürülüyor. Zevkle okudum.

(2000-2005)

JACQUES DERRIDA (1930-2004, Fransa**)**

Derrida, Jacques; Marx'ın Hayaletleri (Spectres de Marx, 1993**), Çev. Alp Tümertekin,**
Ayrıntı Yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 268 s.

Derrida'nın bu zor yapıtı bir Shakespeare imgesini (*out of joint*) hep yeniden okunmasıyla ilişkilendirerek Marx'ın şimdi *güncel* ve *gerekli* olduğunu yine hep *yeniden* öne sürüyor. Bir yapıbozum örneği sunarak.

(2000-2005)

*****

Derrida, Jacques; Marx ve Mahdumları (2002**), Çev. Alp Tümertekin**
Ayrıntı yayınları, Birinci basım, 2004, İstanbul, 106 s.

Marx'ın Hayaletleri'nın yol açtığı tartışmalara Derrida'nın yanıtı olan yapıt, Derrida yaklaşımının da ister istemez kanıtına dönüşüyor. Kendini çizen ele çokça benzeyen bu metin, aslında kendi söyleyiş biçimini kabartarak ilerliyor ve sanki eleştirilere yanıt, içerik değil de, bu *biçim*'le veriliyor. Derrida'nın kendi yaklaşımıyla örtüşmesi olanaksız, yazdığı her şey yazmadıklarının kanıtı gibi durmak zorunda çünkü ve durdukça. İlk okur izlenimi sözcük oyunları olsa da, Derrida'nın metinlerini ben düşüncesinin kanıtlanma süreci gibi algılıyorum. Kendi yöntemine ilişkin yaklaşım şuradan belli: "*En azından yirmibeş yıldır kaleme aldığım tüm metinlerde olduğu gibi,* ***Marx'ın Hayaletleri****'nde de, edimsel boyutun (yalnız dar anlamıyla dil yetisinin değil, benim iz ve yazı adını verdiğim şeyin de) hesaba katılması her yerde tüm kanıtlamalarımı belirlemiş ve* ***üst-belirlemiştir****." (27)*

Birkaç sayfa sonra ekliyor:

"*Kitabımda yazdığım her şey tüm özdeşleşme süreçlerini, hatta genelde belirlenmeyi (ötekinin saptanması ya da ötekiyle ya da kendi kendimizle özdeşleşme: X kişi Y'dir, ben başkasıyım, ben benim, biz biziz, vb.) sorunlaştırmak değil mi?" (33)*

Marksgillere rağmen Marx'a sahip çıkmak gibi bir derdi olmadığını; "*Hayır, Marx'ın bir tek mirasını talep etmek bir yana, bu mirasın sadece bana düşmesini hiç talep etmiyorum*," belirtmeye özen gösteriyor Derrida. Şimdi uzun bir alıntı, çünkü burası Derrida'nın Marx'la ilişkisini gösteriyor: "*Marx'tan beri toplumsal sınıflar denilen 'şeyin' varoluşunu o zamanlar olduğu gibi bugün de ciddiye aldığım, bu 'şey'in mücadelelerin gerçekleştiği alan, yer, esas mesele, devindirici güç, vb. olduğunu, bu mücadeleleri ciddiye aldığım açıkça ortada olmalı. Ve de bir kez daha söyleyeyim ki, bu şeyin 'yararına', bu mücadeleye inanıyorum, ama bundan dolayı da, bu mücadeleye yönelik çözümlemenin ilerlemesi 'gerekliliğine' de inanıyorum. O zamanlar bana sorunlu gelen nokta, 'miras alındığı' biçimiyle toplumsal sınıf kavramının yeterince 'farklılaşmamış' bir kimliğe sahip olmasıydı. O zamanlar bana sorunlu gelen şey, yineliyorum, özellikle toplumsal bir sınıfın özdeşleşme ilkesi ve bir toplumsal sınıfın neyse o olması, türdeş, mevcut olması ve 'en son dayanak' olarak kendiyle özdeş olmasıydı. Ne var ki, toplumsal gücün belirli ölçüde türdeş olmaması, kendiyle belirli ölçüde farklılık taşıması bana bir toplumsal mücadele hareketiyle uyuşmaz gelmiyor,* ***hatta tem tersine gayet iyi uyuşur geliyor****."(55)*

Tabii Derrida'nın bu Marx okuması kanımca (benim yetersiz, yetersizliği oranında da gülünç kanımca) yanlış bir okuma. Eğer Marx'ın ya da Marksçılığın çıkış tezi, şeyin şey (kendi) olduğu ise, Marksizm kendine saldırıyor demektir. Devrim (tarih) olanaksız demektir. Marx bunu söylemiş olabilir mi ya da daha doğrusu Marksizm 'eleştirme pir aşkına' bile böyle yorumlanabilir mi? Ne olursa olsun, sonuçta, Derrida'ya göre Marksistler, *sınıflar ve sınıf mücadeleleri konusunda yeni bir kavram öne sürmemişlerdir*. Callinicos'dan daha yeni okuduğum kitap bile bunun tersini kanıtlamaya yeter oysa.

Yöntemsel açıdan bir saptama yapma gereği duyuyor yazar ve ***Marx'ın Hayaletleri***'nde başvurduğu 'hayalet' mantığının, metafizik değil, **yapıçözümsel** olduğunu belirtiyor. Böyledir ve "*Bu mantık; soyutlama, ülküselleştirme, ideolojileştirme ve fetişleştirme, deyim yerindeyse, metafizikleştirme süreçlerini ve bu süreçlerin etkilerini hesaba katmak için gereklidir."(67)*

Mesihsellik eleştirisinin dayanaklarını anlatırken de, tarih kavramıyla sorununu dile getirmiş oluyor Derrida. Bekleyişsiz bekleyiş, ufku bir bakıma olay tarafından yırtılmış bir bekleyiş (beklen*meden* beklenen), bir 'gelen'in beklenişi, bütün bunlardan başka gelecek yoktur, başa gelecek yoktur, başkaca başka yoktur: "*bu ada yaraşır olay yok, devrim yok. Adalet yok."* Yorumunu speech act theory ile tarihsel ya da zamansal varoluşun varlık-görüngübiliminin kesişme alanına bağlayan Derrida, Benjamin'den ayrı düştüğü noktayı da "***Mesihçilik olmaksızın bir Mesihsellik"*** biçiminde ifade ediyor. "*Marx da 'Marksizmin' tümü de, 'Mesih'in bir anlam taşıdığı bir kültürde ortaya çıktı ve bu kültür, 'yerel' bir kültür olarak ya da insanlık tarihinde çerçevesi kolayca belirlenebilecek bir kültür olarak kalmadı. En azından her türden siyasal sonuçlar çıkarmak üzere, bütün bu tortuyu yeniden gün ışığına çıkarmak yararlı olacaktır." (89)"Din ile iman arasındaki farkı dile getirmek için, 'Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik' deyişi de işte bu yüzden, en azından geçiçi olarak, bana uygun göründü." (90)*

Arkasından yıkıcı eleştirisi geliyor Derrida'nın:

"*İdeoloji* ***kavramı*** *nedir ki? İdeoloji alanının yıkılmazlığı nedir ki? Marx'taki bu kavramın ortaya çıkışında dinin böyle örnek, yani yeri başka bir şeyle doldurulamaz bir rol oynaması da neden?" (90) "Çünkü ideolojik görüngülerin tümü de belirli bir dinsellik içerecektir (…) Katıksız imanı dinsel belirlenimden ayırmak zordur." (91)*

"Bence, varlıkbilim bir yas çalışması (bazen başarısızlığa da melankoliye de {[Aristoteles ve Heidegger'in –ki filozofa özgü melankoliden söz eder zaten-

melankolilerinin iyi bilinen izleği] düşen) içerir, hatta bu yas çalışmasının ta ***kendisidir****, bir kusur değil aynı zamanda talihli bir duruma göre, şimdiliği içinde varolanın yokmuş gibi geldiği yerde (ayıram:* ***difference****)şimdiki zamanda varolanın dolu mevcudiyetini yeniden kurmak, kurtarmak, satın almak için bir yas çalışmasıdır.” (101)*

(2008)

MADAN SARUP (1930-1993, Hindistan**)**

Sarup, Madan; Post-yapısalcılık ve Postmodernizm (1988**), Çev. Abdülbaki Güçlü,**
Bilim ve Sanat yayınları, İkinci basım, 2004, Ankara, 278s.

Bu olağanüstü kitabın hakkını verebilir miyim bilmiyorum. Bütün öğrencilerin okuması gereken, aydınlık, saydam, pırıl pırıl bir kitap… Önemi, ele aldığı konuların anlaşılmazlık maskesini alaşağı etmesinden geliyor. Sevgiyle, yetkinlikle, bilgiyle yazıldığı belli… Ve bir başka olağanüstü yanı da, eşsiz bir çevirmenin elinde Türkçe'de soluk alıp vermesi. Abdülbaki Güçlü adını bir kenara ve belleğime yazıyorum. Bilim ve felsefe dilinin oluşturulmasında böyle insanlara gereksinim var işte. Çünkü Türkçeyi geliştiriyor bu insanlar…

Elimden geldiğince özetleyeceğim. Sarup'un hemen hemen tüm görüşlerine katılıyor, benimsiyorum. Çok öğretici bir okuma oldu benim açımdan.

Birçok konu var ki, onları artık doğru yerde, doğru ilintiler içerisinde görebiliyorum.

Madan Sarup (1930-1993) Pencap doğumlu. İngiltere'de eğitim gördü. Londra Üniversitesi Goldsmiths College'de öğretim görevlisi oldu (Eğitim Sosyolojisi). Felsefenin yaşama inmesi hareketine destek vermesi anlamlı. Marksistti. Postyapısalcı katkıyı göz ardı etmedi.

Bu kitabın özgün adı: ***An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*** (1988). Bakıma alınan Sita'ya sunulmuş. Sita kim?

Giriş

Yapısalcılık ve post-yapısalcılık ilişkisine değinen Sarup, ortak özellikleri eleştiri olan bu düşüncelerin, işe ***özne***'yle başladıklarını (***özne eleştirisi***) belirtiyor öncelikle. Descartes'la doruğa çıkarılmış özne: '*Düşünüyorum, öyleyse varım*.' Levi-Strauss, insan öznesi için '***felsefenin şımarık veleti***' deyimini kullanmış, bu çok anlamlı.

Marksçılığın yeniden okunması (örn. Althusser), yapısalcılığın geliştirilmesine ivme kazandırmıştır (70'lere değin). Althusser tarihsel öznenin altını yeterince derin

oyarken, Foucault gibi post-yapısalcılar doğrudan bireysel özneyi yapısöküme (deconstruct) uğratmışlardır. Özneye yapısöküm uygulanması demek, Foucault, Derrida vb. için bir özne kuramından yoksunluk demek aynı zamanda.

Özne'nin yanı sıra, ***tarihselcilik*** de bu yıkıcı eleştiriden payını almakta gecikmeyecektir.

Ee, arkasından anlamın yapısökümü gelir kaçınılmaz olarak. Gösterilen bastırılmış, gösteren öne çıkmıştır, yani anlatı her şey olmuştur bir bakıma.

Dördüncü eleştiri, ***felsefe eleştirisi***dir.

Yapısalcılık, doğruluğu metnin 'arkasında' ya da 'içinde' görürken, post-yapısalcılık okuyucu ile metnin karşılıklı etkileşimini üretkenlik olarak (bir tür okuma performansı) görürler. Post-yapısalcılık durağan gösterge birliğine (Saussure) son derece eleştirel bakmaktadır. Gösterilenden gösterene doğru bir odak kaymasıdır sözkonusu olan. "*Özetle, post-yapısalcılık bir metafizik eleştirisi, yani nedensellik, özdeşlik, özne ve doğruluk kavramlarının eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır." (13)*

Lacan ve Psikanaliz

Lacan'ın eşsiz başarısı görüngübilim ile yapısalcılığı kaynaştırmasındadır. Hegel ve Heidegger düşüncelerinden etkilenmiştir. Görüngübilim ısrarla özgür benlik 'özne) üzerinde dururken, yapısalcılık dilin sınırları içinde kalmayı yeğler. Lacan yapısalcılığı kullanır ama asla özneyi reddetmez. Ayrıca anlamsal bir yorumsama geleneğine de bağlıdır. Ama yorumlama edimimizde genellikle varsayımlarımızı gerçeğe dayatırız (Psikanalizde olduğu gibi).

Onun yapıtının en önemli özelliği '***biyoloji karşıtlığı***'dır. Örneğin delilik organizmacı yaklaşımlarla açıklanamaz, bir söylemdir Lacan'a göre. Yani yorumlanması gereken bir iletişim çabasıdır. Biyoloji hep insan öznesince yorumlanıp dilce kırılarak yansıtılır; öyleyse dilden önce '***beden***' diye bir şey yoktur. Geçerli alan, simgeler alanıdır.

Davranışçı (Pavlov, Skinner,vb.), Amerikan ego psikologlarını (Fromm, Horney, vb.) eleştirir. Onun nesnellik arayışı matematik ve şiirle ilgilidir daha çok. Freud'a asla dönmemiştir. Ona göre, psikanalist bilinçdışının diliyle alıştırma yapmalı, bilinçdışıyla ilişkiye geçmelidir.

Lacan'a göre, çocuk önce annesinden gerçeğe, sonra da dile döner. Ben, ilkkez ayna aşamasında ortaya çıkar. Yabancılaşma ile özne arasındaki tüm diyalektik bu aşamada canlanır. Aynada kendini tanıma üç aşamalıdır. 1) Aynada kendini yetişkinle birlikte gören çocuk iki görüntüyü karıştırır. Lacan için de Oedipus Karmaşası, doğal yaşamdan kültürel yaşama, yasaya, dile, toplumsal örgütlenmeye geçişin insanlaşma eksenini oluşturur. Çocuğun annede ilk algıladığı, onda eksik olan şeydir (phallus) ve bunu tamamlamayı arzular. Bu evrede çocuk bir özne değil; bir 'eksik'lik, bir 'hiç'tir. 2) Görüntü kavramına ulaşan çocuk aynadakinin gerçek olmadığını anlar. Baba devreye girer, çocuğu arzu nesnesinden ve fallustan yoksun bırakır. (Baba yasası.) 3) Aynadakinin yalnızca görüntüsü değil, kendininin imgesi olduğunu, Başkasının imgesinden de farklı olduğunu kavrar. Babayla özdeşleşilir. Baba fallusu anneye sunmuş, çocuk annesinde eksik olan tamamlayamayacağını kabul etmiştir. Simgesel bir iğdiş etme durumudur bu. "*Kişinin ancak tam anlamıyla kendisi olduğunda ödenebilecek bedeldir bu." (20)* Unutmamalı, Lacan için Oedipus genetik psikolojideki bir evreye denk gelmez. Özneyi, adıyla birlikte özgürleştirir. Lacan, Freud'u dilbilim ve antropolojinin sağladığı geniş çerçeve içerisinde yeniden düşünmüştür. Ama ona göre dil bilinçdışını yaratmış, yol açmış ve onun kaçınılmaz

koşulu olmuştur. Tıpkı bilinçli söylem gibi bilinçdışı söylem de, söylüyormuş gibi göründükleri şeyden başka bir şey söylerler. Dil düzenekleri (eğretileme-metaphor, düzdeğişmece-metonymy) aynen kullanılır.

Dil anlamdan bağımsızdır, çünkü söylenenden bambaşka bir şeyi anlamlarız. Gösteren özerktir.

Dilden bağımsız özne yoktur. Gündelik dilin içine gömülmüş durumdayız. Bundan kurtulamayız ve üstdil diye bir şey yoktur. Başkalarına ulaşmamızın biricik aracı dildir. Psikozlu kimse dilin ne olduğunu bilmeyen kimsedir.

Lacan'a göre, Saussure'un durağan ilişkilendirmesinin tersine, "*anlam, bir anlamlama zinciri boyunca gerçekleşen yerdeğiştirmelerin bir sonucu olarak yalnızca söylem içerisinde ortaya çıkar (…) Dilin temsili olmayan değergesi nedeniyle gösterilen her zaman için gelip geçici olacaktır." (22)* Bir gösteren her zaman başka bir göstereni gösterir. Her sözcük eğretilemedir. Gösterenden gösterilen ***kayma***'dan sözedilebilir. Hiçbir tümce tamamen doymuş değildir.

Kendimizi gördüğümüzde yalnızca bir bakış görürüz. Ne olduğumuza bir türlü yaklaşamayız bile. Buna '***düşünümün sonsuzluğu'*** denebilir. Bir ikinci Lacanik terim, ***tanı(n)manın diyalektiği***. Ne olduğumuzu başkalarının tepkilerinden çıkarırız. Bağdaşık imge olanaksızdır. Her zaman bir boşluk, bir gedik, yanlış bir tanı(n)ma olasıdır. Ayna imgesi arkadan öne doğrudur. Durağan bir ego anlayışı (Horney, Fromm) yanılsamadır. Tıpkı Sartre'da (***Varlık ve Hiçlik***) olduğu gibi: bilinç kendini kavrayamaz. Düşünüm, her zaman özneyi nesneleştirir. Lacan'a göre, özniteliklerimizden (attribute) herhangi biri değiliz. Temelden bir doğru olanaksızdır. Tasarımı dışında özne yoktur ama, hiçbir tasarım da bizi bütünüyle kuşatamaz. Kendi kendim için bir serüvenim. Hiçbir betim yetmez. Kimlik başkasının tanımasına bağlıdır (Efendi/Köle; Hegel). *"Lacan hiçbir zaman başkasının bilincine tam anlamıyla giremeyeceğimizden, öznelerarasılığın (intersubjectivity) da asla tamamen edinilemeyeceğini öne sürer. Karşılıklı tam bir anlama kısmen de olsa olanaklı değildir." (27)* Bu durum sevgiyi araçsallaştırır. Kişi özne olduğu sürece başkası nesnedir (Bkz. Sartre.) Bu varlıkbilgisine taşır bizi. "*Bütünlüğe hepimizin ihtiyacı var, hepimiz bir birlik durumunu özlüyoruz; ama tamlığa ya da doluluğa (plenitude) erişmek manatıksal olarak bir olanaksızlıktır." (27)*

Freud'a göre ego, anne baba (aile özyapıları) ile biçimlenir. Freud ego'nun bir yanılsama olduğunu asla söylemez. Oysa Lacan, tersine özdeşleşmenin bizi kendimizden uzaklaştırdığı kanısındadır. Ona göre Freud toplumsal boyutu ıskalar. Çünkü ta başından itibaren özne-özne ilişkisi işin içindedir.

Freud'a göre psikanaliz, ego uyumuna dürtüyü de katarak kaynaştırır (sağaltım). Bilinçdışının korkutucu bir yüzü vardır onda. Oysa Lacan'da bilinçdışı, doğruluk ve sahicilik yuvasıdır. Buna karşın bilinçdışı bilgi nesnesi olamayacak, ego ise kendisini hep yansıtacağından kendini ayrımsayamayacaktır. Bilinçdışı tözel (Freud'da olduğu gibi) bir kavram değildir, doğuştan, içgüdüsel olamaz. Yaptığımız her şeye içkindir (örtük). Ama ne zaman onu kavramaya kalksak, elimizden kayar gider (yitiririz). Bu onu bilmeye çalışmanın önemsiz olduğunu kanıtlamaz.

Freud'da süreç şöyle işler., doyum nesnesi yadsındığında yaşam zorlaşır, gerçekle bağımız kopar, sanrılarımız artar. Bilinçdışı birincil süreç (usdışı) baskındır. Ama çok geçmeden, Gerçeklik ilkesi devreye girer. Ego devrededir (İkincil süreç) artık. Lacan bunu eleştirir. İkincil süreç (ussal düşünce) Freud'un düşündüğünden çok daha birincildir. Örneğin, düş yalnızca resimli bir tasarım değildir. İmgesellik öne çıksa da, '*her düş gerçek bir metin*'dir.

Freud'un tersine Lacan'da doğuştan gelen bir insan doğası yoktur. Doğa, orada duran, dışarıdaki gerçektir, kendisi olarak kavranamaz (Kant). Çünkü dille

dolayımlanır. Trajedimiz kültürel boyutla ilgili olmayıp (Freud) sonsuza değin sürecek olan bütünlükten yoksun olmamızla ilgilidir.

Freud'da Oedipus'un çalışması: 1) Oral dönemde, bebek cinselliğinde ayrışmamış, istek dolu düşlemler sözkonusudur. 2)Anal/Sadist dönemde boyun eğme ve hükmetme birlikte işler. 3)Fallik dönemde, çocuk alttan alta anneyi ister, iğdiş edilme tedirginliği yaşar, korku geliştirir (Babadan duyulan korkunun içe yansıtılması). Lacan'sa 'Babanın Adı' anlayışını dilin kütüğüne işler. Bu, 'Yasa'dır. Soyad çocuğa aktarılarak kimliksizlik giderilir. Freud'un Oedipal aşamaları Lacan'la birlikte simgesel düzeye taşınır. Artık ***penis*** değil, ***fallus***'tur sözkonusu olan.

Penis cinsiyetçi bir içerik taşır ama, fallus iki cins için de iktidar simgeler. Bütün düşlemlerimiz, hangi cinsiyeti taşıyor olursak olalım, bütünlüğe erişme arzumuzun simgesel bir tasarımıdır. Kendi ya da başkalarının fallusuna sahip olsaydık bütünselliğe ulaşmış sayabilirdik kendimizi. Eğilimimiz budur. *"Başka türlü söylersek, fallus Başkası ile eksiksiz bir birleşmeye duyduğumuz temeldeki arzunun bir gösterenidir. Fallus doluluğu imler; yokluğunu çektiğimiz bütünlüğün gösterenidir o." (31)*

Freud için ussal söylem olanaklıdır. Lacan içinse bilinçdışını söylem oluşturur. Bu nedenle dil ile arzu birbiriyle yakından ilintilidir. Lacanik arzu, cinsel güçten çok bütünleşme dönük varlıkbilgisel bir çabadır. "*Arzu olmasını istediğimizin düzdeğişmece yoluyla adlandırılmasıdır*."(31, Lacan)

Kendilik bilinci biyolojik kendiliğin dışında gelişir. Bu organik bir eksikliğe konu olmadan olanaklı olmaz. Eksiklik bir şeyin ihtiyacını duyan bir varlık olarak kendimizin farkına varmamızı sağlar. Eksiği gidermek için nesneye yönelişimiz arzudur. Belli bir şeyi değil, başkasının arzusunu arzuladığımızda insan oluruz. Her arzu yadsınabilir ve yine de yaşamını sürdürür (Hegel).

Lacan'ın arzusu Hegel kaynaklıdır. Hegel7e göre, kişi daldığı şeyce **emilir**. Bu başkalık, **Arzu**'dur. Deneyimlenen arzuyla birlikte bilince çıkarılan arzu (öteki) kendinin bilincini doğurur. Birey arzusunu dışavurmak için **Ben** sözcüğünü kullanır. Arzuyla kaygılanan birey, eyler (eyleme yönelir.) Eylem arzuyu doyurmaya çalışır, bunu 'olumsuzlama' yoluyla yapar, yani arzulanan nesneyi yok ederek ya da dönüştürerek. Tüm eylemler birer **değilleyici**'dir. Gerçek içselleştirilir, özümsenir, ben yapılır. *"Arzulayan 'Ben', arzulanan 'Ben olmayan'ı yok etme, dönüştürüp kendine benzetme yoluyla Arzu'yu doyuran olumsuzlayıcı bir eylemle gerçek bir olumlu içerik kazanan bir boşluktur." (33)* Arzu boşluğun su yüzüne çıkması ya da yokluğun buradalığı. "*Arzu her zaman başka bir arzuya, başka bir açgözlü boşluğa, hep başka bir 'Ben'e yönelir. Arzu, yalnızca başka bir bedeni arzulamakla yetinmiyor, aynı zamanda o başkasının arzusunu da arzuluyorsa insancadır.' (33)* Bu evrensel ölçekte yaşam ile ölüm arasındaki kavgadan ibarettir. Yaşam yeglenir her zaman ve hasımlardan biri diğerini kabullenir. Kendisi tanımasa da Efendi ötekidir. Efendi çelişir. Efendisi için çalışan köle kendisini dönüştürür. Özgürlük alanı açar. Dolayısıyla gelecek ve tarih, Efendinin değil Kölenin olacaktır. Köle dünyayı değiştirirken kendini de değiştirir. İnsan ya Efendi ya Köledir, ama doğuştan Efendi ya da köle değildir. Tıpkı bütünlüğün kendisi gibi, özdeşlik ve olumsuzlama da yalnızca bir ve aynı varlığın bütünleyici görünümleridir.

Tikellik bireysel eyleme karşılık gelir. Tümellikse toplumsal yanına. *"Ancak toplum içerisinde, insanın tikelliğinin tümel bir biçimde tanınmasıyla bireysellik kendini gerçekleştirip açığa vurur."* (36) Hegel'e göre, tarih, kendi tikellikleri içerisinde tikel, bireysel, kişisel değerlerin her birinin tümüyle tanınmasıyla, devlet ve toplumun biçimlenmesiyle gelişecektir.

Lacan Hegel'i nasıl yorumlar? İstek, her zaman kendine özgü biyolojik bir değer taşısa da, arzu asla istek ile eşdeğer tutulamaz. İhtiyaç, istek, arzu… bu üç kategori birbiriyle nasıl ilişkilidir? İstek arzuyu ortaya çıkaran bir aracıdır, ama bunu her zaman dolaylı olarak yapar. Arzu gerçekte Başkası'nı arzulamaktır, ancak bu iyi yorumlanmalıdır. "*Başkalarının bizi biricik tikelliğimizden dolayı sevdiğinden asla emin olamayız." (38)* Lacan'ın özne kuramında, öykü doğumla başlar, bedenin bölgeselleştirilmesi aracılığıyla ayna aşaması gelir, en sonunda dile ve Oedipus Komplaksi'ne ulaşılır. Bu anlatının her bir aşaması bir biçimde 'ben'in yitirmesi' ya da 'ben'in yoksunluğu' doğrultusunda kavranır.

Sevgi bizim ilk doğamızı (çift cinslilik, cenin)yeniden bütünler, iki ayrı varlığı birleştirir. Bu doğumdan önceki ilk cinsellik belirtisine kadar olan bütünlüğün yitirilişidir.

Özne ikinci kez, doğumdan hemen sonra yitirir, ama belli bir dilin kazanılmasını da önceler. Oedipus Kompleksi öncesinde bölgeselleştirme, denilen şey. Çocuk doğumdan sonra kendisiyle annesini ayırmaz. Libido yerleşik, önceden belirli yolları izlemek zorunda bırakılır. Özne kendi libido akışıyla doğal bağlantısını yitirir, kültürün 'ayıp ekonomisi'nin baskısı karşısında yenik düşer.

Özdeşlik ve ikilikçe bastırılmış özne, imgeyi kavrar. Simgesel düzenden öncedir bu. Ayna aşaması. (18 ay-6 yaş arası). Özne kendisini (Başkası olarak Kendisini) ve Başkasını kavramaya başlar. Bu yabancılaşma anıdır aslında, yanlış tanımadır. Özne bir karmaşa içindedir. Aynadaki imgesiyle buluşur (Da:geldi), ondan nefret eder (Fort:gitti). Karmaşa, gitgel Dil'le sona erer. Dürtülerle ilgili bu eksiksiz kopuşu '**aphanisis**' olarak adlandırır Lacan, yani '**hazyitimi**'.

Öznenin simgesel bir düzen içinde ortaya çıkışı ve arzunun törenle işe başlamasıyla birlikte bilinçdışı da oluşmaya başlar. Arzu ideal tasarımlara yönelmiştir, ama onlara ulaşmayı beceremez. 'Hep başkalarının sevgisi beklenecektir.' Öyleyse, temelde Arzu narsist bir edimdir. "*Nesneye duyulan sevgi, yitirilen tamlığı sürekli araştırmaktan öte bir şey değildir."(41)* Oedipus dilsel bir konu olarak kavramlaştırılır. Örneğin, ensest tabusu, baba, anne gibi dilsel kategorilere başvurulmadan anlatılamaz. Anne, baba gösterenleri öznenin tarihi içinde geniş simgesel alanları düzenleyerek, Babanın adı diye adlandırılıp tek bir bütün olarak tanımlanır. Freud'unkinden farklı bir cinsel farklılaşma açımlamasıdır bu. Penis yerini fallus'a bırakmıştır. Fallus, yoksunluğun karşıtıı olan tüm değerleri göstermek için kullanılır. Bu noktada fallus ikili bir anlam edinir: bir yandan öznenin oluşumunda bundan ayrı düşene işaret ederken, öte yandan kültürel temsilin işareti olur. Hem yitirilen, hem kazanılanın gösterenidir.

Öznenin kendi kimliğini bulduğu söylem her zaman Başkalarının söylemidir. Simgesel bir düzendir bu söylem. Önemli bir bölümü cinsel ayrım tarafından yönlendirilir, bu da günlük edimlerimizde fallusmerkezli (phallocentricity) bir bilinç taşımamıza önayak olur.

Öznelik bir öz değil, ilişkiler kümesidir kolayca anlaşılacağı üzere. Öznellik, bir anlamlama dizgesine etkinlik kazandırmakla oluşur. "*Öyleyse söylem, özneyi üreten, varolan kurulu düzeni koruyan bir aracıdır." (42)*

Oedipus, çocuğun simgesel dünyaya girişinin habercisi. "*Dilin yasaları ve toplum; çocuğun, babanın adını ve onun 'hayır' yanıtlarını ister istemez kabullendiği bir yuvada oturması anlamına gelir."(44)* Lacancı simgesel düzen tasarımı, libido çözümlemesi ile dilsel kategoriler arasında bir karşılıklı geçişler yaratabilme denemesidir. Bir kavramsal çerçeve, kodlamayı aşan bir şema yaratılabilir böylelikle.

Özne dille belirlenir, bilinçdışı Başkası'nın söylemidir. Geleneksel bakış açılarına oldukça ters düşen bir yargıdır bu. Yani dili bilinçle özdeşleştiren yaklaşımlara.

Lacan yaklaşımı Levi-Strauss'un tüm toplumların temelini oluşturduğunu düşündüğü 'ensest' tabusuyla yakından ilgilidir. Onun bu savı kullanması, tartışmanın 'Babanın Yasası' çerçevesinde döneceğini gösterir. Bu nedenle evrensel geçerlilik savı taşır ve tarihsel olarak konumlandırılamaz.

Feminizm Lacan'a çokyönlü yaklaşmıştır. Örneğin İrigaray, fallusmerkezli Lacan yorumunun Baba Yasasına göre yapılandığını, dişiliğin, yoksunluğun sonucu ataerkil terimler içinde kalarak tanımlandığını belirtir. Öznenin yapılanmasında, aynanın neden 'düzayna' olduğu sorusu da anlamlı gerçekten. Belli ki Lacan'ı daha çok Feministler didiklemişler.

Derrida ve Yapısöküm

Heidegger'e göre hiçbir anlamlama yetisi varlığa yetmez, onu tüketemez. Önseldir çünkü, bütünüyle anlamı aşar. *"Varlık, bütün gösterenleri gösteren sonul bir gösterilen, 'aşkın gösterilen'dir." (52)* Derrida için de gösterge bir ayrımlaşma yapısıdır, bir yarısı her zaman 'orada bulunmaz', diğer yarısı da her zaman 'kendisi değildir'. Gösteren ve gösterilenler sürekli yeni bireşimler (combination) içinde bulunarak birbirlerinden kopar, bir araya gelirler. Saussure'cü gösterge örnekçesi yetersizdir. Gösterenle gösterilen arasında değişmez bir ayrım yoktur. Herhangi bir göstergeyi okuduğumuzda anlamı bizim içi apaçık değildir. Onlar yokluğu gösterirler, anlamları yoktur. Anlam sürekli olarak bir gösterenler zinciri boyunca devinir, asla kesin 'yerlem'inden emin olamayız, '*çünkü anlam asla tek bir göstergeye dayanmaz.*' Göstergenin yapısı bir başkasının izince, sonsuza değin yoklukla eşdeğen olan başkası tarafından belirlenir. "*Bir gösterge bir göstergeye yol açar/gönderir" (53),* gösteren gösterilen olur. Gösterge 'başlangıç'ı 'son'a bağlayan türdeş bir birim olarak ele alınamaz. "*Asla görünmeyen, ancak başka bir göstergenin izinde konaklayabilen gösterge üzerine, 'söküme almak' gibi bir yordama bağlı kalınarak çalışılmalıdır." (53)* Üstelik gösterge zamanın da türevidir, işlevsel değişkeni ya da. Sonuçta, anlam kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge birbirine benzemeyen başka başka bağlamlarda geçer.

Derrida, başka Husserl olmak üzere 'dolaysız bir kesinlik alanı' bulunduğu varsayımına dayalı düşüncelerle kavgalıydı. Birçok kuram başlangıç ve köklerini 'bulunuş' düşüncesinden alır ('bulunuş metafiziği'). Ama Derrida 'bulunuş' olanağını reddeder, taşları oynatır yerinden. 'Burada' ve 'şimdi' bulunuşumuz anlayışına dayalı olguculuk ve görüngübilimin karabasanına dönüşür Derride eleştirisi. Husserl'in tersine gösterme, asla yanlışa düşmeden başarılı bir biçimde anlatmadan ayrılamaz. '*Kendilerinden bütünüyle ayrı bir şeye göndermede bulunamazlar'*. Yani, koşulsuz 'bulunuş' olanaksızdır. Bulunuş varsayımına dayalı düşünce, konuşmaya yazı önünde hep öncelik vermiştir. Çünkü konuşma bulunuşa daha yakındır, çünkü belli bir dolaysızlık bildirir. Anlam konuşmaya içkin, dolayısıyla özbilinci doğurabilir, sanki ortak paylaşılan bir bulunuş gerekçesi duygusu yaratır. Derrida'ya göre sesmerkezcilik, 'bulunuş'un kaçınılmaz sonucudur bu nedenle. İşte yapılması gereken bulunuş metafiziğinin örtüsünü kaldırmak, konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığı yapısökümе uğratmak(tır). Bu noktada Saussure eleştirisi beklenir kuşkusuz. Aynı zamanda Jakobson, Levi-Strauss ve diğer yapısalcılar. Sesmerkezcilik, evrende ilk ve son şey olarak Us'u, Söz'ü, Kutsal Zihin'i ve **bilincin**

bütünüyle bulunuşunu gören sözmerkezcilikle yakından ilgilidir. Derrida'nın temel ilgi alanı *'anlam aracısı olarak görünen konuşmanın ayrıcalıklı konumu karşısında kendisine anlatımın yalnızca bir türevi olarak bakılan yazının göz ardı edilmesi olgusu*' olmuştur böylelikle. Batı felsefesi hep konuşma üstüne yoğunlaşmış, sesin üstünlüğü konusunda ısrar etmiştir. Sesin görüngübilimsel yapısı, bulunuşun önemli bir kanıtı olarak benimsenmiştir. Batı felsefesi ses merkezli olduğunca sözmerkezlidir. Özlemi duyulan şey 'aşkın gösteren'le 'aşkın gösterilen' dengesini sağlayacak bir Düzen. İdea, Madde, Dünya Tini, Tanrı, vb. Şeyler türeyişlerine bağlı bir *telos* doğrultusunda kavranabilmek için, anlamları belli bir anlam sıradüzenine (hiyerarşi) oturtularak düzenlenir. Anlaşılan tüm metafizik bir ilk ilkeye dayanmaktadır. Ve ilk ilkeler çoğunluk bu ilkelerin dışladıklarıyla, diğer kavramlara ilişkin bir 'karşıtlık' yoluyla tanımlanırlar. Bu ilişki ve karşıtlık (kavram çiftleri) her zaman yapısöküme uğratılabilir. Tüm metafiziklerde içerilen karşıtlıkların asla değişmeyen göndermesi '**buradanın burada olması'**. Derrida'ya göre belli başlı ikili karşıtlıklar şunlar: gösteren/gösterilen, duyulur/düşünülür, konuşma/yazı, söz(parole)/dil(longue), artzamanlı/eşzamanlı, uzam/zaman, edilgenlik/etkenlik. İkili karşıtlıklar bir şeyi görmenin bir yolunu sunarlar, ideolojilerin yaptığı şeydir bu.

Derrida'ya göre, özgün, bütüncül, kendisine ek yapılamayacak bir doğa olanaksız. Tersine doğa, kendisine sürekli yeni şeyler eklenmeden varolamayan, kendisine hep yeni şeylerin eklendiği bir varoluştur. Metafiziğin dili güvensiz ama kaçınılmazdır da. Yapısalcılığa eleştiri üç nokotada toplanabilir: 1) Genel yasaların olup olmadığı kuşkuludur, 2) Nesnel tanımların olanaklılığı kuşkuludur (Özne/nesne karşıtlığı tartışmalıdır), 3) Karşıtlıklarda yer alan her terim diğerinin suçortağıdır. Levi-Strauss eleştirisi, Saussure, Rousseau eleştirisine benzer. Eldeki terimlerden yalnızca biri sonul olabilseydi, gösteren gösterilenden ayrılabilirdi. Bu yoksa, geriye kalan sonsuz bir **anlamlama oyunu**'dur. Yazının böyle geniş ölçüde bastırılışı (Sözün önünde) Saussure'ün önerdiği yöntembilgisiyle ilgilidir. Oysa Derrida için, yazı dilin önkoşulu olduğundan, konuşmanın da önsel koşuludur. **Özgür bir oyun**dur, '*bütün iletişim dizgelerinde bulunan kararverilemezlik (undecidabilitiy) öğesidir.*' "*Yazı her zaman belli bir ize dayalı olarak duran yapının adıdır."(65)*

Freud'un yazıdan alınan örnekçelere başvurması rastlantı değildir bu nedenle. "*Derrida'nın Freudcu psikanalize başlıca ilgisi, bu yöntemin bize metinleri şifresini çözmeyi ve kullanmayı öğretmesi temelinde anlatılabilir." (67)* Herhangi bir metine yaklaştığında, Derrida'nın yaptığı; '*metnin kendisi için kurduğu yasaları ilk çiğnediği bölümceyi hemen oracıkta belirleyip, hemen o an incelemeye almak. İşte o zaman metin sökülüp gelir çünkü yapısöküme uğramıştır.' (67)"Derrida* differance*'ın (ayıram) anlamını sonraya bırakma'nın (*defer*) anlamına dahil eder. Differance'ın kendisi sonul olmayan bir sonraya bırakma sürecidir." (70)*

Nietzsche'nin görececiliğinin bir farkı var. Diğer görececiler ortak değişmez bir paydaya işaret ederken, Nietzsche yorumumuzun ötesinde fiziksel, tek bir gerçeklik yoktur, der. Olan, yalnızca **bakışaçıları**'dır. Ona göre de dilden başka seçeneğimiz yoktur, hep onun içinde kalarak işgörmek zorundayız. '*Dile ve onun kavramlarına yakalandık bir kere*.' Bu sav bile üstelik, dil içidir. Bu tutum karşıtları (eğretileme/kavram, beden/zihin, vb.) sorunsallaştıran bir tutumdur ve Derrida'yı Nietzshce'ye bağlar. Biri karşıtların bağını çözer, diğeri yapısöküme uğratır. Felsefe tarihi Nietzshce için budur, eğretilemeyle yolalmıştır, ama Platon'dan beri bu gerçeği gizlemiştir. Bütün dil köküne kadar eğretilemelidir, benzetme (trope), değinmece (kinaye), değişmecelerle (mecaz) çalışır. Hiçbir dil kendisi değil. Yazınsal dil bu anlamda biraz daha dürüsttür, nasıl bir dil (kullanımı) olduğunu azçok gösterir, sakla(ya)maz. Yazınla felsefe arasındaki duvar tam da bu nedenle yıkılır. Yazınla

felsefe, eleştiriyle yaratma arasında açık bir ayrım yoktur. Eğretilemeler özce temelsiz (gerekçesiz) olduğundan, dil kurmacaya yatkın ve keyfi doğası yüzünden yanlış yola sapmaya yatkındır. Felsefe, hukuk, siyaset, vb. en az şiir kadar kurmacalardır.

Eğretileme dilin deyişsel bir özelliği olarak görüldü hep. Oysa konuşmanın özsel koşuludur. Dil bir gerçeklik türünden başka bir gerçeklik türüne geçerek çalışır, bu nedenle özce eğretilemelidir. Hiçbir 'özel' dil bağışık değildir bundan. Felsefe bilmezlense de eğretileme baştan sona sarmıştır felsefeyi. Anlam çevrede dolanır durur. Eğretileme bu dolanıp durma sürecinin adıdır işte. "*Düzenli dilin korkusu eğretilemeler, anlamın çoğalmasını sağlarlar." (74)*

"*Gündelik dil ağzına kadar eğretilemeyle doludur." (75)* Eğretileme yalnızca benzerliğe dikkati çekmez, ayrılıkları da açığa çıkarırlar. Yalnızca boş sesler değildir eğretilemeler. Düşüncemizi yapılandırır, hatta eylemlerimizin daha iyi anlaşılmasını sağlarlar. Üstelik yeni içgörülerin üreticisi de olabilirler.

Yapısökümcü eleştiri, metnin eğretilemeli yapısına özellikle odaklanır. "*Yapısökümcülerin izlediği yol metnin dilbilgisel yapısını gizlediği noktaya yöneliktir." (78) "Yapısökümcü 'kapalı okuma' metin 'sorgulandıkmtan' sonra metnin geride kalan korumalarını yarar geçer. Böylece metnin içinde 'yazılı olanlardan' bir karşıtlar kümesi kurulabileceğini gösterir." (78)* Metni yapılandıran karşıtlıklarda ilk ya da öncelikli terimin (özel-kamusal, eril/dişil, vb. de baskın ilk terim örneğin) diğer terimi dışlamakla oluştuğunu göstermek, ikinci terimin baskılandığını tanıtlamaktır yapısökümcü eleştirinin işi. Derrida yöntemi, neredeyse algılanamaz olan yerdeğiştirmecelerin, özellikle de kararverilemezlik anının anbean incelenmesiyle ilgilidir. Yoksa okuyucu bunları gözden kaçırabilir. Tabii onun yapmak istediği, kararverilemezlik anını, belirsizlik ya da ironi anı olarak metnin bütüncül anlam dizgesine değişmez bir biçimde yerleştirmek değil, dizgeyi gerçekten çökertecek tehlikenin baş gösterdiği bir an olarak yerleştirmeye çalışmaktır. Metafizikte yerleşik karşıtlıkları tek başına etkisiz kılmak yetmez. Tersyüz etme, yerdeğiştirme vb. yle yürüyen yapısöküm, ardıl felsefe karşıtlıklarında her zaman bir şiddet sıradüzeninin olduğunu ileri sürer. Terimlerden biri hep önceliğini pekiştirir, diğerini denetimine almaya çalışır. Dolayısıyla ilk iş sıradüzeni yıkmaktır (metin içi şiddeti kırabilmek için). Sonra tersyüz edilmiş terimin yeri değiştirilir, terim söküme alınır. Derrida'nın yaptığı, dilin hangi biçimler altında filozofların tasarılarını yolundan saptırdığını göstermeye çalışmaktır. Felsefe metinlerindeki değişmece araçları ile eğretilemeler üzerine odaklanarak yapar bunu. Felsefe uslamlamalarının sözsanatsal doğasının altını özellikle çizer. Yöntemi, öncelikle başat bir eğretilemeye dayalı olarak terimlerin yerlerini nasıl olup da kazandıklarını, sonra da eğretilemelerin asla sonuca dayalı bir mantığa dayanmadıklarını göstermektir. Eğretilemeler çoğun, uslamlamanın mantığını bozar. "*Manatığı yanlışlamak için aynı anda hem dili kullanmayı hem onu sökmeyi öğrenmemiz gerekir. Derrida şimdiye dek koruyup sakladığımız bütün 'karşıtlıkları' önce sökmemizi sonra feshetmemizi ister bizden." (81)* Yapısökümcüler, belli bir kesişme noktasını imleyen, durmaksızın genişleyen bir ağı *metinlerarasındalık* diye adlandırırlar. Metne ilişkin yorumlar sürekli çoğalır burada. "*Üstelik hiçbir yorum kendisinin en son ve doğru yorum olduğu savında bulunamaz." (81)*

Derrida'nın sözmerkezcilik olarak adlandırdığı ve en yüksek ironiye konu ettiği bu merkeziyetçilik anlayışına getirdiği eleştirinin, yapısöküme uğratma üzerinde gereğinden çok, cansıkıcı ve dizgesel bir biçimde durması onun da başka bir ironi konusu olabileceğini göstermektedir. "*Derrida'nın çalışmalarının geniş oranda tarih dışı, siyaset açısından baştan sona kaçamak yanıtlarla dolu olduğu da göz ardı*

edilemez." (85) "Kimbilir? Belki de Derrida yalnızca oyun oynamakla oynuyordur?" (86, H.Lawson,1985'den)

Foucault ve toplum Bilimleri

Foucault dünyayı tüm yönleriyle açıklama savında olan her türden küresel kamsallaştırmaya karşıdır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabında 'şimdi'yi 'geçmiş'ten koparma, 'şimdinin meşruluğunu' kaldırma çabası Foucault'da yankılanır. Soykütüksel çözümleme tarihsel çözümlemenin geleneksel biçimlerinden çeşitli bakımlardan ayrılır. Doğru bilgiler adına bütüncül bir kuramca süzgeçten geçirilen, sıradüzene sokulan, düzenlenen birtakım yerel, kesintili, yetkmisiz ve meşru olmayan bilgilere odaklanır Soykütük çözümlemesi. Bir eleştiri biçimidir, bu tarih görüşünde , hiçbir değişmez dayanağın ve özün yeri yoktur; ne de geçmişi yapılandıran kesintiye uğramamış değişmez süreklilik biçimlerine yer vardır.

Foucault tüm yaşamı boyunca usun dışladıklarıyla ilgilendi: Delilik, rastlantı, kopukluk. Yazınsal metin 'başkalık'ı konuşmalıydı. Felsefe/hukukta bu sessizlik/suskunluk'tu. Suç ve günah yazını onun için önemliydi (Sade, Nerval, Artaud, Nitezsche, vb.).

Büyük kapatma'yı, deliliği ve dilenciliği güven altına alma tarihini incelemekle başladı. Akıl hastaneleri, klinik (Tıbbi algılamanın kazıbilimi) doğar. Çözümlemeye çalıştığı şey, 'modernleşme süreci'nin kendisidir. Foucault 'aygıtlar' üzerine konuşmaya isteklidir. Aygıt, içinde söylenenler kadar söylenmeyenleri de bulup çıkarabileceğimiz söylemler, yasalar, kurumlar gibi ayrışık öğelerden oluşan bir yapıdır. "*Bu bakımdan aygıt hem bilgi türlerini destekleyen hem de bilgi türlerince desteklenen güç ilişkileri stratejilerini kapsamaktadır." (98)*

Çalışması şöyle özetlenebilir: Birer saldırı ve savunma aracı olarak görülen iktidar ile bilgi arasındaki ilişkilere dayalı söylemlerin karşılıklı etkileşimini yeniden keşfetme. (101)

Disiplin, başkalarının üzerine abanan iktidardır, dolayısıyla başkalarını tanımlamaya kalkar. Bilgi, özgürleşimin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir **kip** halini alır. Modernizasyon projesi, 'denetlenebilen bir yasadışıcılık'ın her bakımdan yararlı olduğu varsayımına bağlıdır.'

Foucault, Weber ile Nietzsche'nin endişelerini yineler: Bilim dünyadaki söylenbilgisinin örtüsünü kaldırır, ama tam da bilimin kendisi, yerine başka bir şey konulup iptal edilmesi gereken bir söylendir. Bilimsel bilgi dünyanın büyüsünü de bozar. "*Teknik ya da araçsal ussallığın yükselişinin açık bir sonucu, büyübozumunu sürekli üreten şeyleştirme (reification) sürecidir." (105)*

Foucault, ortaya cinsel içgüdü koyarak cinsellik üstünde bilime yeni bir baskı alanı açmakla suçlar Freud'u. Foucault için (***Cinselliğin tarihi***, 1979) cinsellik doğal bir gerçeklik değil, bireyin gözlem ve denetim altında tutulmasına önemli bir katkıda bulunan bir söylemler ve uygulamalar dizgesinin ürünüdür. Özgürleşme bir kölelik biçimidir, çünkü 'doğal' cinselliğimiz de gerçekte bir iktidar söylemidir. Derdi, insanbilimleri alanını irdeleyerek, modern toplumların denetim ve disiplin altına alınmasına karşı bir eleştiri yolu sağlamaktır. İnsan bilimleri insanı 'devletin öznesi' biçiminde resmi bir çalışma konusu yaparak, günümüzde ussallaştırılmış yönetim ve toplumsal denetim dizgelerinin amansız genişlemesine yol açarlar.

1971-72'de Foucault iktidar sorununu yeniden ele alır. Yargısal ve olumsuz bir iktadr kavrayışı yerini teknik ve stratejik bir iktidar kavrayışına bırakır. Bu, modern iktidar önceden varolan düzenlerin sınırlaması altında çalışmaktan çok, 'yeni' kapasiteler ve etkinlik kipleri oluşturmak amacıyla işleyen bir süreçtir. (111) İkitadar

ne bir kapasite, ne sahip olmadır. Ekonomiye ikincil de değildir. İktidar ilişkileri egemenden yayılmaz ona göre, ya da bir bireyin, bir sınıfın özel mülkiyetinde olan bir şey de değildir. Elde edilecek ya da gasp edilecek bir şey değildir iktidar. Daha çok bir ağ niteliği taşır, iplikleri her yere uzanır. İktidarın uygulanmasına yoğunlaşır bu nedenle. Onun sorusu, 'iktidar kimin elinde?', 'İktidar sahiplerinin niyetleri ya da amaçları nedir?''le ilgisizdir. Onun sorusu '*iktidarın yol açtığı sonuçlara bağlı öznelerin oluşum süreçleri'*ne ilişkindir. *(112)* Düzenekler, teknikler, iktidar yordamları şu ya da bu sınıfın maritfeti olamaz. Bunlar olsa olsa burjuva sınıfının siyasal ve ekonomik yararını açığa vurdukları andan başlayarak yayılmışlardır. Öyleyse iktidar, yalnızca bir bastırma, sınırlama ya da yasaklama alanı değildir. *"İktidar, 'gerçekliği üretir'; 'nesne alanlarını' ve 'doğruluk ritüellerini' belirler." (112)* Bilgi iktidarın sonuçlarına daha bir etkinlik kazandırır. Bu ikisi birbirinden bağımsız olamazlar. "*Artık özneyi çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin beşiği olarak anlamak durumundayız. 'Aşkın öznenin' ölümü, Chomsky ile Sartre'ın ilgilendiği doğrunun söylenmesine ilişkin ahlaksal yetkeyi yerinden etmiştir." (113)*

Tabii, Foucault'nun üzerinde konuştuğu şey, modern hapishaneye ilişkin özgül bir rejim değil, modern öznelliğin yapılışıdır. Althusser de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre de, ideoloji gelecekte son bulmayacak ve asla şeffaf bir topluma ulaşılamayacaktır. Her ikisi için insancıllık bir yanılgıdır. İroni şurada ki bu söylemin (insancıllık) içindeyiz bir yandan, dünyayı böyle deneyimleriz, ama bu ille de kuramsallaştırılması gereken bir yol değildir.

Foucault Marxçılık'a birçok bakımdan ters düşer. Ona göre iktidar devlet aygıtı içinde yer almaz; çok daha donanımlı belli belirsiz kanallar içinde dolaşır, '*çünkü her bireyin hizmetinde hiç değilse bir parça iktidar bulunur.*' (119) İktidarı iktidar yapan sürekli 'hayır' diyen gücü kullanması değil, şeyleri üretmesidir, '*bir yandan hazzı teşvik ederkmen, diğer yandan bilgi biçimleri ile söylemleri üretir.*' (119) Soykütük yöntemi, '*baskıcı söylemler'*in zülmüne karşı saldırıya geçerek, bölük pörçük edilmiş, boyun eğdirilmiş yerel ve özgül bilgilerin değerini göstermek adına verilen savaşımın özenli bir biçimde yeniden keşfedilmesinden oluşur. Büyük doğrulara ve kuramlara karşıdır bu görüş.

Foucault iktidarın neye karşı işlediğini tanımlarken güçlük çeker. Neredeyse metafizik bir ilkedir iktidar. Her yerdedir. Yaşamın her anında üretilmektedir. İktidarın olduğu yerde direniş de vardır dese de, bunu yüreklendirecek hiçbir temel önerme sunmaz. Çünkü ona göre tarihte değişmeden kalan hiçbir özne olamaz. Tarih denetimsiz, yönsüzdür. Boşlukta kalan soru şu: Direnişi doğuran temel düzenek nedir? *'İnsanlar ne demeye direnişte bulunurlar? Neden boyun eğerler?*' (123) Direniş, onun çalışmasında gerçekten fazladan bir kategoridir. Bu nedenle çözümlenmemiş beklemektedir. "*Bütün toplumsal ilişkiler gerçekte iktidar ilişkileriyse, o zaman bir toplum biçimiyle başka bir toplum biçimi arasında nasıl bir seçim yapacağız?" (126)* Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin varoluşu direniş biçimlerini öndeyiler. Tüm ilişkilerde belirdiğine göre *iktidarın kendisi bir direniştir* aslında. Modern üretim biçimlerinin anonimliğine yoğunlaşan Foucault, sınıf baskısını ihmal etmek durumunda kalır. Sarup, bir soru daha ekler: "*Foucault betimlerini hangi konumdan yazmaktadır? Kuramının değergesi nedir*?" (128)

İnsanların özneye dönüşmelerine önayak olan başlıca üç nesneleştirme kipi sıralar Foucault: 1) İnsan bilimlerindeki bilimin değergesine başvuran söylem türü (***Şeylerin düzeni, Bilginin Kazıbilimi***). Sonuç: 'bilen özne'. 2) Bir kimseyi dışlama, ayırma ve baskı altında tutma uygulamalarına dayalı özne oluşumu: 'ayrımcı uygulamalar' (***Delilik ve Uygarlık, Kliniğin Doğuşu, Disiplin ve Ceza***). 3) İnsanın kendini özne olarak görmesi, bastırılan içsel kipler (***Cinselliğin Tarihi***).

Günümüzde Post-yapısalcılık İçindeki Birtakım Yönelimler

Bölüme Sarip, Nietzsche'yle başlıyor. Nietzsche'yi anlamadan postmodernizmi anlamak olanaksız belki de. Hegel'i köklü bir biçimde karşısına alan Nietzsche, devlet ile siyasal liberalizm gibi iki puta tapınılmasına bütünüyle karşıdır, çünkü temelde siyaset karşıtıdır. Bir parti'ye bağlı olma düşüncesinden tiksinir. Erkek ve kadın üzerine korku salan bir iktidar düşündüğünden, devleti uygunsuz görür. "*Yaşamının ve düşüncesinin temel güdülenimi çağcıl dünyadan uzakta* ***kendini yüceleştirmeye çalışan siyaset karşıtı bireydir****." (134)* Bir dizgesi yoktur, çünkü her dizgenin kendi içinde sorgulanamayacak bir öncüller kümesine indirgenebileceğini savunur. Tüm sayıtlılar sorgulanmalıdır. Hiçbir dizge tek başına doğruluğu ortaya çıkaramaz, olsa olsa her dizge belli bir bakış açısı, görüş önerir. Bu nedenle farklı bakış açılarını yedeklemeliyiz olabildiğince. Hiçbir sonlu dizge içtutarlılığı, kendi doğruluğunu garantileyemez. Bu nedenle bilim bitmiş kişi-dışı bir dizge değil, aralıksız süren küçük ama yürekli denetimlerle donanımlı, tutku dolu bir araştırmadır. Onun 'şen bilimi' deneyden korkmaz, tasarladığı 'iyi istenç' ise yeni kanıtları kabullenme pahasına önceki konumları terk etmeyi göze alır.

Nietzsche'nin başlıca varsayımlarından biri, '**bengidönüş'** öğretisi. *"Bu öğreti bütün her şeyin hiçbir koşula bağlı olmaksızın sonsuz bir biçimde yinelenmesi anlamına gelir. Nieteezsche'nin söz konusu düşünüşü, belli bir ilerlemeye, tasarıya ya da amaca bağlı olarak tarihe ya da yaşama anlam yüklemenin yadsınması üstüne kuruludur." (135)* Umutları gelecek çukuruna dolduran her türden inanca yukardan bakar. Şöyle der: 'İnsanlığın amacı zamanın sonunda yatmaz; amaç yalnız ama yalnız insanlığın en üst türlerinde mevcuttur.' (***Zamansız Düşünceler***)

Bu Nietzshe çerçevesinden sonra Deleuze ve Guattari'ye değiniyor Sarup. (***Anti-Oedipus: Capitalizm and Shizophrenia***, 1977) Foucault gibi bu ikili de Marksizmi, kendisini ister istemez siyasal ve fiziksel bir baskı aracına dönüştüren bir yorumlama dizgesinin temel örneği olarak değerlendirir. Onlara göre, "*arzunun devrimci karakterinin psikanaliz yoluyla bastırılması psikanalizi modern devletin bekçi köpeği durumuna sokar."(139)*

Lacancı imgesel siyaset olanağını zihinlerinde canlandıran ikili, bu siyasetin amacını, insanın özgürlüğüne, arzu duyan bir hayvan olması anlamında geri dönüş olarak tanımlar. Dolaysızlığa dayalı simgesel öncesi aşamayı göklere çıkarırlar. Çocuklara, yabanıllara ama en çok delilere simgesel öncesi aşamanın gücüyle bağlantı içinde insan örnekleri olarak bakarlar. Bu insanlar Odipustan geçmemişlerdir. Onlara simgesel ulaşmamıştır. Deliliğe sempatiyle yaklaşırlar. Lacan'ın merkezinden edilmiş özne kavramını ödünç alan ikili, biraz daha ileri gider. Şizofren sözcük ile şey'i ayırmaz. Söylemek ve yapmak aynı şeydir. İstekle eylem arasındaki ilişki doğrudan, dolaysızdır. Yani bir **şizofren siyaseti** geliştirmişlerdir. Üstün sayılması gereken bir deneyimdir şizofreni. Şizofren Odipal hapishaneye tutsak düşmez. Olan biten 'arzulayan makinalar' arasında birtakım bağlantılardır. Bölük pörçüklük yalnızca şizofren deneyimi değil, '*insan olmanın evrensel koşuludur'*.

Madan Sarup'a göre ikilinin arzu anlayışları katıksız bir idealizmin ulaştığı en yüksek noktaya işaret etmektedir.

'Post-yapısalcıların gösterdiği gelişimlerden birisi, aynı anda bütün siyasal sorunlardan uygun bir yolla kaçınmak olmuştur."(143) Örneğin, Foucault'yu Marx'ın karşısına çıkaran Nietzshce'ci izlekler nelerdir? Marksçılık imadı dolmuş küresel, bütüncül bir kuramdır, çünkü tarih bir süreklilik değildir.

Jean-François Lyotard eski bir Marksist. Temelde söylediği, yaşamda siyasetten önemli şeylerin bulunduğu… Siyasete gömülürsek, 'burada' ve 'şimdi' olanı kaçırırız. İdealler, insanları her zaman şimdiden koparırlar.

Bir bölüm açarak (Sarup), post-yapısalcılardan etkilenmiş yeni felsefecilere göz atar. Onların sosyalizm eleştirilerini irdelemektir niyeti. Örneğin, Marc Levy, Foucault'nun iktidarlara karşı 'direniş'ten sözedebildiği yerde, özgürlüğün olanaksızlığına takılır kalır. '*İyi bir toplum düşüncesi gerçekleşmeyecek bir düştür.'* (151) Ruh hastalıkları dışında imgesele kaçış olanaksızdır, ruh hastalıkları da işlevsel bir çözüm değildir Levy'ye göre. Ütopya yoktur, '*kaldırım taşlarının altında kumsal bulunmaz*.' (152) Yeni felsefeciler kendilerine asla kapitalizmi ve sonuçlarını dert etmemişler, toplumsalı ihmal etmişlerdir. Bilimi de siyasetin yanı sıra yadsımışlardır. Avuntuyu estetikte, metafizikte, dinde aramışlardır.

"Görünen o ki pek çok post-yapısalcının genel eğilimi şudur: 'Marksçılık doğru değilse, öyleyse başka hiçbir şey doğru olamaz.'"(156)

Cixous, Irigaray, Kristeva: Fransız Feminist Kuramları

Cixous, romancı, eleştirmen, yorumcu. Kadını fallusun üstün konumuna mahkum etmelerinden ötürü gerek Freudcu gerekse Lacancı cinsel ayrım örnekçelerini reddetmiştir. Yerine, '*yalnızca cinsel ayrımın yadsınması olarak değil, aynı zamanda çokseslilliğin, erilliğin ve dişiliğin birey öznede eşanlı bulunuşu olanağından, bireyin içindeki dişilliğin canlı bir fark edilişi anlamında kullandığı çift cinsiyet olanağından sözeder.*' (161) ***Psychoanalyse et Politique (Psych et Po)*** topluluğuyla özdeşleşen Cixous, 'köstebek' çalışmasına katılır. Feminist topluluklara saldırır, çünkü '*onları eril iktidar yapılarına girmeyi başarmak ve onları yeniden üretmek için uğraş veren reformcu topluluklar olarak görür.*' (164) Ama Cixous'u daha çok kurmaca yazıları etkili kılar. Belirsiz karakteri, oynak görüş açısı, saydam(laşmış) dile meydan okuma, alaşağı edilen çizgisel zaman anlayışıyla yapıtı olağanüstüdür. Tüm izlekleri kurmaca yapıtlarında işlenir. Başkasını yok etmeye yönelik ikici (düalist) düşünceyi eleştirirken, kendisi gibi bir başka kadın yazar keşfetmiştir: ***Clarice Lispector*** (Brezilya).

Cixous, ölümlülüğümüzle yüzleşmemizi sağlıyan Varlığın zamansal görünümlerinin, dolayısıyla seçim zorunluluğunun (Heidegger) farkındadır. Bu onu tiyatro üzerinden siyasal, ahlaksal hareketlere taşımıştır: '*Dişil bir ekonominin öznel ve kolektif boyutlarını düşünmek, türdeaşleşmeye karşı kültürel çeşitliliği korumak, çeşitli baskı biçimlerine direnmek.*' (168)

Luce İrigaray da kadını 'erkekleştirecek' geçerli dizge terimlerinin tehlikesine işaret edenlerden… Dizge içi eşitlik yerine, toplumsal ve kültürel düzenin temeline meydan okumak daha önemlidir. Ona göre erkek, kendi ego'sunu dünyaya yansıtır, böylece nereye bakılsa erkeğin kendi yansımasını görmesini sağlayan bir dünya-ayna çıkar ortaya. Bunu saptadıktan sonra çalışmasının ikinci aşamasında, anneyi arar. Anne erkeğin imgesel sürecine destek verir ama bu süreçte kendisi asla temsil edilmez. Temsil annenin katliyle eşdeğerdir. "*İrigaray'ın stratejisi ana katli gib orijinal ('doğuştan') bir suçu gizleyen dirençler ile savunmaları araştırmaktır." (171)* Özdeşlik, mantık ve ussallık tasarımları açısından simgesel olarak eril Batı kültüründa, "*kadın ya bu kültürün dışarısında kalmış bir boşluk ya da simgeselleştirilemeyen bir kalıntıdır. Dişil kendisini bu kültürde daima bir eksiklik, bir öykünme ya da bir yoksunluk diye tanımlar."* (172) İrigaray, birçok batı söylenini yorumlamıştır. Ona göre kadını felsefeden ve **polis**'ten (kentdevlet) dışlayan hareket bir ve aynı şeydir. **Polis,** dışlama edimi üzerine kuruludur (Platon'dan Hegel'e varıncaya). Kenara fırlatılan

doğa'dır. **Toplumsal**, erkeğin ölüm ve ölümlülük korkularına karşı oluşturulur. Bu süreçte doğumun dolayısıyla geçiciliğin ve ölümün canlı bir anımsatıcısı olan, kendine 'doğanın göstergesi' olarak bakılan yalnızca kadındır. İrigaray, kadınların kendi dil evlerini yaratmaları gerektiğini söyler. Kendilerine özgü bir dil oluşturmak zorundalar.

Cixous eril yazarların 'dişil doğa'sını örneklerken Mallarme, Lautremount, Joyce'a başvurur. İrigaray ise Nietzsche, Hegel, Levinas, Derrida'yı dişil ve kadınca bulur.

Julia Kristeva Bulgaristan'dan gelmiştir Fransa'ya (1966). Kristeva için dil, değişmez, tekyapılı (monolithic) bir dizge değil, özneler arasında geçen karmaşık ve ayrışık bir anlamlama sürecidir. "*Dil toplumsal ilişkilerin basit bir yansımasından ibaret olmayıp tersine oldukça **üretken**dir." (179)* Cixous gibi, simgesel düzenin egemenliği altına alınamayan, simgesel söylemi tehdit ettiğinden söylemin sınırlarına sürgün edilen dişil anlamlama biçimlerinin bulunduğunu söyler. Ama dilin dişil görünümüne kadının libidosunda yer vermez. Olayısıyla dişil, erkek ya da kadın yazarlara açık bir dil kipidir yalnızca.

Onun temel kavramlarından **göstergesel**, anlamlamanın, bedensel ve libidonal malzemenin 'hammadde'sidir. Annenin bedeninin kapladığı uzamca tahakküm altına alınan dişil bir evredir göstergesel. Öznenin hem üretildiği, hem de alttan alta yok edilme gözdağı verildiği yer, khora (Platon, ***Timaos***). *"Annelik, kadının yaşadığı bir dişilik deneyimi olmaktan çok dişiliğe ilişkin eril bir düşlemin sonucudur." (180)* Kısaca, simgesel/Odipal/toplumsal varoluş kipi varlığını, dillendirilemeyen ve temsil edilemeyen göstergesele/anneliğe/dişilliğe derinden borçludur. Küçük kız bir seçimle karşılaşır: Ya annesiyle özdeşleşir ya da babasının simgesel kişiliğine uydurur kendini. İlkinde Odipus dönemi öncesi aşamalar (oral ve anal erotizm) etkilerini arttırır. İkincisinde, Odipus öncesi durum sansürlenir, annenin bedenine bağımlılığın son izleri silinip süpürülecektir. Demek, iki yaşam yolu var: anneyle özdeşleşme, babayla özdeşleşme. Kristeva, hiçbir cinsel ayrım gözetmeyen, geleneksel cinsiyet ayrımlarının zayıflamasına önayak olan göstergeselin ne olursa olsun güçlendirilmesini önerir.

Lyotard ve Postmodernizm

Sarup önce kavramların özet tanımlarını yapıyor bölüme başlarken. *Modernlik, Postmodernlik, Modernleşme, Modernizm.*

Lyotard, ***The Postmodern Condition: A Report on Knowledge***'ı 1984'te yazdı. Lyotard teknoloji, bilgi üzerinde durarak bir soru geliştirir: *Bilginin ne olduğuna kim karar verir? İhtiyaç duyulan şeylerin neler olduğunu kim bir karara bağlar?*

Wittgenstein'ın 'dil oyunları' kavramından etkilenen Lyotard, dilin kendi meşruluğunu taşıyamayacağını, bunun dili kullananlar arası bir sözleşmeyle ilgili olduğunu ileri sürer. Dil oyunları, üstelik birbirleriyle de karşılaştırılamaz.

Anlatısal ya da öykü anlatan bilgi savları bağlamsal olup yeni durumda geri çekilmek zorundadır. Bunu tartışır Lyotard. Eski büyük anlatıların çağdaş toplumda bir işlevi olmaz. Bunlar kurgusal da, özgürleşimle ilgili olsalar da, güvenilmezdirler artık. Bu teknik ve teknolojilerin kaçınılmaz sonucudur, çünkü ikinci savaş dikkati **eylemin amaçlarından araçlarına** çevirmiştir.

Bilim iktidarı yedeklemektedir. Erkin parçasıdır, ticarileşmiştir. "*İşlerlik kanıt üretme yeterliliğini arttırdıkça aynı zamanda haklı olma payını da arttırır. Bu demektir ki teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz." (198)*

Bu noktada Madan Sarup, Peter Bürger'den yararlanarak (***Theory of the Avant-garde***, 1984) burjuva sanatı ve toplumsal işlevini, Herbert Marcuse'e de başvurarak irdeleme gereği duyar. Marcuse göre, burjuva kültürü insani değerleri imgelem alanına sürmüş, böylece sözkonusu değerlerin gerçeklik kazanma olanağını yitirmelerine neden olmuştur. Böylece tam da sanatın kendisi protesto ettiği toplumsal koşullara istikrar kazandırmış olur.

Ve soru: Aydınlanma tasarısı başarısızlığa uğradı mı, uğramadı mı? Modernlik davası yitirilmiş bir dava mı? Yoksa tersini mi yapmalı, aydınlanma ve kültürel modernizmin niyet ve amaçlarına daha sıkı mı sarılmalıyız?

Lyotard'a dönersek, onun gözünde '**postmodern durum'** tıpkı Tinin Diyaletkiği, İşçinin Kurtuluşu, vb. türünden bir **büyük anlatı** (grands recits) dir. Bunlardan herhangi birine başvuran söylem, moderndir. Ona göre, büyük anlatı, doğayı fethetmek için *telos*'unu arayan insanın geliştirdiği üstanlatılardır. Marksçılık da bunlardan biridir. "*Postmodernizmin gelip kapıya dayanması anlatının meşrulaştırım işlevinide, uylaşıma zorlama yeteneğinde bir çözülmenin baş gösterdiğinin işaretidir." (208)* Sarup sormadan duramaz: Neden postyapısalcılar evrenselden bu kadar çekinmekteler? Neden Lyotard büyük anlatıların sonuna gelmişken büyük anlatıya başvuruyor? Burada, bütünlük ve parçacılık'ın ünlü tartışması Lukacs/Adorno'ya değinilir. Organik bütün ve parçalılık... Lukacs'a karşı Adorno, avangart yapıtı çağdaş dünyanın olası en sahici ifadesi olarak değerlendirir. Sanırım sanatın avangartlığıyla her şeye karşın özgürlüğünü koruyabilmesinin açıklaması bir yandan Adorno, Barthes, Breton, Derrida çizgisinin temsil ettiği geleneğe, öte yandan Walter Benjamin, dahası Brecht çizgisine dayanıyor. Sanatın kurumsal varlığı, sanatçının devrimci (yıkma) işleviyle buluşturabiliyor ikinci çizgide.

Lyotard'a göre, şeyler ayrışık dil oyunlarına aitseler, karşı tarafı iknaya yönelik her türden girişim, söz edimi (speech-act) baskısının bir biçimine, bir haksızlığa ya da uzlaşıma dayalı temel kuralların bozulmasına yol açar. Olgu konusu kesinlikle ahlaksal yargı konusuyla ilintili değildir. Ona göre, '**yüce**' bizi düşüncenin sınırlarına taşır. Bu noktada daha çok sözkonusu olan estetik kavrayışa ilişkin kipliklerdir. Gizemselleştirilmiş bir alandır.

Lyotard, Habermas'ın tersine uylaşıma değil, dengesizliğe vurgu yapar ve amacı 'olağan bilim'in yönetildiği kavramzsal çerçevenin altını oymaktır.

Neden bütün anlatıları reddetmek zorunda olduğumuz sorusu boşluktadır.

Onun açıklaması cinsiyetsiz, ırksız, sınıfsızdır. Toplumsal eleştiri anlayışları boş olmaya eğilimlidir. Buna karşılık feministler, temeldencilik ve özcülük çukuruna düşme eğilimindedirler, toplumsal eleştirileri sağlam olsa da.

Lyotard'a göre, '**toplumsal bağ**'ı bir arada tutan şey çaprazlama bir söylemsel pratikler silsilesi örgüsüdür, '*hiçbirisi tek başına, bütün boyunca sürekli işlemez*. *Bireyler böylesi pratiklerin birbiriyle kesiştiği düğümlerdir.*' Gerçekte toplumsal bütünlük diye bir şey yoktur; dolayısıyla bütünleştirici bir toplum kuramı da olamaz. (224)

Baudrillard ve Birtakım Kültürel Pratikler

Tüketim toplumu'nu 1970'de yazan Baudrillard'a göre, tüketim kullanım değerlerinin tüketimi olarak değil, temelde göstergelerin tüketimi olarak anlaşılmalıdır. Radikal soldan aşama aşama post-yapısalcılığa, oradan da postmodernizme kayan Baudrillard, gereğinden çok enformasyona karşı gereğinden az anlamla dolu bir

dünyada olduğumuzu belirtir. Anlamı reddetmek olanaklı tek direniş yolu, biçimidir ona göre. Yapacağımız tek şey, imgeleri yalnızca yüzeysel görünüşler olarak kabul etmek, bunların anlamları ile gösterdiklerini (gösterilenlerini) yadsımaktır. (234) İşte postmodern deneyim bu olanağı sağlar biraz. Eşzamanlılık deneyimi olarak, kendi imgelerini oluşturabilmek adına geçmeşe talan eder, tarihselliklerini görmezden gelir, bunu bir tür bengisel şimdide yapar.

Sonuç

Friedrick Jameson'a bakılırsa, '*bir bütün olarak çağdaş toplum dizgemiz sahip olduğu geçmişi elinde tutma kapasitesini yavaş yavaş yitirmeye ve sürekli bir şimdide yaşamaya başlamıştır*'. Ernest Mandel'in özellikle ***Late Capitalism*** (1978) yapıtına dayanan Jameson, bugünkü görevin, '*estetik bilişsel bir harita çıkarmak, birey özneye küresel dizgede alması gereken yeri hakkıyla verecek pedagojik bir siyasal kültür geliştirmek'* olduğunun altını çizer.

Madan Sarup bir son değerlendirme yaparken önemli bir şöy söylüyor: "*Postmodernizmi nasıl kavradığımızın, kendimize ve başkalarına geçmişi, bugünü ve geleceği yeniden nasıl sunduğumuz üzerinde kilit değerde bir önemi vardır." (260)*

Gerçek ve **ideal** arasında ayrım yapmak insanın ayırtedici bir özelliğidir. Yarının bugünden iyi olacağını insanlar umudederler. Markçılar bunun için savaşırlar, peşine düştükleri mükemmellik değildir. Eğitim daha işyi bir geleceğe duyulan inancı imler.

Belki Lacan'dan yeni bir özne örnekçesi türetebilmek için yararlanabiliriz. Jameson'un dediği gibi, '*pedagojik bir siyasi kültür geliştirmeye ihtiyacımız var.*' (264)

"***Bilinç anlamın, tarihsel olarak somut bir üretimidir, her tarihsel durum kendi içinde ideolojik kırılmaları barındırmakla birlikte toplumsal dönüşüm için gerekli olanakları da sunar.***" (265)

(2008)

UMBERTO ECO (1932-2019, İtalya**) – RICCARDO FEDRIGO** (1965, İtalya**)**

Eco, Umberto/ Fedriga, Riccardo. Ed.; Felsefe tarihi 7. XIX-XX. Yüzyıllar Arası (Storia della flosofia 7.tva ottocento e novecento, 2015), **Çev. Leyla Tonguç Basmacı,**
Alfa Yayınları, Birinci basım, Haziran 2024, İstanbul, 350 s., Büyük boy, Resimli.

Araya sıkıştırılmış bir okuma… Umberto Eco/ Riccardo Fedriga yönetiminde (Eco yaşamıyor ama adı bu tasarda korunuyor) yayımlanan 10-15 ciltlik *felsefe tarihi*nin 7. cildi. Türkçemizde sekiz cildi yayımlandı, bakalım tümü yayımlanacak mı yoksa bir noktada kesilecek mi? Ama felsefe tarihi deyimi biraz yanlış oldu, tam öyle değil. Genbiliksel (*ansiklopedik*) ama İtalyan felsefecilerinin makaleleriyle kotarılmış bir felsefe tarihi. Benim açımdan yararı ve zaten bu cildi okuma nedenim, 20. yüzyıl düşünce ve tartışmalarının haritasına egemenlik sağlamamdı. Bildiğim bilmediğim birçok okulun 20. yüzyıl tartışmalarında yer, zaman ve ilişkilerini görmek istemiştim. Öyle de oldu.

Burada başlıkları (ana okulları) vermekle yetineceğim:

Önce Türkçe baskıda yanlış dizilmiş bir genel giriş: ***XII. Yüzyıldan XI. Yüzyıla Felsefeler*** (*sic*.) Doğrusu ***XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıl'a Felsefeler*** olmalı. İçeride böyle atılmış başlık ama orada da bir sorun olabilir. Belki de ***XXI. Yüzyıl'a*** olmalıydı. İlk bölüm girişinde 19.yy. sonu Avrupa ekinsel (*kültürel*) ortamı tanıtılıyor.

- Dilthey: Alman tarihselciliği
- Peirce: Pragmatizm
- William James: 19.yy. Amerikan felsefesi
- Pozitivizme tepki: Spiritüalizm
- Henri Bergson
- Avenarius, Mach ve deneyci eleştiri

20. yy. bölümü de genel bir ekinsel ortam betimiyle açılıyor. Bu bölümde altbaşlıklar şöyle:

- Gerçeküstücülük
- Jacques Lacan
- Rüya ve hafıza: Bunuel, Fellini, Bergman
- Martin Heidegger
- Varoluşçuluk
- *Saint-Germain-Des-Prés*
- Yeni aydınlanmacılıktan eleştirel akılcılığa İtalyan felsefesi
- Çağdaş Marksizmler
- Antonio Gramsci: İtalya'da Komünizme Giden Yol
- Yapısalcılık (Eco'nun yazısı)
- Deleuze, Foucault, Levinas: 20.yy. ikinci yarı Fransız geleneklerinde bağımsız sesler
- Jacques Derrida
- Dewey ve pragmatizmin gelişimi
- Analitik felsefe
- Mantıksal biçim ve dil oyunları: Ludwig Wittgenstein'ın düşüncesi
- Gadamer ve Hermeneutik grubu

Ayrıca iki ana bölüm sonunda kısa alıntılarla felsefecilerin özgün metinlerine de yer verilmiş… Yararlı bir okuma oldu. Belki şimdi yeniden iyice bir felsefe tarihi okumalıyım.

(2025)

FREDRIC JAMESON (1934, ABD**)**

Jameson, Fredric; Modernizm İdeolojisi (2008**), Der. Ve Çev. Tuncay Birkan**
Metisi yayınları, Birinci basım, Nisan 2008, İstanbul, 411s.
Sunuş, Tuncay Birkan, s 7-29

Tuncay Birkan'ın uzun sunuşunu, Jameson'ın Türkiye'de neden ilgi görmediği sorusu çevresinde örgülerken, konuyu nasıl postmodernizme karşı Kemalizmin-Aydınlanmacılığın anlayış kıtlığına bağladığını ve Jameson'ı da arkasına aldığını anlamak hem zor, hem de kolay. Metis yayınevine güven sorunu öne çıkıyor, nedeni katkı verenlerin şu ya da bu oluşu değil, yayınevinin bir çekim odağı oluşturması. Aynı tür toplaşıyor bir yerde (cemaat çıkıyor ortaya).

Etik, estetik değerleri bir kenara koyup da tarihsel, diyalektik bir bakışı uygulamakta zorlanan aydınlarımız, Jameson'ı zor bulmuştur, onunla baş edememiştir. Birkan'ın söylediği bu...

Gelelim, Jameson'un yazılarından derleme yapıta. Yazılar, ama daha çok arkasındaki Frederic Jameson'dan (ABD) etkilenmemem olanaksız. Çünkü benim dünyayı kavrayışıma ilişkin elyordamlı yöntembilim burada kusursuz ve kat be kat üstün donanımıyla uygulamasını buluyor. Dolayısıyla onun yazısı bir katkı (Marksizme de, ki bu konuda çok alçakgönüllü olduğu belirtilebilir).

Ben özellikle Jameson'ın saydam diline ve anlaşılır kılma yeteneğine hayran oldum, denebilir.

Üstyorum (1971)

Her yorumun kendi gerekçesini taşıması gerektiği anlamında aynı zamanda bir üstyorum olduğunu, sahici yorumun dikkatimizi yeniden tarihe ve yapıtın olduğunca yorumcunun da tarihsel durumuna yöneltmesi gerektiğini söylüyor Jameson. Üstyorumun ikinci bir ilkesi olarak da, herhangi bir yorum gereksiniminin duyulmamasının kendisinin, yorumu gerektiren bir olgu olduğu.

Yazar, bu makalesiyle yorumun nesnesine bağlı olarak, kendisini de nesne kılarak bağlamsal dönüşümünü yazın örnekleriyle sergiliyor. Atomlaşmanın geçerli olduğu günümüzde klasik anlatının bakış açıları en uygun yorum açıları anlamına gelemez. Tözcülüğü dışlayan yapısalcılık uygun araçları sağlayabilir, ama biraz fazla uygun. Çünkü yapı üzerine her tür içeriği döşeyebilmek gibi çiftyönlü ve yanlı bir olanak belirir elimizde. Güzel bir şey söylüyor: '*Yapısalcılığın gerçekten aşılması (bu onun yadsınması değil, tamamlanması anlamına gelir) ancak metafor ile metonimi, mecazlar, ikili karşıtlıklar gibi temel yapısalcı kategorileri (…)* ***tarihsel*** *kategorilere dönüştürmemiz koşuluyla olanaklıdır. Bunun nedeni, yapısalcılığın gerçek üstyorum*

işlevi görememesidir…' (47) tam bu noktada yorumu restgelelikten, keyfilikten uzak tutan bir şeyi anımsatıyor Jameson bize (Ben çok önemli buluyorum bu yargısını): '*Yapıt, bu öğelere anlam vermekten ziyade, onların başlangıçtaki anlamlarını yeni ve daha yüksek bir anlam kurgusuna dönüştürür ve bu dönüştürmenin keyfi bir süreç olması neredeyse olanaksızdır. Bununla sözkonusu dönüşümün gerçekçi olması gerektiğini kastetmiyorum; yalnızca biçimdeki her türlü üsluplaştırmanın, her türlü soyutlamanın sonuçta içerikteki daha derin bir içmantığı dile getirdiğini ve sonuçta bu soyutlamanın varlığının hammaddelerin varlığına bağlı olduğunu kastediyorum.' (48)* Bu Marksizmi tüm çarpık algılamalardan, çarpıtma girişimlerinden arıtma anlamına geliyor gözümde. Sanat yapıtının yaptığı şudur: '*Yaşanmış deneyimi içeriği olarak, Deneyim'in kendisinin olanaklarına ilişkin örtük bir soruyu da biçimi olarak alıp bu ikisini birleştirir.' (51)* Üstyorumsa görevi bu noktadan sürdürür, yeniden başa sarar: '*Sergilediği şeyi, dil olarak kendi gerçekliği altında gizleyen bir dil; tam da kaçınma süreci aracılığıyla, yasak nesnenin taslağını çizen bir bakış.' (52)*

Tarihte Eleştiri (1976)

Kendi genel yaklaşımını sergileyen bir yargıyla başlıyor yazısına Jameson: '*Sınıf, ideoloji ve kültür tarihi karşısında biz her zaman belirli bir* ***durumdayızdır****, asla boş bir levhadan (****tabula rasa****) ibaret olamayız ve hakikat asla statik bir sistem halinde vars olamaz, hep daha genel bir* ***gizemsizleştirme*** *sürecinin parçası olmak zorundadır.' (53)* Aslında bu kitap ve Jmaseno hakkında her şeyi söylüyor bu tümce. Ve bence hakiki bir '*dünyagörüşü*' var arkasında. Bu durumda bir yapıt hakkında tarihsel saptamaların tümü, içlerinde çoğu kez eleştirmenin ayrımında olmadığı gizli bir tarihsel boyut taşır. Bundan çıkan şey: biçim, estetik özellikler, vb. konusunda saptamaları, doğru bakış açısını bulabilmemiz koşuluyla, sahiden tarihsel saptamalara dönüştürebilmemiz gerek. Marksistler açısından bu 'tarih' olarak bilinen şeydir. (54) Burada belki zayıf halka '*doğru bakış açısı bulabilmemiz koşuluyla'* sözcesi. Ama zaten Jameson'ın tüm çabası da, bu sözcenin yaslandığı yaklaşımı gerekçelendirmek.

Ne yapmak istediğini girişte belirttikten sonra, yazın tarihiyle örneklendiriyor (somutluyor) yazısını. Bir soru: İngiliz romanının retorik boyutu, İngiliz sınıf uzlaşmasına neyi, nhereye değin borçludur? Burada önemli olan bir varsayım ileri sürüp, bununla yetinmek (sezgisel doğru) değil, boşluğu çevreleyen varsayımın içini gediksiz, boşluksuz bir yapı olarak tamamlamak. (Etkilenmemek olanaksız-ZK). Fransa'daki retorik ise bir darbeyle ortadan kalkar: Madame Bovary. '*Artık roman özü itibarıyla doğal ve yarı-sözlü bir hikayeciliğin yazıya dökülmüş bir hali değildir; daha çok, tekil cümlelere biçim vermenin, gerçek anlamıyla üslup pratiğinin mazeretidir.' (58)* 1848 Haziran Katliamından sonra Fransa'da orta sınıfların önceliği, toplumsal atomlaşma ve monadlaşma sürecinin başlangıcını ilan eder; retorik olmaktan çok üslupçu, kolektif olmaktan çok derinden öznelci modern edebiyat dili, bu sürece verilen ideolojik tepkilerden biridir.

İzleyen sayfalarda etik, mitik eleştiriye bakıyor. Modern yazında bulunan mitsel örüntülerin, imgelemin mitsel kaynaklarına işaret etmediğini, ama arkaik kaynak ve kökenlere özlem duyulması anlamı taşıyacağını söylüyor. Mitsel arketip arayışlarına dayalı (Jung) eleştiriyi Freudcu eleştiriden ayırmalıyız, buna karşılık. Freudcu alegorik eleştiri; *'ne* ***gemeinschaft****'ın eski birliğinin, ne özerk ve burjuva öznesinin yeni birliğinin varolmadığı bir dünyanın'* (66) eleştirisidir. Yapısalcı eleştiriyi de çözümledikten sonra sonuç şudur: 'Yapıtın *içsel ve salt biçimsel yapıları, aynı zamanda bir ön-siyasal (protopolitical) edimin bütün değeriyle donanmış haldedir.*' (70) Bu bağlamda Marksizme Jameson katkısı ise (küçümsenemeyecek) bir

tümceyle: '***Marksist "tarih felsefesi"ni geleneksel öncellerinden kesin olarak ayırt etmek gerekir, en azından tarihteki kopuşları ve radikal süreksizlikleri, benim tarihsel Farklılık adını verdiğim şeyi, eski "ana anlatılar"ın süreklilikler ve Özdeşlikler üzerindeki vurgusu kadar güçlü bir biçimde vurguladığı ölçüde. Nasıl Marksizm genel olarak felsefenin hem sonu, hem gerçekleşmesi ise, aynı şekilde şu da söylenebilir: Marksizm, tarih felsefelerinin hem sonu, hem gerçekleşmesidir; tarihin dağınık ve ayrı olaylarının ortak temaları ve ortak ikilemleri paylaştıklarını gösterir- bu ortak temalar ve ikilemlerde, Neolitik halkların çabası ve yoksulluğu ile bizim çağımızın en çarpıcı, aynı zamanda en çetrefil mücadeleleri arasında bağlantı kurar.'*** (71)

Marksist açıklamayı diğer tüm açıklamalardan ayıran şey, bütünselleştirici açıklama oluşudur. '*Bunun yerine ben'*, diyor, '*bir yapıt ile onun toplumsal bağlamı arasındaki ilişki için* durumsal *bir model,* ***Marksist estetiğin merkezi paradoksunu dile getirebilecek güçlü bir model önermek isterim (…) bir sanat yapıtının gücü doğrudan onun tarihselliğiyle orantılıdır; bir yapıta ilişkin bugünkü değerlendirmemiz ile onun somut tarihsel içeriği arasında aslında hiçbir çelişki bulunmaz.***' (76)

Jargona Dair (1977)

Jameson bu kısa makalesinde, yazıya, kendi yazısına (jargon) bakıyor. '***Sade bir üslup'*** çağrısı başlı başına ideolojiktir. Ve bir benzerliğe işaret ediyor: Teorik jargonla şiirsel söyleyiş arasında, '*yüzleştikleri durum ve aşmak zorunda oldukları açmazlar'* benzerliği. Şairler de teorisyenler de, şeyleytirici süreçlerin oluşturduğu, gittikçe daralan bir ağ içerisinde ümitsizce çabalıyorlar ve her ikisi de '*tekrar soluk alacak bir alan açabilmek için şiddetli bir biçimde uydurma sözlere ve özel dillere başvuruyorlar'. (79)* Birbirlerine düşman, öteki olarak bakmalarının nedeni ise, bizatihi şeyleşmenin kurnazlıklarından biridir.

Haz: Siyasal Bir Mesele (1983)

Haz kavramını irdeliyor bu makalesinde Jameson. Tüketme (örneğin TV görüntülerini) gerçekten de o kadar haz verici midir? (83) Barthes'ın yazı (metin) hazzını eleştirirken (jouissance), Barthes'ın yazıyı tarih dışılaştırma niyetinden söz ediyor, günümüzde artık ***Tarih***, üretimden çok algıyla askıya alınmaya çalışılmaktadır (Barthes'ın da yaptığı tam budur). (90) Ama bu Barthes'ın katkısını görmezlikten gelmemizi gerektirmez: '*Bize bedenlerimizle okumayı –ve çoğu zaman bedenlerimizle yazmayı da- öğretmiştir.'* (91) Bu tartışma, bizi etik (estetik) duruşa, konum alışa sürükler. Çok önemli bir şey söyler Jameson bu noktada: '*Diyalektik, kendi içinde, dolaysız durumun burada ve şimdisini küresel ya da Ütopik durumun bütünselleştirici mantığıyla birleştirmenin yollarını icat etmeye yönelik bu ikili yükümlülüktür. Öyleyse, verili bir ekonomik talep, yeniden ekonomizm tuzağına düşmeyecekse, her zaman bir anlamda daha bütünsel devrimci dönüşümün bir mecazı olmak zorundadır (…) Verili bir metin analizi parçası, nesnesi hakkında kesin ya da duruma göre değişen bir saptamada bulunmalıdır, ama aynı zamanda marksizmin sorunsalına daha genel bir katkı olarak da kavranabilmelidir. Ve bunu, her iki durumda da, somut yerel olanak "soyut" çerçevenin (bunu bütünselleştirme perspektifi olarak adlandırmayı yeğliyoruz) salt "örneği" durumuna dönmeden yapmalıdır. Öyleyse, son olarak, maddi bedenin potansiyellerine ilişkin özgül bir haz, özgül bir zevk alma hakkı (…) her zaman şöyle ya da böyle, bir bütün olarak toplumsal ilişkileri dönüştürmenin bir mecazı yerine de geçebilmelidir.' (98)*

Metin İdeolojisi (1975-76)

Metinsellik kavramının güncel anlamıyla başlıyor yazınısına Jameson. Gerçek, varlık, töz gibi kavramlardan soyutlanmış bir çözgüden (şifre çözme) sözedilebilir. Bu uzun makalenin amacı, '*bir yazınsal analiz çerçevesi olarak metinselliğin sonuçlarını değerlendirme ve metinselliğin ne gibi ideolojik hizmetlere koşullanabileceğini açıklama' (103)*dır. Barthes'ın S/Z çözümlemesi yazının eksenini oluşturacaktır. *'Verili bir tarihsel uğrakta, verili bir toplumsal formasyonda ve bu formasyon içinde değişime (tedavül) giren anlatılarda iş başında olan çeşitli uzlaşımsal insan deneyimi kavramlarının bir tür envanterini çıkarmak'. (121)* Yöntem budur. Olması gerekir. Barthes'ın yaptığı şey de geçerliliğini, ' *ancak, geleceğin yazınında, bu tür metin öncesi anlatı biçimlerinin yerine en ödünsüz metinselliğin geçirilmesini isteyen bir tür manifesto' (122)* oluşundan alır.

Makalenin ikinci bölümü, 'her halükarda bir metinsellik estetiğinin' kaynağı olarak gördüğü Flaubert'e odaklanır. Flaubert üzerine Jonathan Culler (1974) çözümlemesini ele alır. İzleyen sayfalarda '**tekinsiz güç**' kavramını kullanırken, Rönesans tarzı sanat hikayesinin ya da novellanın Romantizm tarafından diriltilişi, şu ya da bu Romantik hikayenin içeriğinden bağımsız olarak, kendi içinde zaten tekinsiz güçler barındırışı'ndan söz eder. Bu kavramı önemli buluyorum. Bir tür tarihsiz kalmış metin diyebiliriz buna. (145) Yeni piyasa sistemi içerisine eski (arkaik) üretim tarzlarının henüz tam tasfiye edilmemiş kurum ve ideolojilerinin karıştığı bağlamlar içerisinde melezleşmeden çok anamorfosis olarak adlandırılması gereken metinler çıkar ortaya, ki bu metinler iki ayrı kültürel ilkeye yapılan bir tür müdahale ya da lekeleme anlamı kazanır. '*Hatta, **tekinsiz hikaye**, üç boyutlu bir sisteme yansıtılmış iki boyutlu bir geometrik düzlemin bazı özelliklerini gösterir: burada, Olay kategorilerinin hükmü altındaki bir anlatı, artık, Kişi ya da Özne etrafında organize edilen bir anlatı sürecinin çok farklı temsil kategorileriyle temsil edilmek durumundadır (…) Burada çerçevenin içerdiği temsil paradoksları, olay kategorileri etrafında seferber edilmek yerine, matbu mekan ile artık sadece anımsanan ya da kavramsallaştırılan bir manzaranın özellikleri arasına müdahalede bulunarak algı ve betimleme açısından seferber edilir.' (147)* Buna etik ya da ahlaki kirlenme diyor Jameson, yani eğilimler ya da tarihsel süreçlere ilişkin algılar ve formülasyonlar tarihsel geçerlilikten yoksun bırakılır ve bu kirlenme hissedilmez. '*Teorik söylemin yapısı, içinde dilsel mahiyette, esasen eşzamanlı işlemler için "yeni" kavramlar ya da yeni sözcükler yaratılan ikili bir artzamanlı çerçeveden oluşur.' (151)* Barthes S/Z'de buna işaret ediyor. Cümle, işlevi –ya da kapsamı- anlatının kültürünü haklı çıkarmak olan bir doğadır (Barthes). Jameson yapısalcı çelişkinin, daha karmaşık bir dönemselleştirme şemasına yansıtma ve etik değil de daha tarihsel bir perspektif içinde dile getirmeyle aşılabileceğini belirtir (Önemli-ZK).

Postmodernizmi, tarihle ilişkilendirmesi bu noktada başlar. Ona göre Mandel'in (***Geç Kapitalizm***) evresinin (kapitalizmin üçüncü aşaması) bir formudur postmodernizm. Tekinsizlik uç verir: *'Bizler klasik kapitalizme ait günlük hayatın oluşturduğu eski dünyada yürümeye devam ederken, kafalarımız medya ve süpermarketin/banliyönün çok farklı görünen sanrısal atmosferinde hareket etmektedir.' (166)* Gönderge öldü mü peki, hayır diyor Jameson, olsa olsa yeraltına itilmiştir (167).

Büyük Anlatılar: Tür Olarak romans (1974)

Burjuva egemenliğinin ilk büyük döneminde yaratma stratejisi, kutsalın yerine positiflikler'in geçirilmesiydi, ama 19.yüzyıl sonunda bu tür seküler eşdeğerler arayışı

çıkmaza girmiş, yerini modernizmin yeni ve karakteristik dolaylılığı almıştır (Kafka'dan Cortazar'a kadar fantastik deyimimiyle tanımlanan şey).

'*Türsel ilişkiler ve onlardan sistematik sapma, bizi tekil metnin somut tarihsel durumuna geri götüren ipuçları verir ve onun yapısını ideoloji olarak, toplumsal açıdan simgesel bir edim olarak, tarihsel bir çıkmaza verilen önsiyasal bir tepki olarak okumamıza olanak verir.' (202)*

Tür eleştirisi, üç değişkene bağlı gelişir: **tekil yapıt**ın kendi, yapıtın biçimlerin ilerlemesine ilişkin ideal kurgu yoluyla içine yerleştirildiği **metinlerarası sıralama** ve tekil yapıtların gerçekleştirildikleri ve bir tür salt biçimsel sıralamaya koşut bir sıralama niteliği gösteren somut **tarihsel durumlar dizisi**.*(203)* Örneğin altyapı (sonuncu) dizi, onu yansıtan tekil yapıtın varlık kazanmasına neden olmaz: böyle bir yapıt, bireysel bilincin kendi tarihsel koşullarına verdiği simgesel tepkidir; bu yüzden, bireysel yaşamın inişli çıkışlı olaylarına bağlı olduğundan pekala yazılmayabilirdi de. Somut ya da tarihsel dizinin kombinatuvar üzerinde yaptığı nedensel eylem, bir üretim eyleminden çok, bir dışlama eylemidir: '***Tarihsel an, daha önceki durumlarda varolan biçimsel olanakların bir kısmını devre dışı bırakır, bu arada belirli yeni olanaklara (bunlar daha sonra varlık kazanabilir de, kazanmayabilir de) yolu açar.'***(204)

Flaubert'in Libidinal Tarihselciliği: Üç Öykü *(1984)*
Tarihte "Ulysses" (1982)

Modern anlatıya ilişkin verdiği bir örnek çok açıklayıcı Jameson'un: '*Bir anlatının akışı içinde, karakterlerimizin uyuyacakları bir eve, konuşabilecekleri bir odaya ihtiyaç duyarız, ama şu değil de bu evi ya da bu odayı, mobilyayı, görünümü, vb. seçmemizi haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur artık.' (221)* Eski geleneksel anlatısal birlik yokolmuştur artık. Yalnızcüa yazıda değil kentsel yaşantıda, tasarımda da: '*Bu sürece "şeyleşmeden arındırma" (dereification) adını vereceğim; ilk olarak, bu sürecin şehir çerçevesinde nasıl işlediğini betimlemek istiyorum. Klasik şehir, bir binalar derlemesi değildir; hatta şehir, temel olarak ya da öncelikle bir sokaklar, insanların bir binadan ötekine gitmesini ya da o şehir uzamında hareket etmesini sağlayan yollar derlemesi de değildir (her ne kadar bu, ona biraz daha yaklaşsa da). Hayır, şöyle düşünebiliriz (banliyöler, dev kentler ya da özel araba çağında, artık fiilen ortadan kalkmış bir şey hakkında konuşmakta olduğumuzu hiçbir biçimde unutmamak kaydıyla): Klasik şehir, temel olarak, bütün bu yol ve sokakların buluştuğu ya da içinden geçtiği kavşak noktaları olarak tanımlanır. Bütünselleştirme noktaları adını verebileceğimiz bu noktalar, ortak deneyimi, ayrıca deneyim ve bilgi birikimini olanaklı kılarlar; kısacası, nesne (yer) ile öznenin (şehir nüfusu) bir tür sentezidirler. Kevin Lynch'ın (***The Image of the City, Cambridge: Harvard University Press, 1960***) başarılı, yabancılaştırmayan şehrin göstergeleri ve amblemleri olarak saptadığı birleştirici perspektif ve imge olanaklarını andıran odak noktalarıdır bunlar.' (227)*

Çözümlemesinin sonunda bir tür 'otistik metin'den söz etmektedir artık Jameson, '*yazara, okura bile gereksinme duymaksızın kendi devinim gücüyle kendini geliştiren' metinden* (Ulysses) (233). Bu durumda, Joyce'da 'sıkıcılık' dediğimiz şey başarısızlığın değil başarının göstergesidir (235)

Modernizm ve Bastırdıkları ya da Sömürgecilik-Karşıtı Olarak robbe-Grillet (1976)

Artık şu görülmektedir. Modernist yapıtlar, marksizmin ileri sürebileceği gibi, bizi gerçeklikten uzaklaştıran, dekadan değer ve faaliyetleri teşvik eden yapıtlar olarak görülemez. '*Bu yapıtlar gerçeklşeği çarpıtma ve bastırma yollarıdır.' (254)* Modernist

sanat yapıtlarını reddetmek, fetişleşmiş adların ve ünlerin şeyleşmiş prestijini, adeta kutsal halesini yeniden onaylamak olur. Ve Jameson Stein'ın alıntısından sonra şöyle der: '*Çirkinliği yakalamak, eyvallah, ama aynı zamanda hantallığını, amatörlüğünü, kararsızlığını…şeyleşmiş sanat yapıtının çözülüp özgün praksisisine döndüğüne işaret eden, bizi sanatsal metaın büyüsünden kurtararak, kapitalist bir dünyadaki yalnız ve öznelleştirilmiş sanatçının gerçekten başarmış olduğu işi ve açmazlarını adil bir biçimde ve kardeşçe değerlendirmeye bir kez daha izin veren bütün acemice fırça vuruşlarını da yakalamaktır eleştirmenin işi.' (255)*

Le Guin'de Dünyanın İndirgenmesi: Ütopik Anlatının Ortaya çıkışı (1975)

Modernist ve postmodernist Olarak Baudelaire: Göndergenin Çözülmesi ve Yapay "Yüce" (1985)

Baudelaire göndergenin çözülmesinin erken tanığı ve bu çözülme bugün postmodernizm adı altında çözülmesinin sınırlarında: yüksiek modernist deneyimin bütün pathosu gözden yitmiştir, artık bütünüyle metinsel bir dünya var, imgenin, metinsel özgür oyunun dünyası, tüketim toplumunun ve onun simulakrumlarının dünyası (284).

Rimbaud ve Uzamsal Metin (1981)

'Rimbaud'nun şiirsel üretiminde dünyanın egzotik beldelerinin çağrıştırılmasının oynadığı rolü göstermeye çalışacağını' söylüyor Jameson (297)

Bütünlüğün Poetikası (1993)

Çalışmanın varsayımı, '*postmodernde dile yönelik bağlılığın kalkması*'dır diyor Jameson.

Öznenin bundan böyle merkezsiz olduğunu beyan etmek onu ille de merkezsiz hale getirmez (324). Postmodern dönemde, günlük hayat genişleyerek her şey haline gelmiş ve böylece kitle kültürünün her yerde hazır ve nazır imgeleri içinde kaybolup gitmiştir. (360)

Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı (1986)

'"*Merkezdeki özne"den ve bütünlüklü kişisel kimlikten dem vuran o seraba bağlanmaktansa, parçalanma olgusuyla küresel ölçekte dürüstçe yüzleşmemiz gerekir. Burada hiç olmazsa kültürel yönden girişebileceğimiz bir yüzleşmedir bu.*' (368)

İşte Jameson'ın çok önemli makalesi bu yüzleşmenin bir örneği. Bütün üçüncü dünya ülkeleri metinleri zorunlu olarak alegoriktir (ulusal alegoriler). Çünkü özel olanla kamusal olan radikal yarılması üçüncü dünyada Batıda olduğu gibi (henüz) deneyimlenmemiştir. Üçüncü dünya edebiyatının özel bireysel yazgı öyküsü, '*her zaman Kamusal üçüncü dünya kültürünün ve toplumunun kuşatma altındaki durumunun bir alegorisidir.' (373)* Orada psikolojiyi ya da daha özgül olarak libidinal yatırımı öncelikle siyasal ve toplumsal çerçevede okumak gerekir (376). '*Kendi kültürel metinlerimizin bilinçdışı alegorilerinden fgarklı olarak, üçüncü Dünya ulusal alegorileri, bilinçli ve açıktır: Siyasetin libidinal dinamikle kökten farklı ve nesnel bir ilişkisini imler.' (387)* Ve biz Amerikalılar diyerek kendine seslenir Jameson: '*Yukarıdan bakış epistemolojik olarak sakatlayıcıdır ve öznelerini indirger.' (395)*

Teorinin Semptomları Mı, Yoksa Teorisi Yapılacak Semptomlar Mı? (2004)

'Edebi biçimler, toplumsal adını verdiğimiz şu doğrudan ulaşılabilir olmayan şeyde nelerin hüküm sürdüğüne ilişkin elimizdeki en somut semptomlardır (…)

Geçmişin yapıtları, kendi anlarına ilişkin her tür benzersiz açılımı taşırlar; buna karşılık şimdinin yapıtları da, bizim içinde bulunduğumuz ana –şimdinin birçok açıdan en uzağımızda kalan o kör noktasına- ilişkin her tür kodlanmış veriyi içerirler. Ne var ki, ihmal etme eğilimi gösterdiğimiz yön, hem geçmişin, hem şimdinin yapıtlarının, başka türlü bize kapalı olan bir geleceğe yönelik olarak sundukları ütopyacı yansımalardır.' (402)

(2008)

*

Jameson, Fredric; Ütopya Denen Arzu (2005), Çev. Ferit Burak Aydar,
Metis Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2009, İstanbul, 325 s.

Metis'in ve çevirmen Ferit Burak Aydar'ın berbat dil, Türkçe tutumundan (ilkesizlik, politikasızlık) hasar görmüş, yaralanmış bir çeviri neyazık ki, bu önemli sayılabilecek çalışma. Bunu beklemiyor değildim. Önemli kaynak metinleri böyle bir dil anlayışıyla ele almak, asıl zararı insanların anlıklarına (zihin) veriyor sinsi bir biçimde. Metin ve arkasındaki Jameson kendini ne denli savunabilir olsa da, onu biçimleyip başkalarına aktaranlar yapacaklarını yapıyor, içeriği kasıtla boşaltıyorlar. Peki kim zorluyor onları buna? Jameson'ı çevirmesinler o zaman? Bu sorular yersiz. Onların görevi bu… Usu karıştırıp bulandırmak, anlaşılırı anlaşılmazlaştırmak, insanları düşünsel anlamda terörize etmek. Üstelik adları barış, demokrasidir. Soruyorum: Kimin? Kimin barışı, kimin demokrasisi? Üstelik, bu dille mi? Türkçe'yle bir derdiniz mi var? Türkçeyi Türkçesizleştirmeyin, buna izin de vermeyeceğiz.

Anlaşıldı sanırım, bu bir Jameson okuması olmasına karşın keyifsiz bir okumaydı, zor ilerledi. İçinde çünkü kötü niyetle ayrı savaşmak gerekti.

Jameson projesi ise, ütopya kavramını önemli örnekleriyle toplumsala bağlamak, aradaki tarihsel bağlantıyı ya da bunun yadsınma biçimlerini, insan öykümüzün içkin bir parçası olarak ütopyayı geri kazanmaktı.

Başvurduğu örneklerin birçoğunu tanımamak (roman, film, vb.) okumayı kuşkusuz aşırı güçleştirmektedir. Yine de bu arzunun (jouissance) gelip tıkandığı yeri ve olabilir çıkışı yeterince görebildiğim kanısındayım. "*Ütopyacı görünümlü tüm o içeriğin aslında ideolojik olduğu ve temalarının başlıca görevinin eleştirel olumsuzlukta yattığı"* sonucuna varan Jameson, insan sonrasının daha önce hiç olmadığınca uzak ve olanaksız olduğunu söylerken sanırım hem geriye ve hem de ileriye doğru bakışı kastediyor. Bu durumda günümüz dünyasına bakmak kaçınılmaz. Postmodernizmle arsa spekülasyonunu hayranlık duyulacak bir sezgiyle bir araya getiriyor yazar ve küresel-yerel karşıtlığının sahte sorunlar yanı sıra sahte çözümler de ürettiğine değiniyor.

Belki de artık olan şey, ütopyacı düşlemin ütopyacı tasarımla yerdeğiştirmesidir. Tasarım bir sürü ütopik ayrıntı hazzına gömmüş olabilir ütopya görüsünü. Ve öyledir de.

Şöyle diyor:

"*Ütopyacı biçimin kendisi hiçbir alternatifin mümkün olmadığını, sistemin hiçbir alternatifinin bulunmadığını vaaz eden evrensel ideolojik kanaate verilen yanıttır. Fakat Ütopya bunu, kopuştan sonra işlerin ne alemde olacağına dair daha geleneksel bir tablo sunarak değil, bizi kopuş üzerine düşünmeye zorlayarak öne sürer."* (312)

Ve daha önce de gösterdiğini söylüyor:

"*Ütopyalar da aynı oranda birer istek gerçekleştirimi ve ümitsiz zamanlardaki sanrılı görüntülerdir."* (314)

Durup dururken ütopya kavramına böyle çözümleyici bir yaklaşım da nereden çıktı, tarihin bittiği söylenen bir zamanda sorusu önemli. Jameson tam zamanı olduğunu düşünmektedir. ***Marx'ın Hayaletleri***'nde Derrida'nın düşündüğü gibi. Şimdi zamanı. Çünkü saldırılan son şeyimiz, seçenek olduğunu yine de, düşünme, düşleme yetimizdir.

Ben ütopya konusunu yazılarıma yerleştiriyorum zaten ve bu konuda kişisel düşüncelerimi derli toplu yazmak da istiyorum. Umarım bunun için zamanım olur.

Çeviri tadını kaçırmış olsa da önemli bir çalışma.

(2010)

*

Jameson, Fredric; Diyalektiğin Birleştirici Güçleri,
(Valences of the Dialectic, **2009), Çev. Bülent O. Doğan,**
İthaki Yayınları, Birinci Basım, Mart 2015, İstanbul, 669 s.

*

Jameson, Fredric; Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine, (The Hegel Variation: On the Phenomenology of Spirit, **2010), Çev. Bülent O. Doğan,**
İthaki Yayınları, Birinci Basım, Mart 2016, İstanbul, 152 s.

Kuramsal kitapları, ama genelde hiçbir kitabı tanıtmak, dolayısıyla özetlemek, anlaşılır kılmak gibi bir niyetim yok. Kuramsal çalışmalar konusunda ikircikliyim öte yandan. Burada onlarla uzun uzadıya tartışmaya girmek birçok nedenle hiç işime gelmiyor. En başta kaynaklarım bu büyük kuramsal çabalara göre çok yetersiz, hatta hiç düzeyinde. Çoğu kez alanın yabancısıyım öğrenim açısından. Tutumumu genel olarak belirtmek (ima), katılmadığım noktaları kuramsal çalışmanın çerçeveleri içinde ve düzeyinde kalarak dile getirmekle yetiniyor, boyumu aşan bu türden çalışmalar konusunda sınırlarımı aşmamaya çalışıyorum. Bir tartışma, kökten bir ele alış için zaman da yok zaten ve ağırlığı kurmaca yapıttan yana kullanıyorum seçim bana kaldığında. Ama bir gerçek var: Tüm kuramsal okumalarım, konu ne olursa olsun, kendi halinde, özel okumalarıma altlık oluşturuyor, yaklaşımlarımı boyutlandırıyor (en azından bunu umuyorum), değerli bulduğum tek yaratıcı aracım (enstrüman) olan eleştiri bıçağımı bileyip inceltmeme katkıda bulunuyor. İkinci(l) okumalarımın gerekçesi budur. Yanlışlıkla gözüne çarpan kişi karalamalarımı yanlış değerlendirmesin, bir şey sanmasın diyedir bu giriş açıklamam, biline.

*

Jameson okumalarım geçmişte oldu elbette yarım yamalak. Kolay okumalar olduğunu, kitapların hakkını verebildiğimi düşünemiyorum bile. ***Diyalektiğin Birleştirici Güçleri***, Hegel'den bu yana sol içi ve genel eytişim (diyalektik) tartışmalarını, kavrayışlarını geçen zaman ve günümüzün somutu içerisinde bir yeniden değerle(ndir)me girişimi. Neredeyse kökten diyebilecek bir toplu kazıma, irdeleme, güncelleme ve ilişkilendirme tasarı. Gerçekten bir tasar (proje) olarak gördüğümü söylemem gerek. Hegel'in eytişimini çözümlemenin ardından önemli eytişim yorumlarına, alanın girdilerine ve uygulamasına birer bölüm ayıran Jameson, ***Tarihin Bağdeğerleri*** başlıklı son bölümde bireşime, kendi yorumuna yer veriyor.

Kuramsal içeriği gündelik söyleyişe bağlayan, tek bir tümce içerisinde kavrayışı aşan uzaklanımlar barındıran biçemsel rahatlığının okurun işini kolaylaştırmak yerine güçleştiren, özgün bir yanı var. Zizek'in tersine kendi tarlası, ekini, yereli onu anlamanın koşulu gibi görünüyor. Diline tanışlık ciddi Jameson birikimi, okurluğu gerektiriyor. Tek yapıtına girmek ve çıkmak bu nedenle zorlayıcı…

Eytişimi başta *Belirli* tanımlıklı ve *Belirsiz* tanımlıklı eytişim olarak iki ulama ayıran yazarımız, büyük harfle başlayan (belirli tanımlıklı) eytişim kavramıyla işe başlıyor. Burada bir dizge(leşme) ve erk konumu geliveriyor hemence usumuza. Ama daha önce kurama (teori) ilişkin anlayışını çok önemli bulduğum için buraya almam gerekiyor: "*Bana göre teori, düşüncenin dilini şeyleşmekten çıkarma ve şu ya da bu sabit terminolojinin kurulmasının kaçınılmaz sonucu olan tüm sistem ve ideolojilerin önünü baştan kesme yönünde aralıksız ve imkânsız bir çaba olarak kavranmalıdır.*" (17) Konuyu Hegel'e getirerek, Hegel'in açık, Hegelciliğin ise kapalı bir dizge olarak okunabileceğini söylüyor. Sanırım görüşü yanıltmasına karşın Hegel'in kapalı bir dizge tasarlıyormuş gibi okunmaması gerektiği yönünde. Bu arada şunu da belirteyim. Kitap Jameson'un konuyla ilgili birçok çalışmasının üzerinden geçilmiş bir derlemesi. Daha önce büyük bölümü makaleler olarak yayınlanmış… Artık Jameson'dan sonra Zizek'in de dönüp dönüp vurguladığı bir konuda aynı düşüncedeyiz: "*tez/antitez/sentez karikatürü*." Ah, toplumcu (sosyalist) tarihimiz, hangi yanına, nerene hayıflansam şimdi ben…

Lacan'ın da (Zizek?) eytişim konusunda yeni ve doğru kavrayışının hakkını teslim eden Jameson sonuçta günümüz birçok saygın düşünürü gibi kalıpların dışında düşünmeye çağırıyor bizi. Ama nedir bu heves, diye sormadan da

edemiyorum bir yandan. Lacan, Derrida, Lukacs, Althusser, Lenin vb. irdelemelerinin bir yerinde Deleuze'ün 'olumsuzlama'ya saldırısını yanıt gerektiren önemli bir soru olarak gördüğünü belirtiyor: "*İtirazın kendisi derinden bir tarihsellik içerir: Ayrıca tek derdi negatifliğin yokluk (absence) ya da mesela karşıtlıkla ilişkisinde yanlış kullanımlarını çürütmek değildir, hatta bu dert öncelikli de değildir. Hiç şüphe yok ki doğa (ya da varlık) yumurta gibi doludur, içinde eksiklik yoktur, karşıtlık da yoktur; peki doğa negatif gibi bir şeyi bile içermiyorsa nasıl diyalektik olabilir? Kant'ın uzun zaman önceki, Sartre'ın ise daha dünkü argumanı budur."* (48) Tabii sözleri Zizek'le (***Hiçten Az***, *2015, İthaki y*.) karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Yatay ve dikey karşıtlıklar arasındaki ayrımın bizi tarihle toplumbilim, olay ile yapı ve en son zaman ile uzam arasındaki eski 'karşılaştırılamazlığa' geri götürmesi olası mı diye soran Jameson meselenin olasılıkla *nesnenin doğası* olmadığını, çünkü olayların *yapı*yı ortaya çıkardığını söyledikten sonra önemli bir ayrıma dikkati çeker: Çelişki çatışkı değildir. Yapısalcıları böyle eleştirir ve ekler: "*Peki bu durumda çelişki nedir? Hareketin önünü tıkayan ve onu askıya alan şey değil, hareketin içinde cereyan ettiği şeydir*." (54) Örneğin Karl Korsch'un 'iki ayrı düzgü(kod)' katkısına gönderme yapar. Üretim, değer ve metalaşma ile edimsellik (faillik) ya da sınıf savaşımı, "*nesnelerini tanımlamada alternatif ama netice itibarıyla eşit ölçüde tatmin edici yollar sunar*." (58) Herhangi bir sonucun olanaksızlığı dışında insana seçenek bırakmayan Adorno'nun yıkıcı eytişim kavrayışı Jameson'un diliyle şöyle: "*Asla senteze ulaşmayan bir olumsuzlama hareketi, kendi yıkıcı enerjisi dışında destekleyecek bir şey kalmayana kadar her türlü ulaşılabilir pozitifliği durmaksızın baltalayan bir negatiflik.*" (68) Bölümü uzamsal eytişime doğru (Lefebvre, vd.) sorgulamalarıyla sürdürür yazar. Harvey'i sözkonusu etmemesini yadırgadığımı özellikle belirtmeliyim.

Aufhebung*'suz Hegel* başlıklı 2. kısımda, Hegel'e ve 'şeyleşme' kavramına yakından bakıyor Jameson. Bölüm sonunda şöyle diyor: "*Fakat Hegel'in hata ve hatanın her yerde hazır ve nazırlığı (ayrıca bir de hatanın üretkenliği) üzerindeki ısrarının kafa açıcılığına rağmen, filozoflar bize ideoloji kavramını nadiren sunarlar. Kavram'ı (ya da Mutlak Tin'i) ve Kavram'ın hayat tematiği içinde ulaştığı zirveyi Hegel'in sisteminde daha tam manasıyla ideolojik bir boyut olarak niteliyorsam, sebebi –Lukacs'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci**'ndeki felsefi analizlerinin izinde- bu son uğrağın şimdi, tarihsel bakımdan eksikli ya da bitmemiş bir bütünselliği, yani dünya kapitalizmini model alan bir sistemi doruğa ulaştırmak ve tamamlamak için tasarlanmış bir ideolojik 'tahdit stratejisi' olarak görülmesinin gerekmesidir. Demek ki burada da, kaybederek kazanan o modernist klasiklerin ruhuyla, Hegel'in 'bütünsellik özlemi' onun marksizminin vaktinden önce verilen bir işaretidir*." (115)

3. bölüm ***Hegel'in Çağdaş Eleştirmenleri***'ne ayrılmış. İlk ele aldığı Derrida ve 1954'de yazdığı yüksek lisans tezi. Buradaki yıkıcı çözümleme (analiz), Derrida'nın Hegel'i yapıbozuma uğratması değil, Hegel'in kendi yapıbozumudur. Neyin mi? "*Madde kavramının ta kendisinin*." (119) Arkasından Deleuze'ü, Foucault'u ele alır kavramla ilgili yaklaşımları açısından.

3*. kısım*'da ***Yorumlar***'a geçer. ***Marx'ın Hayaletleri*** (*Derrida, 1993*) ilk durağıdır. İkinci yorum *Deleuze*'le ilgili: ***Kapitalizm ve Şizofreni*** (1972). Üçüncüsü *Georg Lukacs* (***Tarih ve Sınıf Bilinci***, 1923). Ve Sartre (***Varlık ve Hiçlik***, 1956; ***Diyalektik Aklın Eleştirisi***, 1. (1957) ve 2. Cilt (1985)

4. kısım'da Jameson tartışmasının girdilerini tekrar elden geçirir: Metalaşma, kültürel devrim, diyalektiğin inadı, Lenin, Rousseau, vb. Bir alıntı: "*Şimdi diyalektiğin kendisi üzerine bir şeyler söylemek gerek. Kısacası, diyalektiğin hem durumsal (duruma özgü) hem de dönüşlü (ya da kendi düşünce süreçlerinin bilincinde) düşünce olduğu söylenebilir. Yani yukarıda tarih ve ideoloji hakkında*

söylediklerimizden çıkan sonuçlar şunlardır: 1) Tarih-aşırı ya da mutlak düşünce veya anlama mümkün değildir, bu yüzden düşünce bir şekilde kendi somut tarihsel durumuna yaklaşmaya çalışmak zorundadır ve 2) kendimiz de ideolojinin daimi kapsamında olduğumuzdan, bizim düşüncemiz kendimizi sürecin izleyicileri olarak hesaba katma girişimini içermek zorundadır." (355)

V. kısım ***Siyaset*** başlıklı. "*Ama bir yandan Marksizmin ölümünü kutlarken diğer yandan kapitalizmin nihai zaferini selamlamak paradoksal görünüyor. Çünkü Marksizm tam da kapitalizmin bilimidir; epistemolojik vazifesi kapitalizmin tarihsel özgünlüğünü betimlemekteki eşsiz kapasitesinde yatar. Marksizme analitik vazifesinden pek de ayırt edilemeyecek olan siyasal ve kehanetvari vazifesini veren şey kapitalizmin yapısal çelişkileridir. Bu yüzden, postmodern kapitalizm –ne tür başka dalgalanmaları olursa olsun- karşısına çıkacak postmodern bir Marksizmin varlığını zorunlu kılar."* (449) ***Ütopya*** (*16.bölüm*), ***Küreselleşme*** (*17/18.bölüm*) ilginç konulara değiniyor. Milliyetçilik, ulus-devlet, vb.

VI. kısım başlığı: ***Tarihin Bağdeğerleri***. Önce '*zamanı görünür kılmak'* üzerinde duran Jameson, Ricoeur Projesi'ne de değiniyor. '*Zaman ancak farklı farklı zamanların kesişiminde görünür kılınabilir*', diyor bir yerde (545) Soruyor: Acaba nesnel ve varoluşsal zamansallıkların yanı sıra *tarihin zamanı* olarak nitelenebilecek üçüncü bir zamansallık olabilir mi? (550) "*Tarih aslında farklı türden zamansal modellerin bu karmakarışık şekilde üst üste binişinden doğar."* (572) Zamanın *bir* olmadığı, *bir* haline getirildiğini söylemek daha doğru olacaktır. Zamanı saf olarak görünür kılma, dolayımsız bir görüngü olarak düşünme (Husserl) başarısızlığından sonra geriye kalan "*tüm zaman belirtilerinin, her yerdeki görünmez varlığının bıraktığı izlerin derlenmesi*"dir. "*Ama bu izler –Ricoeur'ün büyük projesinden çıkarabileceğimiz ikinci sonuç da budur- ancak birden çok farklı zamansallığın kesişimlerinde teşhis ve kayıt edilebilir."* (582) Ardçağcı estetiğin Zaman'ı kesintili sunma becerisi çağcı birlik kuruntusuna öncel, baskındır Jameson'a göre. Bu felsefeyle çağcı (modernist) estetiğin ortak kusurudur. Bu görüşleri tartışmaya değer bulduğumu belirtmem gerek. Yüksek kuram katlarında birşeyler bizim gördüğümüzden değişik görünebilir açıkçası ve Jameson'un gerçekten bir kuramsal kibiri var (bence). Tarihin zamanını ele alırken tarihçilerin zamanı anlayışına kusursuz bir örnek olarak Akdeniz tarihçisi Fernand Braudel'i gösterir. Uzun atımlı tarihsel bağlamlar bir başka zamanı imler, hatta Jameson doğanın (yerbilimi, jeoloji) zamanına da el atar. Ben buna açıkçası az bulunur bir katkı derim. Ricoeur'un zamana yaklaşımının gerektirdiği katkıları ise Jameson anımsatmış: "*Boşlukların varlığı, boyutlar arasında kıyaslanamazlıklar, uzlaştırılamaz okumalar, çözülemeyen* aporia*lar, bir de meselenin kendisinin görünür kılınmasını sağlayan kesişimler ve uyumsuzluklar arz eden çoklu Zaman ve Tarih boyutları.*" (594) Tabii tarihsel eytişimin yeniden kuramsal değerlendirilmesinde atlanmayacak konulardan biri de (eytişimin Jameson bireşimlemesi içre) '*taraf tutmak'*. İşte söylediği: "*Fakat anlatı zorunlu olarak tarihi kavrama biçimimse, tarihin bilinci daima bir olay örgüleştirmeyse (Ricoeur'ün* mise en intrigue*'siyse), o halde benim ona öznel yatırımımın işareti ve belirtisi olan taraf tutma da (her ne kadar kılık değiştirmiş ve bastırılmış olsa da) kaçınılmaz olacak gibi görünmektedir."* (604) *Peripeteia* (Aristoteles'in yazgı kavramı) kavramını anlatısal zamanın bir boyutu olarak irdelerken epiğin anlatısal zamanının yenmişlerin zamanı olduğunu söylüyor (Önemli). Aristoteles'in diğer iki anlatı kategorisini de zamanla ilişkilendiren Jameson *anagnorisis* (tanıma) ve *pathos*'u (acı çekme) çözümlüyor. Buna özellikle '*tarihin dışına düşmüş'* kolektiflere ve insan bireylere geri dönebilmek için gerek duyuyor. Eytişmeli dizge ile toplulaşımların (kolektivite) bağını yeniden kurmak için… (630) "*Burada* anagnorisis*'i üretilen yeni karakterlerin tarafımızdan kolektif ve siyasal olarak*

keşfedilip tanınacağı bir teorik üretim edimi olarak kavrarız." (637) *Pathos* kavramına gelince, onun yansıtma (temsil) getirisi (avantaj) tarihi görünürleştirme gizilgücünde yatar. "*Çok sayıda ve görünüşte bağımsız tarih eğilimlerinin ve akımlarının bu anlık durduruluşu onların geçici (hatta anlık) birleşimi olarak düşünülebilir ve bizim de işte bu süreçle işe başlamamız gerekir."* (642) Kuşkusuz bu *pathos*'un tarihin bunalım (kriz) anıyla ilişkisi de sözkonusu. Jameson sonlara doğru uyarıyor: deneyimsel (ampirik) zorunsuzlukların altındaki zorunluluğun saptanması tarihçi görevidir örneğin (Zorunluluk olarak tarihsellik kavramı.) (645) Artık sıra belki de tarihi bütünlük kavramıyla ilişkilendirmeye gelmiştir: Karşıtların birliği. Doğrulamayı Marx'a yaptırır: "*Böylece Marx, tarihsel eğilimlerin tanımlanışının karşıtların birliği denen diyalektik ritimle uyumlu olduğu izlenimini doğrular. Bu ritim uyarınca verili bir fenomen münavebeli olarak olumlu ya da olumsuz diye işaretlenirken çelişmezlik ilkesi kapsamına girmez veya görünürdeki alternatiflerden birinin ya da ötekinin kesin olarak seçimini gerektirmez. Böyle bir fenomen geleneksel etik mantığın –iyi ile kötü, olumlu ile olumsuz bağdeğerlerin birbirini dışlaması- statik alışkanlığını zora sokmakla kalmaz, aynı zamanda diyalektiğin çekirdeğine ütemas etmek için sondayı fenomenin kendi yapısının daha derinine itmeye teşvik eder bizi."* (653) Dizem, ardışma gibi kavramları boşuna kullanmayan Jameson, *Dizge* (Sistem) ile de özel bir biçimde buluşacaktır. Yeni bir dizge kavrayışına gereksinim duymaktadır ve Dizge '*Olay*'ın dizgesel doğasıyla bağlanır. Burada bağdeğer yüklemesi sözkonusudur. Sistem bütünlük olarak kavranıyorsa, Olay da bütünlüğü içinde, bir süreç olarak kavranmaktadır. "*Tarih deneyimi ikili sistem* (Bir ve Çok) *ve olay perspektifi olmadan imkânsızdır. Her ikisi de diğeri olmadan Tarih bakımından yetersiz kalır ve tümden başka bir kategoriye girer: İzole birlik anlayışı felsefe ve metafizik haline gelir, salt ampirik olaylar deneyimi en iyi ihtimalle varoluşsal anlatı, en kötü ihtimalle bir nevi eylemsiz ya da pozitivist bilgi olur."* (659) Son olarak çok önemli bir başka düzeltme, doğrultma daha yapıyor Jameson ve '*Saltık olarak tarih'* kavramına açılım getiriyor. Tezce tüm saltık ulam ve bağlamları kafadan yadsımak yerine bakın şunları söylüyor ve ben yürekten katılıyorum bu görüşe: "*Tarihsel bakımdan ilk olan ve ortaya çıktığından beri varlığımızın ufkunu belirleyen bu seküler bütünlüğü teorize eden sadece Marx olduğundan, içinde icat edilen tüm mutlaklar aynı zamanda bizatihi bu tavanın kabul edilmesi, nihai varlığımızın Tarih olduğunun tanınmasıdır. Dolayısıyla, bireysel ya da varoluşsal mutlaklarımızın hepsi Tarih olarak nihai Mutlakla açık ya da örtük bir ilişkiyi yapılarında taşımak zorundadır: Transandantal olan Mutlaklar dahi bu engin varoluşsal bağlanma tarafından gizlice sekülerleştirilmiştir; bu bağlanma o kadar kapsayıcıdır ki çoğunlukla görünmezdir ve Heidegger'in daha eski Varlık kavramının sadece geçici olarak görünürleşmesinde olduğu gibi, sadece kaybolma kipinde görünürleşir, sadece suyun dibine çekilme kipinde su yüzüne çıkar.*" (665) Artık 'Özgürleşme olarak tarih'ten konuşabilir miyiz?

*

Hegel Varyasyonları ise ***Tinin Fenomenolojisi***'nin (1807) özel bir okuması. Günümüzde, bunca badireden sonra yaygın ve ortak kaygı Hegel'i doğru ya da yeniden okumakmış gibi görünüyor. Bunun altında Marx üzerinden yanlış okunduğuna ya da yorumlandığına ilişkin bir özeleştiri mi var yoksa? Felsefenin bunu takınaklaştırmasını nasıl yorumlamalı? 1992 çöküşü Marx ardıllarınca Marx ve Hegel birlikte çarpıtılarak yapılan kötü Hegel okumasının sonucu muydu? Tarih yanlış okumalar mıydı ve tarih neydi? Bulanık suda körler ne arıyor olabilirler. Tanı doğru mu konuluyor? Sorun geçmişte hiç olmadığınca devrimin kuramsız kalmasıyla mı ilgiliydi? Sorular özellikle Jameson okumaları açısından yaşamsal önemde. Onun

kuramı stratejik bir aygıta dönüştürme (edimselleştirme) görüşüne gerçekten saygı duyuyorum. Hegel okumaları da bu anlamda kuramı elden geçirmeyle, bilemekle ilgili kuşkusuz ve düşünürümüzün iyi yanı şaşırtıcı, kıvrak biçemiyle en ağır kuramsal önerme ve yargılardan güncelin şahdamarına birden girivermesi ve kuramı gündeliğe (özellikle siyasete) bağlama konusunda özel yeteneği.

Jameson hakkında tutulan bu notlarda hiçbir savım olmadığını belirtmeme gerek olmadığını belirtmiştim başta. Genel okumalarım için destek aldığımı söylemekle yetineyim yine bu türden okumalarımdan.

Daha girişte bize yönelttiği uyarı kuramsal doğrultuyu gösteriyor zaten: "*Sondan başlayalım: Her şeyin ötesinde, 'Mutlak Tin'i tarihsel, yapısal, hatta yöntemsel bir 'moment' olarak düşünmemek acil bir görevdir. Tüm* ***Tinin Fenomenolojisi*** *gelişimsel bir anlatıya –teleolojik ya da döngüsel diye nitelenebilecek, ama her iki halde de her yöndeki modern ya da en azından çağdaş düşünce tarafından şiddetle reddedilen bir anlatıya- dönüştürülmeden, Mutlak Tin şu ya da bu türden bir son durak olarak görülemez."* (9) [Geçerken Bülent Doğan'ın Türkçe felsefe dilinin gelişmesine birçoğu gibi açıktan ve yekten zarar verdiğini söylemek zorundayım. Kanıtlarımı şimdilik kendime saklıyorum.] Jameson'un önerisi, ***Fenomenoloji'***yi gelecek öngörüsü (kehanet) olarak değil sapma belirteci (semptom) olarak okumak, böylece yapıtı geçmiş bir erekcil okunma tutsaklığından kurtarmak. (13) Yapıtın biçimsel yapı ve düzenlenişini de irdeleyen yazar Hegel'de *Tin* sözcüğünün tümel (kolektif) anlamının altını çizer. Öte yandan '*Hegel tartışmalarının en kötü ünlü ve yerleşik klişelerinden birinin, yani tez-antitez-sentez klişesinin önünü kesme*'nin önemini, ama üçlemenin sorumlularından birinin Hegel'in kendisi olduğunu dürüstçe söyler.

Hegel'in kavramsal işlemlerinin betimine '*koyutlama*' (setzen) kavramıyla başlamak gerek yazara göre. Koyutlamayı (Fichte) öznenin ya da benin bir biçimde ben-olmayan'ı koyutladığı ilk eylem olarak anlamak gerekiyor. (Zurnanın zırt dediği yer.) Soru şu: "*İdealizm koyutlama bakımından ne içerir*?" (43) Hegel'in kurgusal (spekülatif) derken düşündüğü şeydir. Bir '*öte*'nin koyutlaması kaçınılmaz oluyor bir yerden sonra. Hegel dizgesindeki kurgusal ivmenin, atağın (spekülatif moment) felsefi olarak irdelenmek yerine tarihsel olarak irdelenmesi daha iyi olacaktır. Kurgusal atak dediği ise; "*dış dünyanın tözünün öznelliğin tözüyle, keza tasım mantığının da hayatın mantığıyla bir şekilde aynı olduğunun doğrulandığı moment*"dir.

Hegel'de "*dil zaten bireyin ötesindeki kolektif gerçeklik olarak Tin'in simgesel çıraklığıdır, kişisel ya da özel ifade bile ister istemez zaten kurulu kolektif çerçevenin içinde ve ona bir tepki olarak gerçekleşir*." (55) Hegel'i '*olumlu terimler olmadan'* düşünebilmek diyalektiği anlamanın en sahici yoludur diyen Jameson ekliyor: "*Daha ziyade her momenti karşıtlıkların, sabit dinlenme yerleri olmaksızın oynadıkları sonu olmayan bir oyun gibi kavramak tercih edilmelidir; bunu yapmanın en iyi yolu da birkaç karşıtlığın değişen çiftler halinde birbiriyle oynadığı pasajları incelemektir; zira bu pasajlarda içerik ve biçim, özsel ve arizi, etken ve pasif gibi karşıtlıklar iç/dış, ben ve öteki, özdeşlik ve fark, birlik ve çokluk gibi karşıtlıkların üzerine düşen biçimlerde oturtulur. Böylece temel polemik hedefi olarak Verstand ya da ampirizmi (gerek olumlayıcı eylem serabı gerekse tözcü dünya görüşünün şeyleşmelerini üreten çelişmezlik ideolojilerini) seçen, teleolojik-olmayan Hegel konusunda biraz alıştırma yapmış oluruz. Tarih'in kendisinin zamansallığını ya da biçimini bu polemiğe eklemeye kalktığımızda neler olduğunu ise daha görmedik.*" (62) Tabii son tümce yukarıdaki kitapta (***Diyalektiğin Birleştirici Güçleri***) irdelenmişti.

Engels'i, Marx'ın kuramsal girişimini dizgeleştirmekle suçlayan Jameson Hegel'in çekim odaklarından biri olan aktöreyi (etik) ayırmanın ve imlemenin önemini vurguluyor. Buradan yola çıkan sağ sol birçok dizgeleştirme çabasını aynı zamanda ideolojik indirgeme (?) olarak da yorumluyor yanlış anlamıyorsam. Ona göre "*Hegel etiği en iyi şekilde bir tür felsefe biçimi –tam olarak bir praksis felsefesi değilse bile en azından üretim felsefesi- halinde kavranabilir. Goetheci Tätigkeit (ya da faaliyet), iş, dışsallaştırma felsefesi.*" (66) Edimsel gerçekleşmeye (dışlaşma) karşılık içkinliğe bağlılık Hegel'in güçlü etik ve Kant eleştirisine kökenlenir. Tinin tarihsel seyrine ilişkin yorumunu izleyen sayfalarda ayrıntılandıran Jameson, kolektiflik, tarihsellik, Fransız Devrimi vb. Hegel yorumlarını sergiliyor. Marx'ın Kapital'deki eytişimine bakarak şunu öneriyor: "*Bu ilerlemeyi genişleme anlamında alıyoruz, çünkü dairesel ya da döngüsel olmaktan ziyade sarmal şeklinde bir genişlemedir. Hegel'deki 'evrensel'in özünün diğer insanlar konusunun karşısında ve içinde bir mevcudiyet olduğunu zaten ortaya koymuştuk: O halde hiç değilse dünyevi insanlık tarihimizde o ötekiler denen nüfusun tedrici genişlemesinin mukadder felsefi dünyaya dahil edilmesinden daha kestirilebilir ne vardır ki? Nitekim Hegel'in kendi felsefe tarihinden çok önce tarihyazımının klişelerinden biri şuydu: Yunan şehir-devletlerinin başarısızlığı (Antigone'nin dramı) onların mekânsal sınırlarına ve neticede ortaya çıkan çokluğa dayanıyordu; tek bir şehir-devletin genişleyip imparatorluk olması, böylece antik dünyanın birleşmesiyle mesele çözüme kavuştu. Zira birlik bu sürecin başka bir sabitidir; dolayısıyla (devrimci) ulus-devletin birliği ve boyutları bu anlamda daha da ileri bir noktaya ulaşılması anlamına gelir. Bu yüzden Hegel'in sistemi tam da yapısı itibarıyla sonraki tarihin müteakip genişlemelerini gerektirir; ilk önce emperyalizm momenti (ya da teknik anlamda 'modern'), şimdi de küreselleşme.*" (135)

Jameson'un son sözleri şöyle: "*Hayır, Hegel'in sistemindeki en ciddi eksiklik bence 'kendi kendini tamamlama' olarak spekulatif düşünceyi (yani Aklı) tasarlama tarzında yatıyor. Hegel'in epistemoloji eleştirisini anlatırken bu pasajı alıntılamıştık; ama şimdi kendisine karşı tekrar alıntılanabilir: 'Akıl, der burada Hegel, kendisinin saf 'Ben'den daha derin bir öz olduğunu sezinler ve o ayrımın, o büyük çeşitlilik içindeki varlığın onun olmasını, kendisini* edimsel *dünya olarak görmeyi ve bir [dış] şekil ve Şey sıfatıyla mevcut olmayı istemelidir.' Bu yüzden bütün dünyayı ve uzayı araştırıyoruz, ama eninde sonunda kendimize dokunabiliyor, kendi yüzümüzün bin türlü fark ve ötekilik biçimi içinde varlığını sürdürmesini izliyoruz. Asla ben-olmayanla hakikaten karşılaşmıyor, kökten öteki olanla yüzyüze gelmiyoruz (daha da kötüsü, amansızca püskürtülüp uzaklaştırılanın tam da farklılık ve ötekilik olduğu bir tarihsel dinamik içinde buluyoruz kendimizi): Hegelci diyalektiğin çıkmazı buradadır. Çağdaş fark ve ötekilik felsefeleri de bu çıkmazın karşısına ancak mistikliğe başvurarak ya da buyruklarla çıkabilmektedir. Ama bu suçlama öncelikle Hegelci sisteme yöneltilebilir, burada heterojenliklerini göstermeye çalıştığımız* ***Fenomenoloji****'ye değil.//Bu arada Mutlak Tin'e gelince, her şeyden önce onu tarihsel ya da başka türlü bir 'moment' olarak düşünmemek aciliyet arz eder…*" (152)

(2016)

*

Jameson, Fredric; Jameson Jameson'ı Anlatıyor
(Jameson on Jameson,2007, Çev. Şeyda Öztürk
Yapı Kredi Yayınları, Birinci basım, Kasım 2016, İstanbul, 314 s.

*

Jameson, Fredric; Gerçekçiliğin Çelişkileri
(The Antinomies of Realism, 2013, **Çev. Orhan Koçak,**
Metis Yayınları, Birinci basım, Ocak 2018, İstanbul, 359 s.

*

Jameson, Fredric; Antikler ve Postmodernler: Formların Tarihselliği Üzerine, (The Ancient and the postmoderns- On the Historicity of Forms, 2015**), Çev. Özgüç Orhan, İlksan Mavituna, Öznur Karakaş,**
Yapı Kredi Yayınları, Birinci basım, Şubat 2018, İstanbul, 315 s.

(2019)

JACQUES BIDAT (1935, Fransa**)**
STATHIS KOUVELAKIS (1965, Yunanistan-Fransa**)**

Bidet, Jacques/ Kouvelakis, Stathis, Haz.; Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz (2001**), Çev. Şükrü Alpagut,**
Yordam Kitap Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2014, İstanbul, 751 s., Ciltli, Büyük boy.

AÇIKLAMA:
Zaman darlığı nedeniyle değişik türde bilimsel okumalarım hakkında değerlendirme yapmaktan vazgeçmem gerekiyor. Özünde destek okumalarıydı zaten ve okuduğum konuda gelinen tartışma düzeylerine katılmam birçok nedenle pek sözkonusu olmadı. Yazınsal okumalarım denli önemsediğim bilimsel okumalarım (ve çalışmalarım) dünyaya ilgimi canlı tutmayı sağladı ve elbette sürecek. Disiplin içi tartışmalara yer yer katılmak isterdim ve bunu yapabilirdim de. Ama yazık ki zamanım şimdi daha az. Yine de buradan gelen oradan görünür (bunu biliyorum.) Yitirilmiş bir şey yok.

Bu tür kitapları yine buraya alacak, birkaç tümceyle kitabın bende bıraktığı izlenimi aktarmakla yetineceğim.

13 yıl önce Fransa'da basılmış bu çalışma, Batıda sol içi tartışmaların geldiği noktayı geniş bir yelpazede serimleme amacı güden bir derleme. Akım ya da yaklaşımların uzmanı denebilecek yazar-araştırmacılar ilgilendikleri akım ve kişileri eleştirel bir tutumla ele alıyorlar.

Jacques Bidet/ Stathis Kouvelakis'in kapsamlı ***Giriş*** yazısını, çağdaş Marksizm hakkında genel eleştirel yaklaşımları içeren kesim izliyor: ***Ön Düşünceler***. Geriye kalan iki ana kesimin ilki Marksist kümelenmeleri (***Kümelenmeler***), ikincisi tek tik kişileri (***Kişiler***) ayrı bölümler olarak içeriyor. *Kümelenmeler*'in bölüm başlıkları: ***Analitik Marksizm*** (*Bertram*); ***Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramı: Neo-Marksizmden 'Post-Marksizm'e*** (*Raulet*); ***Geç Dönem Lukacs ve Budapeşte Okulu*** (*Tosel*); ***Düzenleme Okulu: Marx'tan Sosyal liberalizme Tek Yönlü Bilet mi*** (*Husson*); ***Ekolojik Marksizm mi, Marksist Siyasal Ekoloji mi*** (*Harribay*); ***Kapitalist Dünya Sistemi Kuramları (Herrera); Marksist Kurtuluş Teolojisi*** (*Löwy*); ***Piyasa Sosyalizmi: Problemler ve Modeller*** (*Andreani*); ***Amerikalı Radikaller: İmparatorluğun Kalbinde Yıkıcı Bir Akım*** (*Coutrot*); ***Siyasal Marksizm*** (*Blackledge*); ***'Kitlesel İşçi'den 'İmparatorluk'a: İtalyan Operaismo'sunun Şaşırtıcı Yörüngesi*** (*Turchetto*); ***Marksizm ve Postkolonyal İncelemeler*** (*Lazarus/Varma*); ***İngiliz Marksist Tarih Okulu*** (*Blackledge*); ***Marksist Sınıf Analizinde Gelişmeler*** (*Chibber*); ***Kapital'e İlişkin Yeni Yorumlar*** (*Bidet*); ***Yeni***

Diyalektik (*Kincaid*); ***Devletler, Devlet Gücü ve Devlet Kuramı*** (*Jessop*); ***Marksizm ve Irkçılık Kuramları*** (*Carter*); ***Tarinsel Maddecilik ve Uluslararası İlişkiler*** (*Dufour*); ***Marksizm ve Dil*** (*Lecercle*). *Kişiler*'deki başlıklar ise şöyle: ***Adorno ve Marx*** (*Vincent*); ***Louis Althusser ya da Kavramın Saf Olmayan Saflığı*** (*Matheron*); ***Yurdundan Sürülen Marksizm: Alain Badiou'nun Dönemeci*** (*Toscano*); ***Devrimci Potansiyel ve Walter Benjamin: Savaş Sonrası ve Bir Kabul Görmenin Tarihi*** (*Leslie*); ***Eleştirel Gerçekçilik ve Ötesi: Roy Bhaskar'ın Diyalektik'i*** (*Callinicos*); ***Bourdieu ve Tarihsel Maddecilik*** (*Bidet*); ***Deleuze, Marx ve Devrim: 'Marksist Kalmak' Ne Demektir*** (*Garo*); ***Jacques Derrida: Bir 'Kripto-Komünist'*** (*Smith*); ***Foucault: Marx'ın Okuru ve Eleştirmeni*** (*Nigro*); ***Marksizm Bunalımının Ötesi: Gramsci'nin Paylaşılamayan Mirası*** (*Frosini*); ***Marx'a Ulaşamamak: Habermas*** (*Bidet*); ***Fredric Jameson: Doyumsuz Bir totalleşme Açlığı*** (*Kouvelakis*); ***Kozo Uno ve Okulu: Kapitalizmin Saf Bir Kuramı*** (*Bidet*); ***Raymond Williams*** (*Lecercle*).

Satır satır okuduğum bu dev çalışmadan çok umutlanmama karşın hoşnut olmadığımı açıkça belirtmem gerek. Hazırlayanların bakış açıları ve gizli önvarsayımlarından hoşlanmadım. (Hoşlanmak?) Marksizmin başlangıç geleneklerine aykırı bir tinle (yenilgi, bozgun, savunma, ateş çemberinde akrep tepkesi, vb.) çerçevelenmiş yazılar elbette büyük bir ayrıntı zenginliği, tartışma alanı içeriyor. Derli toplu bir kaynağın albenisi söz konusu… Ama '*önce kendine vurmak*'la başlamayı hiç benimsemedim. Batıda böyle oluyorsa, bizim gibi ülkelerde solun (!) darmaduman halini anlamak zor değil. Kötü bir kılavuz kitap olduğunu düşünüyorum. İlk eline alanı yanıltan, sonunda düşkırıklığına uğratacak olan (elbette ilk nedene bağlı olarak) kitabın zayıf halkası değişik çizgilerde insanlarca yazılan yazılardan oluşması. Hazırlayanların özgür bırakan tutumunun derlemeye bir yararı olduğu konusunda ayrıca kuşkuluyum. Editörler, sunuş yazılarında şöyle diyor: "*Marksizm gerçekten de meydana gelmekte olan büyük –toplumsal, siyasal, kültürel, antropolojik- değişiklikleri yorumlamak için bir perspektif sunar. İşte bu yüzdendir ki, ekonomik ya da bürokratik tahakküme, erkek egemenliğine, emperyal güce, doğanın ve kültürün metalaşmasına karşı halk mücadelelerinin patlak verdiği her yerde harekete geçirilir- ya da geçirilebilir. Ortak bir ufuk olarak belirmeye başlayan alternatif bir küreselleşme umuduna keskinlik, güç ve potansiyel evrensellik kazandıran da işte budur."* (22) Baskın anlayışı ise şu tümce eleveriyor: *"Marx yapıyı ve sistemi yeterli ölçüde ifade edemedi."* (31) Harvey'in çalışmalarında da dikkatimi çeken bu yaklaşımı başta yöntem açısından sorunlu buluyorum. Çeviri yanlışı yoksa temelsiz bir yargı bu.

Çok beğendiğim, değer verdiğim Marksistlerin yazılarından ve aslında birçok yazıdan yine de yararlandığımı, öğrendiğimi belirterek keseyim.

(2015)

ERNESTO LACLAU (1935, Arjantin**)**
JUDITH BUTLER (1956, ABD**)**
SLAVOJ ZİZEK (1949, Slovenya**)**

Butler, Judith/ Laclau, Ernesto/ Zizek, Slavoj; Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik. Solda Güncel Diyaloglar (Contingency, Hegemony, Universality, 2000**)**, **Çev. Ahmet Fethi,**
Hil Yayınları, Birinci basım, Haziran 2009, İstanbul, 363 s.

(2024)

GIANNI VATTIMO (1936, İtalya**)**
SANTIAGO ZABALA (1975, İtalya**)**

Vattimo, Gianni/ Zabala, Santiago; Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a (Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx, 2011**), Çev. Erhan Kuçlu, MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2012, İstanbul, 196 s.**

Foucault ve ardçağcı düşüncelerin izinden yürüyen ikili sözde devrim kuramı üretmenin peşinde, baltayı taşa vura vura ormana, anarşizme çıkıyorlar. Okuduğum en zırva kitaplardan biri son zamanlarda. Kavramdan güncel siyasete çektikleri hattın kestiği düzeylerin ilişkilendirilmesi sorunlu. Ama nedenini anlamakta güçlük çekmiyorum. Komünizmsiz bir komünizmi güncel Latin Amerika uygulamalarına hevesle ve iştahla bağlayan ikili rüzgâr başka türlü eserse çok da kaygılanacak gibi görünmüyorlar. Esinlendikleri düşünce tam da yöntemsizlikle ilgili… Erk, yönetim meselesini kavramadan bu tartışmalar olmaz ve bu konuda sayısız çalışmayı öyle bir kalemde silip atamazsınız bayanlar baylar, iki Foucault okuyarak. Bunu yapanlar çok da onun için. Sanırım hermeneutik hiç bunca sığ yorumlanmamıştır ayrıca. İzlenimim bu.

(2015)

ALAIN BADIOU (1937, Fransa**)**

Badiou, Alain; Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme (2003**), Çev. Tuncay Birkan,**
Metis Yayınları, Birinci Basım, Mart 2004, İstanbul, 180 s.

Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yla Söyleşi; Peter Hallward, s.95-136
İngilizce Çevirinin Önsözü, Peter Hallward, s.137-169

Badiou'yla gecikmiş ve güç bir tanışma. Güçlüğün büyük bölümü kanımca Türkçe tutarsızlığıyla sakat (malül) çeviriyle ilgili. Seçkinler, anlaşılmazlığın ayrıcalığını sömürdüklerinden dili yozlaştırmaya yatkın olurlar. Seçkinlik dememe bakmayın, olumsuz anlamda bir vurguyla kullanıyorum sözcüğü.

Giriş şöyle başlıyor: "*Bazı alimane kelimeler…*" Ne saygısız bir dil anlayışı değil mi? Şöyle deseydi, ayrıcalıklar dayanaksız mı kalırdı: "*Kimi bilgece sözcükler…"* Eğer Sayın Tuncay Birkan, yer yer türetilmiş öztürkçe kavram ve sözcüklere de sıkça başvurmasaydı, yine de onu, karşı olsam da bir dil tutumu (politikası) içinde görür, tutarlı bulabilirdim. Ama bu durumu ve yaklaşımıyla onu onaylayamam. Bırakırım, kendilerini bir şey sanadursunlar…

Bu yayınevinin (Metis) anlayışını üretiyor ve onun anlayışıyla ürüyor. Çok açık…

Badiou'nun metnini, düşüncesini kavrayabilmenin yolu Kant'a değin gidiyor. Lacan çok önemli bir uğrak noktası, ama Heidegger'i, Sartre'ı, Althusser'i, Derrida'yı, Zizek'i, Bordieu'yü, vb. yi bilmek gerekiyor. Ben bu durumda bilisiz 'cahil) cesaretime sığınarak karakucak girişiyorum ortasından Badiou'ya.

Dolayısıyla 'sezgi'sel bir algıda temellendirebiliyorum tüm bu felsefe okumalarımı. Ayıp ettiğimin çokça ayrımındayım, ama arkamda bir 'öğretim izlencesi' yok, yazık ki…

*

Badiou, iki amaç gütmüş: 1) "*Etiğin aslında saf bir nihilizmle, düşüncenin kendini inkÂr etme tehdidiyle aynı kapıya çıktığını göstermek", 2) "Etik teriminin geleneksel anlamına karşı çıkıp çok farklı bir anlam önermek" (18)*

Günümüzde insan haklarıyla ilişkilendirilen etik, Foucault, Lacan, Althusser eleştirisiyle bir sarsıntı geçirmiştir. İnsan hakları etiği (egemen geleneksel etik), şu önvarsayımlara dayanır: 1) Genel bir insan öznesi, 2) Siyasetin etiğe bağlı kılınması, 3) Kötü'nün İyi'den türemesi ve tersinin olanaksızlığı, 4) İnsan hakkının kötülük görmeme hakkı sayılması. "*Biz yine de durumun böyle olmadığında; bu 'etik'in tutarsız olduğunda ve durumun –gayet açık- gerçekliğine, aslında, hiçbir kısıtlama*

görmeden özçıkar peşinde koşmanın, özgürleştirici siyasetin ortadan kayboluşunun ya da son derece kırılganlaşmasının, 'etnik' çatışmaların çoğalmasının ve gem vurulmamış rekabetin evrenselliğinin damgasını vurduğunda ısrar etmeliyiz." (26)

Geleneksel etiğin temel yargısı, özneye yapılan kötülüğün evrenselliği ve onun karşısında insanın, "*kendini bir kurban olarak tanıma kudretine sahip varlık olduğu*"dur (26) Badiou üç nedenle bu tanımı yadsıyor: 1) Bu tanım insanı hayvansal yapısıyla özdeşliyor, dirimsel örgene (canlı organizma) indirgiyor, oysa insan ölüm için varlık'tan başka bir şeydir. Bir ölümsüzdür, hayvan olma ayartısına karşı koyabilişini olumladığı andan başlayarak *ölümsüzlüğe ulaşma gizilgücü taşıyan (yetkin)*'dır, "*her halükarda özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar"* (28) 2) Eğer etik Kötü 'oydaşma'sına bağlıysa, her İyi düşüncesine bağlı tasarım (proje) kötülüğün gerçek kaynağını oluşturacak demektir. "*Her kolektif İyi iradesi Kötü'yü yaratır." (29)* Gerçekte etiğin geçerlilik sağladığı (meşrulaştırma) şey Batı'nın mülklerini korumasıdır. Bu durumda Kötü, kendinin sahip olmadığı şey'dir. "*Oysa ölümsüz insan insan, hesaplanamayan ve mülk edinilemeyen üzerinde ayakta kalır. Yoıkluk (non-etant) üzerinde ayakta kalır."*(30) 3) Olumsuz ve önsel bir biçimde belirlenmiş Kötülük, tüm eylemlerin zorunlu kalkış noktası olan *durumların tekilliği*ni düşünemez (Örneğin, bürokratik tıp).

Badiou, geleneksel etik düşüncesini böylece eleştirdikten sonra üç tezini özetliyor:

1) İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, Ölümsüz'le tanımlanmalıdır.
2) *"Kötüyü tanımlarken, İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkanlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakarlığı reddedişimizden yola çıkmalıyız- tersi doğru değildir."* (32)
3) *"Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde (en pensee) saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece –son kertede- bir durumun imkanlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır."* (32)

İzleyen bölümde iki etik anlayışıyla 'öteki' kavramı üzerinden hesaplaşmasını yapıyor Badiou, bu hesaplaşmanın Badiou açısından önemli olduğunu Zizek'den (***Biri Totealitarizm Mi Dedi***, 2004) biliyorum. Levinas'ın (***Totalite et infini***, 1961) etiği, ötekinin saltıklaştırılmasıyla (Hristiyan) ilgili: "*Kendimi etik olarak Ötekinin zuhur edişinin 'rehinesi' olarak görmemi, varlığımı b.u rehineliğe tabi görmemi sağlayan şeydir*", ana izleği. Bunun Derrida'nın Farklılık izleğiyle de ilişkisi var (Zizek'e göre). Gerçekte "*eski moda hoşgörü"* ye çok uzak olmadığımıza işaret eder yazar: *"Sağduyuya dayalı bu söylemin ne gücü vardır ne de hakikati. 'Hoşgörü' ile 'fanatizm' arasında, 'farklılık etiği' ile 'ırkçılık' arasında, 'ötekini tanımak' ile 'özdeşlikçi/kimlikçi' saplantı arasında olduğunu ilan ettiği rekabette peşinen yenilmiş durumdadır."* (35) Kuşkusuz Levinas'in Ötekisi, ancak Bütünüyle Öteki'nde durabilir, demir atabilirdi (Buna Tanrı diyebiliriz). Eğer bütünüyle ötekinin dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. "*Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz."* (36) Badiou, Levinas'ın girişiminde, kuramsal varlıkbiliminde (teorik ontoloji) dinsel varsayımı kanıtlar. Levinas tutarlı ve yaratıcı bir düşünür olarak şu varsayımda bulunur: "*Etik, (onu açıkca teorik olana tabi kılan) Yunancadaki kullanımından uzaklaşılıp genel olarak ele alındığında, dindarlık söylemine ait bir kategoridir."* (37)

İlginç olan 'farklılık hakkı'nı savunanların farklılıktan ödlerinin patlamasıydı (Afrikalılar, Müslümanlar, Çinliler,vb.). Badiou'nun bu saptaması önemli. Yani tam da bizimle aynıysa öteki İyi'dir. "*Farklılıklara saygı elbette! Ama farklı olanın, parlamenter-demokratik, serbest piyasa ekonomisi yanlısı, ifade özgürlüğü, feminizm,*

çevre, vb. taraftarı olması koşuluyla. Yani: Farklılıklara saygı duyuyorum, ama tabii ki ancak farklı olan da tıpkı benim gibi bahsi geçen farklılıklara saygı gösterdiği sürece." (38)

Badiou'ya göre sorun, 'farklılığa saygı'nın ve insan hakları etiğinin, ***kimliği/aynılığı*** tanımlıyor gibi görünmesidir. Hakikat şu ki, ötekini tanımaya dayalı her türlü etik yargı kesinlikle bırakılmalıdır. Çünkü sorun ötekini tanımak değil, ***Aynı'yı tanımak*** sorunudur (39) Çünkü Tanrı yok. Yani **Bir** yok. Çoklu bir'sizlik varlığın yasasıdır. Tek durma noktası boşluktur. Sonsuzluk, aşkınlık değil, "*her durumun sıradan gerçekliği*"dir. Her durum, her biri kendi içinde birer çokluk olan sonsuz sayıda öğeden (eleman/unsur) oluşan bir çokluktur. Bu matematiksel bağlam içerisinde öteki/başka, ayrılık ve bunların etik tanımı nereye yerleşir? Sonsuz başkalık zaten var. Her tür deneyim sonsuz farklılıkların sonsuz açılımından başka bir şey değil. Farklılıklar zaten olan şeyler olduklarına ve her hakikat henüz olmayanın oluşması olduğuna göre, farklılık hakikatin yok ettiği ya da önemsizleştirdiği şeydir. Ötekini tanımak hiçbir somut durumu aydınlatmaz. "*Dünya zaten böyle bir yerdir"* (40).

Tek geçerli (sahici) etik, "*hakikatlerin etiği"*dir, hakikat ***süreç***lerinin, dünyaya kimi hakikatler getiren emeğin etiğidir. Lacanik anlamda ele alınmalıdır. "*Etik diye bir şey yoktur. Sadece bir* ***şeyin etiği*** *(siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği) vardır"* (41). Tek bir özne (Tanrı) yoktur dolayısıyla, hakikat sayısınca özne vardır, hakikat yolu denli öznellik türü…

Badiou 4 Özne Türü belirliyor: Siyasal, bilimsel, sanatsal, aşksal. Her insan-hayvan verili bir tekil hakikate katılarak, bu dört türden birine girer. Felsefe ise değişik öznellik türlerinin bir arada varolabileceği bir *düşünce alanı* kurmaya çabalar. Ama bu bir birleşme-bütünleşme değildir. Bu nedenle ***bir*** Etik'ten sözedilemez.

Nietzsche hiçbir şeyi istememektense hiçliği istemeyi yeğlemek gerek, demişti. Çünkü her istememe, hiçlik istemi ya da ölüm dürtüsünce biçimlenir. Etik Kötülük'ten ve Öteki'den öyle beslenir ki, bunların yakınlaşmasından sessiz bir haz almaması olanaksızdır. "*Etik nihilisttir çünkü temel kanısı birinin başına gerçekten gelebilecek tek şeyin ölüm olduğudur"* (46) Söylemi hem yazgıcı, hem kararlı biçimde trajik karşıtıdır. Ölümü kendine bırakır, karşısına direnişin Ölümsüz'ünü çıkarmaz (47) Tutuculuğun (muhafazakarlık) olanaksız dediğini istediğimizi ileri sürerek ve hiçlik arzusuna karşı hakikatleri olumlayarak kendimizi nihilizmden koparabiliriz. Olanaksızın Olanağı (örneğin, aşkı doğuran bir karşılaşma) bir hakikatler etiğinin tek ilkesidir.

Etik yok, çünkü soyut Özne yok. Yalnızca belli koşulların bir özne ***olmaya*** çağırdığı belli türde bir hayvan (insan) var. "*Demek ki, belli bir anda sahip olduğu ne varsa _bedeni, yeteneği- bir hakikatın yoluna konulmasını olanaklı kılmaya çağrılır. İnsan, henüz olmadığı ölümsüz olmaya işte bu anda çağrılır".* (50) Nedir bu koşullar? Olan'a içkin olamazlar. Henüz Olmayan, Fazladan bir şey, durum içinden açıklanamayan bir şey olduğunu varsaymak zorundayız. Buna Olay diyor Badiou, bu eklentiye. Ama bu hakikat süreci (Olay) hangi 'karar'dan kaynaklanır? Durumla, durumun olaysal (evenemential) eklentisi bakışaçısından ilişki kurma kararından… Buna Bağlılık (Sadakat) denebilir: Durumu Olay'a göre düşünerek devinmek. Bunun sonucu öznenin yeni bir varolma ve durum içinde davranma biçimi bulgulamasıdır (icat). "*Bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine –bu sadakatin durum içinde* ***ürettiği*** *şeye- 'hakikat' (****bir*** *hakikat) diyeceğim".* (52) Ve bu hakikat sürecini taşıyan kişi öznedir. Öyleyse özne süreçten önce varolmaz. Olaydan 'önce' durum içinde kesinlikle yoktur. Denebilir ki hakikat süreci bir özneye *neden olur* (52) Olay, durum içindenin yasa-ötesidir. "*Her bağlı (sadık) hakikat süreci, tümüyle bulgulanmış, içkin*

bir durumdan-kopuştur. Hakikat sürecinin yerel oluşumları (hakikat 'noktaları') olan özneler, tikel ve karşılaştırılamaz tümevarımlardır." (53)

Bir hakikat etiği, bir hakikat-sürecinin sürekliliğini yeden (devamını teşvik eden) ilkedir, yani "*birinin, bu hakikat sürecinin neden olduğu özne oluşumunda varoluşuna tkutarlılık kazandıran şeydir."* (53) Biri, önceden hem bir duruma hem de hakikatın tehlikeli yoluna eşzamanlı ait olabileceğini, böyle özneleşebileceğini bilemez. 'Biri' vardır ama bunu bilemez.

Tutarlılık dediği (Badiou'nun), kişinin tekilliğinin (hayvansal 'biri'nin) bir hakikat sürecinin sürdürülmesine bağlanmasıdır (angajman). Bilinende kararlılık (sebat) bilinmeyene özgü bir süreye bırakılır (teslim). Lacan, bunu 'arzundan vazgeçme' biçiminde dile getirmişti. Yani, 'kendinin bilmediğin parçasından vazgeçme'. Yani, 'dayanmanı aşan şeyde dayanmak için elinden geleni yap! Kesintiye uğratmakta diren. Seni yakalayıp parçalamış olanı senin kendi varlığında yakala.' (56) Etiğin yeri çoklu çatışmada belirir. Biri'nin duruma ait oluşu ile (çıkar ilkesi), tutarlılık, bilinenin bilinmeyene bağlanması (öznel ilke) arasında…

Biri olma niteliğimle, kendi varlığımı ***aşmayı*** nasıl sürdüreceğim? "*Bildiğim şeyleri, bilinmeyene yakalanmanın etkileri üzerinden tutarlı bir biçimde birbirine nasıl bağlayacağım?"* (58) ***Düşünmeyi*** nasıl sürdüreceğim? "*Yani, bir hakikatin bir öznenin oluşumu içinde benim üzerimden oluşturduğu Ölümsüz'ü, kendi çoklu-varlığımın tekil zamanı* ***içinde*** *ve sadece bu varlığın maddi kaynaklarıyla korumayı nasıl sürdüreceğim?"* (58)

Her hakikat yerleşik kanıları (kanaat) yoksayar (azleder). İletişim kanıları aktarır. Hakikat/doğruluk barındırmayan kanıları iletiriz, çünkü kanı doğru ile yanlışın aşağısındadır. Oysa bir hakikat sürecinden kaynaklanan şey, iletilemez. İletişim, onlarsız yapamayacağımız kanılara uygundur. Bu durumda, "*bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak* ***başınıza gelen*** *bir şey olabilir"* (59) Öyleyse, hakikat etiği, iletişim etiğinin tam karşıtıdır. Gerçeğe eğer Lacan'ın dediği gibi, yalnızca bir karşılaşma yoluyla ulaşılıyorsa, hakikat etiği bir Gerçek etiğidir. "*Karşılaştığın şeyi asla unutma!"* (60) Bunu ancak unutmamanın bellek olmadığını anladığımızda yapabiliriz. "*Asla iki kere inanmayacağın şeyi sev!".* Oysa Kanı'nın savsözü şudur: "*Sadece inanageldiğin şeyi sev!"* (60)

Çıkarlarımızın ardına düşmekten vazgeçmek özveri (feragat) ise, hakikate yakalanıldığında özveri mi sözkonusudur? Badiou'nun yanıtı kesin bir hayırdır. Tersine, özveri genelde boşa çıkar (Örneğin, aşkta mutluluk vardır). Bu karar verilemez bir durumdur. Çünkü hiçbir hesap, işin içine esaslı bir özverinin karışıp karışmadığına karar vermemizi sağlayamaz.

Hakikatler etiği, toplumdışılığı gerektirebilir (asosyallik). Hakikat ile Bilgi arasında ontolojik bir çatışma kaçınılmazdır ne de olsa. Öte yandan aynı varlıktır sözkonusu olan. Özne'liğe soyunan Ben ile çıkarının peşindeki ben. Bu koşullarda çıkarı çıkar-gözetmeyen-çıkar'dan ayıran sınır belirsizleşir. Bir temsil (örneğin kendime ilişkin bir temsil), sonsuz sayıdaki kurucu çokluğa kurgusal bir birlik dayatmak olur. Kurucu bileşen genellikle belirsizdir; "*öyle olur ki, aynı çıkar kuralı altında, sözkonusu kurgusal birlik, toplumsallaşmış hayvan etrafında değil, özne etrafında, Ölümsüz etrafında sağlanır."* (62) Karar verilemezle Badiou'nun anımsattığı şu: Öznenin kendi tutarlılığı içinde direnmesine yönelik arzusu, toplumsal şansları kapışırcasına değerlendirme yönündeki hayvansal arzusuyla uyumlu mudur? Buradan kötülük sorununu irdelemeye geçecektir çünkü.

Baştan kesinkes belirtir yazar. "*Son tahlilde İnsan'a nelerin zararlı olduğunun apaçıklığına dayalı bir tür 'doğal hukuk' olduğuna inananlara hiçbir taviz*

vermeyeceğim." (64) Ve *"Ancak hakikatler varolduğu için ve bu hakikatlerin özneleri olduğu ölçüde Kötü vardır."* (66) Peki, Kötü var mıdır?

Tıpkı ***bütünüyle Öteki*** izleği gibi, ***kökten Kötü*** (radikal Kötü) izleği de dine ilişkindir ve bırakılmalıdır. Kötü insan-hayvana değil, özneye ilişkin bir ulamdır (kategori). İnsan zaten olduğu Ölümsüzleşme gücü taşıdığı sürece Kötü vardır. "*Hakikatler etiği…her tekil hakikatin olanaklı kıldığı Kötü'yü savuşturmaya çalışan şeydir."* (71)

Olay, bağlılık (sadakat), hakikat boyutlarından oluşan hakikat-sürecinin varlıkbilimsel (ontolojik) özelliklerinden biri, Olay'ın hem konumlanmış, hem de eklenti niteliği taşımasıdır. "*Bir durum içinde dolaşan bilgilerden oluştuğuna göre, olayın, durumun bilinmeyenine ad verdiği için boşluğu adlandırdığını söyleyebiliriz".* Yani "*Bir Olay'ın temel ontolojik özelliği, kendisi için olay olduğu şeyin konumlanmış boşluğunu kaybetmek, adlandırmaktır."* (73) İkinci bir özellik sadakatin hiçbir zaman kaçınılmaz ya da zorunlu olmaması. Bir üçüncüsü, hakikatın gücü. Hakikat Bilgiyi zorlar ve insan-hayvanın çıkarlarına bir biçimde geri dönerler. İşte Badiou'ya göre kötü düşüncesi, hakikat sürecinin bu üç boyutuna bağlı: 1) *"Bir olayın eski durumun boşluğunu değil doluluğunu açığa çıkardığına inanmak,* ***taklit*** *ya da* ***terör*** *anlamında Kötü'dür."* 2) "*Bir sadakate yaraşır biçimde yaşamayı başaramamak,* ***ihanet*** *anlamında kişinin olduğu Ölümsüz'e ihanet etmesi anlamında Kötü'dür"* 3) "*Bir hakikati bütünselci, totaliter güçle özdeşleştirmek,* ***felaket*** *anlamında Kötü'dür."* (76)

Bu noktada verilerini bir araya getiren Badiou, 'Bir Kötülük Teorisi Taslağı' çizebilir. Dayanağı az önce sıralanan Kötü kavramı.

Her yenilik bir Olay değil. *"Ayrıca olayın açığa çıkarıp adlandırdığı şeyin, olayın, onun için olay olduğu durumun merkezindeki boşluk olması da gerekir…Olay durumun başına gelen ve bir an parlayıp sönen bir tür eklenti olduğu için ortadan kaybolmak zorunda olduğuna göre, durumda ondan alakonan ve sadakate kılavuzluk etme hizmeti gören şey, kaybolan olaya tekrar göndermede bulunan bir iz ya da bir ad gibi bir şey olmadır."* (76) Nazi örneğini (açıklayıcı bir örnek) uzunca çözümlüyor bu çerçevede yazar. Bir durum içindeki kökten kopuş, '*gerçek hakikat sürecinden ödünç alınmış adlarla',* durumun boşluğuna değil dolu tikelliğine ya da bir başka deyişle 'tözüne' çağrıda bulunursa, karşımızdaki şey hakikat tıpkılamasıdır (taklit). Taklitin gücü yabana atılmamalı bu nedenle. Çünkü onda hakikatın bütün biçimsel özellikleri işbaşındadır. Bu çözümlemenin ardından ilk Kötü tanımını şöyle yapar Badiou: "*Kötü, bir hakikatin taklit edilmesi sürecidir. Ve esasen, kendi uydurduğu bir ad altında, terörünü herkese yöneltir."* (81)

Kötünün kaynaklarından bir ikincisi olan ihanet'in somut örneklerle açımlanmasını bir Badiou okuru olarak olağan buluyorum. Kanı beni kendimle çeliştirebilir. İçinde olduğum hakikat-sürecini yalan olarak gösterip, beni hakikatime ihanet noktasına sürükleyebilir. Çünkü tıpkılanmış hakikat-süreci olarak kötülüğü hakikat-sürecinden ayırmak çoğu kez zordur. "*İşte o zaman bir hakikate ihanet etme ayartısına maruz kalırım."* (82) "*İhanet, taklitten sonra, bir hakikatin mümkün kıldığı Kötülük'ün ikinci adıdır."* (83)

Üçüncü sorusu şudur Badiou'nun: "*Bir hakikatin gücü, sadakat yolunu izlediği durum içinde, bütüncül olma potansiyeline sahip midir?"* (83) Bu noktada 'durumun dili' kavramına başvuruyor. Durumun dili, durumu oluşturan öğeleri adlama ve böylece onlarla ilgili kanı alışverişinde bulunabilmenin yararcı (pragmatik) olasılığı. Sonuç: Bir hakikat, durumdaki öğelerin (eleman, unsur) adlarını değiştirir. Ama bu adlandırma biçimi (tarz), hem kalkış noktası (olay, sadakat) hem varış noktası (sonsuz hakikat) açısından yararcı adlandırmadan başkadır. "*Hakikat-süreci durumun dilinin içinden geçse dahi bu değişmez."* (85) Burada, bir hakikatin bütüncül gücü

derken amaçlanan, nesnel durumun bütün öğelerini hakikat-süreci bakışaçısından (perspektif) adlandırma ve değerlendirme yeteneğidir. Nesnel durumun bütünün bir öznel hakikatin tikel tutarlılığı açısından düzenlenebileceği varsayılmış olacaktır. Geleneksel etik tutarlılık bile, kökü çıkarda yatan bir direnc (sebat), bağlılıkla, çıkar-gözetmeyen bir bağlanmayla tanımlanabileceğine göre, "*bir hakikatin bütüncül gücünü dayatmaya yönelik her girişim söz konusu hakikatin temelini harap eder."* (87) Ölümsüz ölümlü beden içinde vardır. "*Hakikatler o müstesna nüfuzlarını ancak kanaatlerin oluşturduğu doku içinden geçerek sağlarlar."* Hepimiz iletişim kurmak, kanılarımızı aktarmak zorundayız. Özne-oluşa kendimizi biz açarız. "*Bizimkinden başka Tarih yoktur; gelecek olan hakiki dünya yoktur. Dünya, dünya gibidir ve doğru ile yanlışın aşağısında kalacaktır. İyi'nin tutarlılığına tutsak olabilecek bir dünya yoktur. Dünya İyi ile kötü'nün aşağısındadır ve öyle kalacaktır."* (87)

Felsefenin de görevi bu aralıkta kendini gösteriyor. "*Belli tipte bir hakikat-sürecinin adlandırılamayan noktasını belirlemek…"* (88)

Bu çalışmada yaptığı şeyi, özetlerken Badiou şunu yazar:

"*Kabul edilebilir bir etik kavramını ana hatlarıyla yeniden inşa etmeye çalıştım. Bu düstur, bize genelde 'Devam et!' der. Bu 'biri' olmaya, diğer hayvanlar arasında bir hayvan, ama kendini bir olaysal bir hakikat süreci tarafından* ***yakalanmış ve yerinden edilmiş bulan*** *bir hayvan olmaya devam et. Bir şekilde oluverdiğin bir hakikat öznesinin aktif parçası olmaya devam et."* (91) Kötüye direnmenin üç biçimi de bu yeniden tanımlanmış kötünün üç boyutlu bileşenlerinden çıkıyır: "*O halde bu etik, 'Devam et!' buyruğu altında, feraset (taklitlere kanma!), cesaret (vazgeçme!) ve itidal (Bütünlük aşırılığına kapılma!) araçlarını birleştirir."* (92) Son tümce:

"*Hakikatler etiği ne dünyayı bir Yasa'nın soyut hakimiyetine tabi tutmayı, ne de dışsal ve radikal bir Kötü'ye karşı mücadele etmeyi amaçlar. Tam tersine, hakikatlere gösterdiği sadakat yoluyla, Kötü'yü –tam da bu hakikatlerin düblörü ya da karanlık yüzü olarak gördüğü Kötü'yü- savuşturmaya çabalar."* (92)

*

İngiliz yayıncı kitaba iki ek koymuş. Birisi Peter Hallward'ün metni ve genelde Badiou'nun Olay ve Hakikat felsefesini sorgulamaya dönük Badiou'yla yaptığı uzunca bir söyleşi. Bunu özetlemeyeceğim, ama Badiou'ya olan kimi eleştirilerinin pek de yabana atılamayacağı kanısındayım. Badiou da bunun ayrımında ve düşüncesini kimi açılardan dönüştürmek, geliştirmek üzerine vurgu yapıyor. Bu söyleşide benim için önemli olan şey Badiou'nun siyasal eylemi kavramlaştırma biçimi. Kendi düşünsel kaynaklarına dayalı olarak geliştirdiği siyasal eylem biçimi (eski Maocu olduğunu belirtmeliyim) **L'Organisation Politique** amaçladığının tersine gereğinden çok çocuksu geldi. Nedeni açık: hakikatin tikel deneyimi. Böyle bir kuramlaştırma (durum ve olay kavramları çerçevesinde kümeler mantığına dayalı bir açıklama) toplumsal yaşamda kapsayıcı, bağlamsal bir karşılık bulamazdı zaten. Bence konu tüm 'tümleme' girişimlerinin zorba, dayatmacı oluşuyla ilgili yargıya kilitleniyor. Oysa bunun insanın dirimbilimsel evriminde bir savunma aracı işlevi gördüğü, bir aygıta dönüştüğü, tasarıda yankılandığı ve bunun da geleceği 'vaad' ettiği söylenebilir (belli bir temkinlilikle elbette. Çok da ileri gitmek istemem, başıma geleceği seziyorum çünkü).

Totalizm üzerine yeniden (ve yeniden) düşünmek gerekir. Kötü örnekleri ortaya çıkaran boyutunca yaşama girdi olan yaşamsal boyutunu göz ardı etmemekten yanayım.

Totalizm hep totalitarizm mi?

*

Peter Hallward'ün Alain Badiou üzerine kısa, özlü yazısı da bence anlamlı. Bütün bunları değerlendirebilmek için temel yapıtlarını okumuş olmak gerekiyor Badiou'nun. Şimdilik eleştirel düşüncelerimi korumakla yetinmek istiyorum. Sanırım asıl kaynaklarla, diyelim Faucault, Lacan, vb. ile hesaplaşmak gerekir. Sıkı bir eleştiri (kritik) gerekir.

(2009)

*

Badiou, Alain/Truong, Nicolas; Aşka Övgü (2009), Çev. Orçun Türkay, Can Yayınları, Birinci Basım, Temmuz 2011, İstanbul, 81 s.

Bu küçük Truong/Badiou söyleşisi kamu önünde (festival) yapılmış. Badiou elbette ki felsefesinin önemli bir kaynağını popüler dile özünü koruyarak aktarmaktan çekinmezdi. Aşkın varolun durumlarını eleştiriden geçirerek başlıyor söyleşi. '*Rastlantının saf tekilliğinden evrensel değer taşıyan bir öğeye geçme olasılığından*' (23) söz eden Badiou, benzerlikten çok farka çengel atıyor haklı olarak. Bu farkla (yani aşkla) dünya deneyimi yaşanabilir. '*Aşk bir karşı-deneydir… Gerçek anlamda rastlantıya duyulan güven halini alır… Farkı oluşturan şeyin temel deneyimine ve özünde dünyanın farktan hareketle sınanabileceği düşüncesine yaklaştırır bizi.'* (23) Aşkı '*gerçeklik oluşumu'* olarak terimleyen Badiou, bunu '*Dünya birden değil de ikiden hareketle sınandığında nasıl bir yer olur? (*Böyle-ZK*) incelendiğinde, gerçekleştirildiğinde ve yaşandığında nasıl bir yer olur?'* (26) diye sorar. '*Aşk her zaman dünyanın doğuşuna tanık olma olasılığıdır.'* (28)

Ona göre elbette başlangıcın esrikliği önemlidir, ama asıl önemli olan aşkta kurma işlemidir. Serüven kadar inat da gerekir. '*Gerçek aşk uzamın, dünyanın ve zamanın yarattığı engelleri kalıcı bir biçimde, kimi zaman acı çekerek alt eden aşktır.'* (33) Aşkın süresinden söz ederken bunu yeni bir zamansallık tasarı olarak görmek gerekir: '*Aşkı yeniden icat etmek demek, o yeniden icat etme işini yeniden icat etmek demektir.'* (34) 'Seni seviyorum' derken söylenmek istenen şudur (yazara göre): '*Bir rastlantı olan şeyden başka bir şey çıkaracağım. Ondan bir süre, bir inat, bir güdümlülük, bir sadakat çıkaracağım.'* (42) Sadakat ise, karşılaşmanın günden güne alt edilen rastlantısından başka şey değil (42). *'Çünkü özünde aşk budur işte: zaman içinde yapabildiğince gerçekleşmesi ya da gelişmesi gereken bir sonsuzluk ilanı. Sonsuzluğun bir şekilde zaman inişi.'* (43) Burada o devrimin, sanatın, yaratıcı bilimin yanına yerleşir.

Aşkın en büyük düşmanı ise kuşkusuz yine benim: Yani, '*farka karşı özdeşliği isteyen, farkın prizmasında süzülmüş ve yeniden oluşturulmuş dünyaya karşı kendi dünyasını dayatmak isteyen **ben**.'* (53) Ve yeri gelmişken ekler Badiou: '*Benim gibi bir aşkın gerçek konusunun bireylerin tatmin olması değil, çiftin oluşması olduğunu kabul ederseniz, bu anlamda aşk komünisttir… Aşk komünisttir.'* (69)

Ne diyebilirim ki!

(2011)

*

Badiou, Alain/Cassin, Barbara; Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe, (2012), Çev. Hayri Gökşin Özkuray
MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2011, İstanbul, 101 s.

Heidegger'in felsefe ve siyasal bağlanması çevresinde dönen ikili tartışma geriye, felsefenin başlangıcına değin uzanıyor haliyle. Filozofun bireyliğiyle (yaşayan, somut varlık) onun ötesine (belki de berisine) düş(ebil)en felsefesi nasıl ilişkilendirilir, okunabilir sorusuna bir yaklaşım sağlıyor Badiou/Cassin ikilisi ve iyi de yapıyorlar diyeyim. Bundan nereye değin, ne çıkar sorusunun açık, doyurucu bir yanıtı verilebilir mi, bilemiyorum. Aynı tartışma tarihsel kişiler (figür) için de yapılabilir ve biz belli bir mesafeden (zaman ve uzam olarak) bakınca, bakışımız donatılı bakış olacağından kaçınılmazca, üstelik savunmanın zemini de yitik (kayıp) olacağından, belki de asıl vurguyu düşünsel esinlenmelere yapmak yerinde olur. Çünkü ilke, kural, doğru kolayından çıkmaz ve yine çünkü düşünce bedene (edime), edim düşünceye sığmaz, bunu öğrendik (psikanalizden, felsefeden. vb.)

Burada önemli olan, burada örneğini Badiou/Cassin'in verdiği bir tartışma sunuş tekniği. Bunu, indirgemelere karşı bir duruş, hakikat arayışının bir boyutu olarak görmek istedim açıkçası. Hiçbir şey küçümsenmemeli ve Heidegger'in Nazizm kadar kadınla, Yahudiyle ne yaptığı da anlaşılmaya çalışılmalı.

Burada bir başka ikilem daha var. Fransa'nın düşüncesi. Bir entelektüel yarılmadan söz etsek pek de abartmış olmayız belki de. Heidegger'i neresinden, nasıl tutmalı? Çünkü Fransız geleneği için getirdiği tartışma yabana atılır gibi değil. Bir de acaba Fransız düşünce kaynakları (özellikle son birkaç yüzyıl) Alman retoriğini nasıl algıladı, tepkiledi (kişisel olarak merakım).

"Dili maruz bıraktığı bükülmeye karşın bu filozof, esenliğin kesin surette bir kaynağı olduğunu söylemeyi bildi, tam da bulunduğu yerden, yüceliğin ve cesaretin az olduğu, hayatta kalma inadının ve sıradan oyalanmanın yerinden, evet, tam da buradan bu esenlik/selamet kaynağını keşfetmeyi bildi: dönüşümlerinden/serüvenlerinden daha asli olan bir varolma sabrı, ve değişmeyi bilişi, Mallarme'nin küçük bir Paris salonunda konsolla yaptığı gibi, en alışılmadık yıldız olarak." (100)

*****

Badiou, Alain; Sonlu ve Sonsuz (2011), Çev. Murat Beşer
MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2011, İstanbul, 61 s.

Filozofların çocuklara verdiği konferanslar dizisinden gelen kitap, Badiou'nun sonlu ve özellikle sonsuz kavramını çocuklara matematiğe de başvurarak yalın bir biçimde anlatımını içeriyor. Sonuçta çocukların sorduğu sorulardan, konferans düzeyi ve içeriğinin çok da düşmediğini, belli bir niteliği koruduğunu söyleyebiliriz. Sözün dönüp dolaşıp Tanrı'ya (çıkış varsayımı) dönmesi ise bir bakıma kaçınılmaz ve boş. Badiou ne denli uğraşsa da bu sorudan kurtulamıyor. Sonuçta, şöyle bir teknik var mı? Tanrı'yla ya da Tanrı'sız aynı (ortak) çözüm. Belki de sonsuz kavramıyla Tanrı kavramını buluşturmaktan vazgeçmek gerekiyor (Nasıl olacaksa?)

(2012)

*

Badiou, Alain; Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişkiler (2011), Çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2011, İstanbul, 100s.

Badiou'nun birbirini tümleyen küçük üç yazısı, kendi temel tezlerine bağlı olarak felsefeyle politikanın ilişkilerini sorguluyor. ***Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki***'de, '*bilim, ama aynı zamanda politika, sanat ve aşk kümesi'* önerisine dayandığını söyleyen Badiou, yeni bir bölümleme ve hiyerarşi öneren filozofun gerekçesini, yeni bir zihinsel yaratımın, yeni bir hakikatin az zaman önce ortaya çıkmasına bağlıyor (28) Ona göre aslında felsefeden demokrasiye geçmek gerekir. *"O halde sorumuz şudur: Politikada, felsefi etkinlik tarafından dönüştürülen şey nedir, öyle ki demokrasi sonra olanaksız ya da karanlık bir şey haline gelmek için bir zorunluluk olmaya başlasın?"* (38) Yani demokrasi neden felsefenin bir varoluş koşulu ve felsefe neden, çoğu kez politikanın demokratik bir vizyonu için bu denli uygunsuz?

Felsefe, hakikatin aranmasının herkese açık olduğunu kabul eder. Filozof herhangi bir kişi olabilir. Felsefe meşruluğunu yalnızca kendinden alan söylemdir (40) "*O halde bu bulanık düğümü bütünüyle anlamak için yeni bir hipotez sunabiliriz. Felsefenin görüş açısından, demokrasi ne bir norm, ne bir yasa, ne de bir amaçtır. Demokrasi yalnızca halkın özgürleşmesinin olanaklı araçlarından biridir. Tam da tıpkı matematiğin zorunluluklarının aynı zamanda felsefenin koşulu olması gibi."* (50)

Aşk inşası (*construction amoureuse*), sanatsal yaratım, keşifler, politik sekansları kuramının ana deneyimleri olarak başlıklayan Badiou, ***Asker Figürü*** adlı ikinci yazıda, geçen yüzyılın savaşa dayalı kahramanlık paradigmasinin yerine, yönsüz kalmış günümüz için yeni bir kahramanlık paradigması yaratılmasının büyük sorun olduğunu ekliyor. Karmaşa, şiddet ve adaletsizlik içindeyiz. Öyleyse kolektif eylememiz için yeni simgesel biçimler yaratılmalı. Bu küresel olumsuzlama ve 'sonul savaş' bağlamında olmaz. Yeni hakikatler savunulmalı, yeni güneş bulmalı: "*Yeni bir zihinsel peyzaj/manzara."* (76)

Politika: Anlatımsal Olmayan Bir Diyalektik yazısı ise öncekileri tümleyecek biçimde, kurulabilirlik aksiyomu kavramından yola çıkar. Bugün, kurulabilirlik aksiyomunun, yani varolan arzuların normal arzuların açık adlandırılmasına daraltılmasının boyunduruğu altındayız. Anahtar kavram, arzuya karşı yasa kavramı değildir, böylesi normal arzuların diktatörlüğüdür. (94)

İkinci konum ise, yasadışı ama türsel olan bir şeyin yasasının ötesinde araştırma olarak arzu fikridir. Kupanın içeriğinin tümden değişmesi… (95) "*Cohen'in de düşündüğü gibi, söz konusu olan, yaşamın bütününün türsel olacak parçasını bulmak ya da yaratmaktır. (…) Normal arzular fikrine karşı, sürekli olarak adı olmayanın varlığını olumlayan bir arzuya dair militan fikri desteklemeliyiz. Tarihsel varoluşumuzun ortak parçası olduğu ölçüde adsız olanın varoluşunu bu tarihsel varoluşun türsel parçası olarak ileri sürmeliyiz. Bu tür bir dönüşümün illa genel ya da bütünsel değil yerel olması olanağıyla birlikte, zamanımızın devrimci anlayışı muhtemelen budur. Bu kesinlikle yasaya karşı arzu değildir. Genel istenç meselesinin bugün politikanın merkezi meselesi olduğunu düşündüğü zaman Slovaj Zizek ile tamamen hemfikirim. Ben sadece sıfatı değiştirmeyi ve normal arzuların karşısına genel istenci değil türsel istenci koymayı önerirdim."* (96) Ekliyor: *"Sorun, büyük bir inancın dayanağı olarak büyük bir kurgunun bulunmamasıdır. Böylece türsel hakikatlere duyulan en son inanç, türsel istenci normal arzuların karşısına koyma*

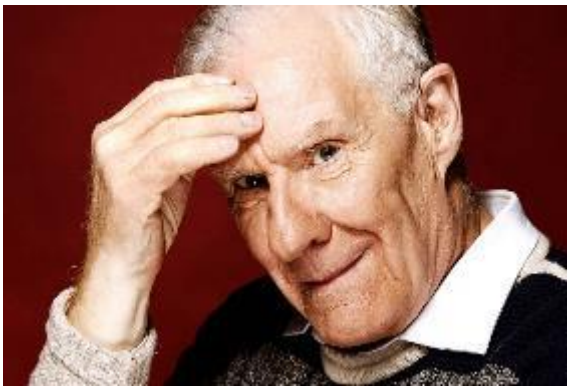
yönündeki en son olanak, türsel hakikatlerde, bu tip olanak ve bu türden olanağa duyulan inanç, işte Bizim yeni kurgumuz bu olmalıdır." (98)

"Fakat bugün, politik eylemin mekânı –politik teorinin, anlayışın ya da temsilin değil, olduğu haliyle politik eylemin mekânı- tam da, yasaya ve arzuya indirgenemeyen, türsel bir şeyin, türsel istenç gibi bir şeyin yerini, yerel yerini yaratan bir şeydir. Bu yer, mekân hakkında, Stevens gibi (Wallace), mümkün, mümkün olmak zorunda diyelim. Belki. Yeni kurgumuzun olanağını bulmanın mümkün olacağını umalım, bunu ummak zorundayız." (100)

(2012)

*

Badiou, Alain; Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe, (Le relation enigmatique entre philosophie et politique, 2011**), Çev. Barış Özkul/Erkal Ünal, Encore Yayınları, Birinci basım, Mayıs 2013, İstanbul, 93s., küçük boy.**



Badiou'nun bu küçük kitabı düşüncesinin ipuçlarını taşıyor ve bunu oldukça yalın bir dille yapıyor. Düşüncesinin köküne bana göre imgeyi yerleştiren Badiou, siyaseti (dolayısıyla tarih de içinde birçok disiplini) haklı olarak *Olay*'a bağlıyor. Haziran boyunca ülkemizde yaşadıklarımızın en yetkin, doyurucu okumasını da Badiou üzerinden yapabileceğimizi daha ilk günden düşünmüştüm, bir de Bahtin. Kısa bir süre sonra Ergin Yıldızoğlu her ki adı da gönderimine alan ve olayı yorumlayan bir yazı yazdı. Sevindim.

Minervanın baykuşu felsefe, bilim, siyaset, sanat ve aşk üzerinden geleceğe hazırlanmaktadır ve felsefe edim, eylemdir: "*Felsefe, yerleşik bir düşünsel düzeni terse çeviren ve makbul değerlerin ötesinde yeni değerler yaratan yeni ve büyük bir normatif ayrım yaparak tüm teorik ve pratik deneyleri yeniden düzenleme edimidir."* (21) Yeni bir Olay ya da hakikat ortaya çıkmıştır ve felsefe yeniden dirilir. Felsefenin sonul amacı hakikat ile kanı arasındaki ayrımı tam anlamıyla açıklığa kavuşturmak olduğundan kanı özgürlüğü demek olan demokratik ilkeye ışık tutan sahici bir felsefi yorum olanaksızdır. "*Felsefe, kanaatlerin çoğulluğu ve göreliği karşısına hakikatin birliği ve evrenselliğini koyar."* (35) Felsefe her türlü eleştiriye açıktır ama tartışma için ortak bir taban gerektirir (Evrensel bir mantık). Bu Badiou'ya göre felsefenin matematiksel boyutudur. Tartışabilmek için gerekli katı bir kural vardır.

İkinci bölüm (yazı) kollektif eylemlerimiz için yeni simgesel biçimler yaratmak zorunda olduğumuzu, eski asker figürünün yeni bağlamda geçersiz kaldığını ileri sürmektedir: "*Kendilerini bir yığın çatışmayla kuşatılmış yerel bağlamlarda olumlayan yeni hakikatlere kulak vermek zorundayız. Yeni bir güneş keşfetmeliyiz –başka deyişle, yeni bir fikir dünyası. Wallace Stevens'in dediği gibi: '*Gittiği her yerde onun dünyası güneştir*.'"* (69)

Siyasetin dışavurum biçimini irdeleyen Badiou, üçüncü bölümde şöyle diyor: "*Bana kalırsa günümüzde en büyük sorun, yeni bir kurgu sorunudur. Kurgu ve ideoloji arasında ayrım yapmalıyız. Çünkü ideoloji genel olarak bilim, hakikat veya gerçekliğe karşıt bir düzlemde tanımlanır. Ama Lacan'dan beri hakikatin bir kurgu olduğunu biliyoruz. Hakikat süreci aynı zamanda yeni bir kurgu sürecidir. Dolayısıyla yeni ve büyük bir kurgu keşfetmek son kertede bir siyasi inanca sahip olmaktır."* (90) Ekliyor: "*Ve (W.) Stevens gibi biz de bu mekân hakkında şunu söylemeliyiz: Mümkün, mümkün, mümkün, mümkün olmalı. Belki de. Yeni bir kurgu keşfetme olanağına kavuşacağımızı umabiliriz, hatta ummalıyız."* (93)

(2013)

*****

Badiou, Alain; Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz (1998), Metis Yayınları, Birinci Basım, Ekim 2010, İstanbul, 165 s.

Badiou önemsediğim ve etkilendiğim bir düşünür. Daha önce ***Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme***'yı okumuştum. Kuşkusuz kendi matematiksel artımlı dizgesini bir kez kurduktan sonra bunu diğer alanlara uygulaması beklenirdi. Sanırım yapıtı uygulamalar dizisinin önemli bir parçası. Kitap belki yöntemsel bir zorunlulukla tikel örneklere (aslında estetik *olay*lara) dayalı çözümlemelerden oluşuyor.

Söze sanatı tanımlayarak girer Badiou. "*Bir hakikatimsinin (*un semblant dea verite*) cazibesi, büyüsü olmak.*" (13) Çalışmasının ana tezi ise: "*Bir doygunluk ve bir kapanım durumu olduğu göz önüne alınırsa, yeni bir şema, yani felsefe ile sanat arasında bir dördüncü düşümlenme tarzı önermeye çalışmak.*" (18) Kapanmış doygunluk tarzları ona göre; Didaktizm (Platon), Romantizm (Heidegger), Klasizm'dir (Freud). İzlediği yöntem, önce üç şemada ortak ve artık kurtulunması gerekeni bulmak. Ortak olan şey, Badiou için, sanat ve hakikat ilişkisiyle ilgili. Bu ilişkinin kategorileri ise içkinlik ve tekilliktir.(19) "*Sanat* bizzat *bir hakikat usulüdür. Ya da: Sanatın kimliğinin felsefi olarak belirlenmesi, hakikat kategorisi kapsamına giren bir iştir. Sanat bir düşünmedir, bu düşünmenin yapıtları Gerçek'tir (etki değil.) Ve bu düşünme, ya da etkinleştirdiği hakikatlar, başka hakikatlere –ister bilimsel, ister siyasal, ister aşka ilişkin hakikatlar olsun- indirgenemez. Bu aynı zamanda şu anlama gelecektir: Tekil düşünme olarak sanat felsefeye indirgenemez*." (20) Güzellik aracıda (felsefe) değil kadında olmalıysa hakikatler de felsefi değil sanatsal, bilimsel, aşkcıl ya da siyasal olmalı.(21) O zaman mesele tekillik, yani sanatı bilim, siyaset, aşktan ayıran şeyde demektir.

Sanat *kaotik*'i sonlu içine kurar diyen Deleuze'ü onayan Badiou sanatın kaotik sonsuzla ilişkisini sadık ilişki olarak belirtir.(22) "*Yapıt, bir hakikatin yerel kertesi (instance local), diferansiyel noktasıdır.*"(23) Bir olaysal kopuşun başlattığı *sanatsal konfigürasyon* kavramına başvuran Badiou, kavramı; "*saptanabilir, olaysal olarak başlatılmış, gücül olarak sonsuz bir yapıtlar kompleksinden oluşmuş sekans*" olarak

tanımlıyor. İşte felsefe bu konfigürasyonun izini taşır. (24) Felsefe daima bir hakikat kategorisinin geliştirilmesidir. Kendi başına hiçbir fiili hakikat üretmez. Hakikatleri kavrar, gösterir, sergiler, hakikat diye bir şeyin olduğunu dile getirir. Bunu yaparken zamanı sonsuzluğa doğru döndürür, çünkü her hakikat, türeyimsel sonsuzluk sıfatıyla, sonsuzdur. Ve sonunda ayrı ayrı hakikatleri birlikte-olanaklı kılar ve "*bundan dolayı, içinde işlediği zamanın ne olduğunu –o zaman içerisinde ortaya çıkan hakikatlerin zamanı olduğunu- söze döker*." (26)

Platon'a ayırdığı ilk bölümde şiirin gücüyle matheme'in ayrıştırılmasına dikkati çeken düşünür, bölümü şu sözlerle bitiriyor: "*Şiirden gizemini dağıtmasını istemek, dilin gücüne peşin peşin birtakım sınırlar koymak. Adlandırılamayanı zorlamak, modern şiir karşısında 'Platonculaştırmaya başvurmak' demektir bu da. Büyük şairlerin bile bu anlamda Platonculaştırmaya başvurdukları vakidir*." (40) Mallarme, Celan bunu yapar.

Mallarme hermetik bir şair midir? Böyle gizemli bir yüzey sözkonusu olsa da işleminin gönüllü paylaşımından başka şeye davet etmez bizi, diyor Badiou. Şiir bir betimleme, dışavurma değildir, ne de dünyanın yayılımının duygulu bir resmi. "*Şiir bir işlemdir. Dünyanın kendini bir nesneler koleksiyonu olarak sunmadığını öğretir bize. Düşünceye karşı çıkan şey değildir dünya. Şiirin işlemlerine göre dünya, mevcudiyeti nesnellikten daha özlü olan şeydir.*" (42) Ona göre kural basittir. "*Şiirin neden söz ettiğini bilmek için değil, şiirde olup biteni düşünmek için şiirin içine girmek. Şiir bir işlem olduğuna göre, aynı zamanda bir olaydır. Şiir meydana gelir. Yüzeysel gizem, bu meydana-gelişin belirtisidir, bize dildeki bir meydana-gelişi takdim eder.*" (42) Mallarme gömülü anlamın kıpırdadığını söylemiş, Badiou'ya göre de anlam şiirin deviniminde, düzenlenişindedir, göndergesi olduğu varsayılan şeyde değil; "*bu devinim, öznenin tutulması (eclipse) ile nesnenin dağılması arasında meydana gelir; ürettiği şey de bir İdea'dır: Böyle bir şeyi anlatmak için 'hermetizm' hiç de uygun bir sözcük değil."* (43) Ve şiir matematik gibi herkese seslenir, 'kişi' kabul etmez ve bu yüzden dilin iki ucunda en saf evrenselliği temsil eder.(44)

Pessoa'ya ayrı bölüm açar Badiou. Onun modernliğini, Platonculuk/anti-Platonculuk karşıtlığının geçerliliğini kuşkuya düşürmesinde buluyor, "*yani şiir-düşüncenin görevi, ne Platonculuğa bağlılıktır, ne de onun ters yüz edilmesi*(dir)" (58) Şiir üzerinden estetik uygulamasını Lebid bin Rebia (klasik Arap şairi) ile Stephene Mallarme'yi karşılaştırdığı bölümde sürdürüyor düşünür. Kendi özetiyle;

a) Hakikat yok*, hakikatler* var. Hakikatlerin indirgenemez çokluğunu benimseyeceğiz.
b) Her hakikat bir süreçtir-bir yargı ya da şeylerin bir hali değil. Bu süreç, yasası gereği, sonsuz ya da tamamlanamazdır.
c) Bu sonsuz hakikat yolunun sonlu bir uğrağına her hakikatin öznesi denir. Öznenin hakikat üzerinde hiçbir egemenliği/efendiliği yoktur. Aynı zamanda özne hakikate içkindir.
d) Her hakikat yolu bir olayla başlar; olay öngörülemez, kestirilemez. Olay, durumun eklentisidir. Her hakikat ve dolayısıyla özne, bir olayın belirişine bağlıdır. "*Bir hakikat ve bir hakikat öznesi, var olandan değil, başa gelenden kaynaklanır*." (69)
e) Olay durumun boşluğunu açığa çıkarır. Çünkü varolanın hakikatsiz olduğunu gösterir.
f) Özneyi hakikate bağlayan yeğleme, varlığa devam etme yeğlemesidir. Olaya sadakat. Boşluğa sadakat.

> "*Özne, boşluğun –yerin varlığının ta kendisi olan boşluğun- bu açığa çıkışının yarattığı kendi kendisiyle arasındaki mesafede sebat etmeyi seçendir*." (69)

Estetik kavramlaştırmasını '*dans*'la sürdüren Badiou"nun yazdıkları gerçekten önemli. Hafifliğin yavaşlık ilkesini zorunlu kıldığını ("*hafiflik, gizli yavaşlığı açığa vurma yeteneği*") söyledikten sonra; "*Dans, beden-düşüncenin yavaşlığı ve temkinliliğinin genişlemesi olarak tanımlanabilir*," diyor.(76) "*Fiili hareketin gizli yavaşlığı olarak gücül hareket. Daha doğrusu, dans en uç virtüöz çevikliğinde bile öyle gizli bir yavaşlık sengiler ki, meydana gelen şey ile onun yakalanması birbirinden ayırt edilemez. Sanatın doruğuna varmış dans yalnızca çeviklik ile yavaşlık arasındaki eşdeğerliliği değil, jest ile jestsizlik arasındaki tuhaf eşdeğerliliğe de delalet eder. Hareket meydana gelmiş olsa bile, meydana gelmiş olmanın gücül bir meydana-gelmemişlikten (non-lieu) ayırt edilemez olduğuna delalet eder. Dans, yakalanmasının tasallutu altında bir biçimde kararsız kalan jestlerden oluşur. (…) Dans tüm hakiki düşüncenin bir olaya bağlı metaforudur. Zira bir olay tam da meydana gelme ile meydana gelmeme arasında kararsız kalan, ortadan kayboluştan ayırt edilemeyen ortaya çıkıştır. Var olana fazladan eklenir, ama bu eklentiye işaret edilir edilmez, 'vardır' haklarını geri alarak her şeyi el altına alır. (…) Ad, meydana gelmiş olmaya karar verendir. O halde dans olay olarak düşünceye delalet eder, ama* henüz adı olmadan önceki*, hakiki ortadan kayboluşunun en uç sınırında, adın koruması olmadan yitip giden düşünceye. Dans henüz karar verilmemiş düşünceyi taklit eder. Doğuştan ya da sabitlenmemiş düşünceyi. Evet, dansta sabitlenmemiş olanın metaforu vardır."* (76) "*Dans zamanı mekânda asılı tutan şeydir."* (77) Badiou'ya göre müziğe komuta eden danstır, çünkü müzik kurucu sessizliğe mim koyarken, dans rastlantısal ve ortadan kaybolan adın ekonomisi içinde doğuştan düşünceyi sunmaktadır. (78) Dansın ilkelerini şöyle sıralar: 1) Mekânın zorunluluğu, 2)Bedenin anonimliği, 3)Cinsiyetlerin silinmiş heryerdeliği, 4)Kendi kendinden çıkarılmış/eksilmiş olma, 5)Çıplaklık, 6)Mutlak bakış.(78) "*Dans ilişkisiz düşüncedir; hiçbir şey nakletmeyen, ilişkiye de sokmayan düşünce. 'Dans düşüncenin saf olarak tüketilmesidir,' de denilebilir, çünkü düşüncenin her türlü süsüne burun kıvırır. Bu yüzden dans* iffetli *çıplaklık gösterisi olma eğilimindedir, yani süslerini soyunmaya dayamayan, tersine her tür süsten önceki çıplaklık, her tür süsten önce -olayın addan 'önce' verilmesi gibi- verili olan çıplaklık*." (82) "*Kesinliği olan bir baş dönmesi*." (85) Sonuç: "*Dans, her defasında bedenin yeryüzüne verdiği yeni bir addır. Ama hiçbir yeni ad sonuncu ad değildir. Hakikatlerin önadının (prenom) bedensel sunumu olan dans, yeryüzünü durmaksızın yeniden adlandırır.*" (86)

Bağlı olduğu tek kural hava ile toprağı değiş tokuş eden beden olan dansın aksine, Badiou'ya göre tiyatro bir düzenleme, bir aranjmandır.(87) İzleyici tiyatroya *çarpılmaya* gelir. Ve tiyatrodan bilgilenmiş değil, yorgun, dalgın, düşlenmiş çıkar.(92) Sinema ise katışık bir sanattır. "*Sanatların asalak ve tutarsız artı-bir'idir tam anlamıyla. Ama sahip olduğu çağdaş sanat gücü, tam da bir geçiş zamanı içinde her türlü fikrin katışıklığını bir fikre dönüştürmesinden ileri gelir*." (98) Sinema eleştirisi ise bu bağlamda empatik gevezelik ile teknik tarihçilik arasında asılı.(98)

(Düz)yazı çözümlemesini Samuel Beckett örneğinde irdeliyor Badiou. "Cap au pire'*ın neredeyse tek –başlığını da esinlemiş olan- aksiyomu, Beckett'in eski aksiyomlarındandır; bu metinde icat edilmiş olmadığı gibi, en eskilerinden biridir. Bu aksiyom şöyle ifade edilebilir: Söylemek eksik/kötü söylemektir.*" (117)

Mallarme'ye yeniden dönen Badiou şöyle yazıyor: "*Mallarme'nin fikri şudur: Sanat, ancak kendi yoluyla ilişkilenmek suretiyle dünyada kendi gizemi üzerine*

kapanmış bir iz üretebilir. Sanat karşılaşılmış nesnesi (gerçek nesne anlamında) olmayan bir arzunun izini yaratabilir. İşte buradadır bütün gizemi. Sanatın her türlü nesneden tasarruf edilen arzuyla eşdeğerli olmasının gizemi." (153)

(2013)

*

Badiou, A./ Zizek, S., vd.; Bir İdea Olarak Komünizm (The Idea of Communism, 2010), Çev. Ahmet Ergenç/Ebru Kılıç Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, 2011, İstanbul, 262 s.

Sanırım İngiltere'de Birbeck İnsan Bilimleri Enstitüsü'nce Mart 2009'da 'Komünizm İdeası' başlığıyla düzenlenen uluslararası bir konferansın bildiriler kitabı bu. Yeniden bir ivmelenmenin olanaklarını araştıran bir girişim gibi de yorumlayabiliriz. Konferansın sonuçlarını 4 başlıkta özetliyor Costas Douzinos ile Slavoj Zizek ortak sunuş metni: 1) Komünizm İdea'sı yeni politik öznellikler üreterek ve popüler bir iradeciliğe geri dönerek, yaygın apolitikleştirmeye karşı durmakta, 2) Radikal felsefe ve politik idea olan komünizm, günümüzde devletçilik ve ekonomizmden uzaklaşılarak ve 21.yy.ın politik deneyimlerinden beslenilerek düşünülmeli, 3) Komünizm, neoliberal evrenin sömürü ve tahakküm aracı ortak varlıklar kavramından yola çıkarak yeni bir ortak zenginlik (commenwealth) oluşturmak için kapitalist özelleştirmelere karşı durmalı, 4)Komünizm özgürlük ve eşitlik olmadan serpilemez ve eşitliğin de koşulu özgürlüktür. (10)

Alain Badiou, ***Komünizm İdea***'sı başlıklı bildirisinde amacının 'hakikat bağlamında İdea kavramını' açımlamak olduğunu söyleyerek başlıyor sözüne. Komünizm İdea'sının işlemesi, siyasi, tarihsel, öznel üç temel öğeye bağlı. "*Komünist İdea ancak birey ile siyasi prosedür arasındaki sınırda, siyasetin tarihsel bir izdüşümüne dayanan o öznelleştirme öğesi olarak var olur. Komünist İdea, bireyin siyasi Özne oluşunun, ayrıca ve aynı zamanda Tarih'e yansıması olmasını sağlayan şeydir.*" (16) Badiou için Olay, beden ve dillerin normal düzeninde kopuştur. Ne durumun içindeki gizilgüç, ne de aşkın yasalara bağlıdır. "*Bir durum ya da dünya bağlamında, bir olay, sınırlı bir açıdan, bu durumun içeriği ya da bu dünyanın yasaları açısından tamamen olasılıksız gibi görünen şeyler için yolu döşer.*" (19) Olasılıkların olasılığını sınırlandıran sisteme 'Devlet' diyor Badiou. (=Durum Devleti.) Devlet her zaman olasılığın sınırlılığı, Olay ise olasılığın sonsuzlaştırılması(dır). "*Bir Olay ancak Devlet'in gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşebilir.*" (19) Bir olayın sonuçlarının belli bir durumda (dünyada) süregiden düzenlenişine 'hakikat prosedürü (=hakikat) diyor Badiou. Her hakikatin bünyesinde olaysal kökenlerine bağlı rastlantısallık bulunur. Devlet'in varlığının sonuçları ise olgular'dır. İçkin gereklilik her zaman Devlet'den yanadır bu durumda. Demek hakikat saltık olgulardan oluşamaz. "*Bir hakikatteki olgusal olmayan (non-factual) öğe hakikatin yöneliminin bir sonucudur*." (19) (=Öznellik.) Yönelime sahip hakikatin maddi bedeni ayrıksıdır (istisnai, kutlu beden). İşte organizasyona katılmış bu beden politik hakikatin yaratılışına katkıda bulunur. Badiou'ya göre tarihse (resmi, akademik tarih herhalde) Devletin tarihidir. Vardığı sonuç şöyle: "*Komünizm İdea'sı hakikatin varlığının değil, daha ziyade hakikatin eylemde açık edilmesinin protokolüdür*." (21) Yani; "*komünist hipoteze sağlam bir öznel varoluş kazandırmak*." (27)

İkinci bildiri Judith Balso'dan: ***İnsanın Kendisini Mevcut komünist Hipoteze Sunması: Felsefe İçin Olası Bir Hipotez, Siyaset İçin İmkânsız Bir İsim mi?***

Balso kendisini felsefeden arınmış bir '*yeni siyaset düşüncesi ve pratiği arayışı*'na katıyor. İlk önermesi şu: "*Komünist hipotez, merkezi bir politik hipotez olageldi ve başarısızlığa uğradı.*" (29) Ona göre, "*politika kendi başına ilerler ve Devlet'e dair sorular tabandan yukarıya doğru yeniden düşünülmelidir*." (39) Yanlış anlamıyorsam yeni (sol) siyasetini devlete mesafelenmek terimi içersinde temellendiriyor Balso. Bu türden yeni sol arayışların ortak dilini de kullanmış oluyor. Önerisine gelince: Felsefe içerisinde, felsefe ve politikayı birbirinden koparmak ya da ayırmak, politikayı politikaya geri vermek. Özgürleştirici politikaya ilişkin bir hipotez üzerine komünizm sözcüğünü vurmak yerine, politika sözcüğünün kendisini soruşturmak. "*Devlet'e de ait olan bu kelimeyi muhafaza etmeye devam edelim mi?*" (46)

Solcu Hipotez: Terör Çağında Komünizm adlı bildirisinde Bruno Bosteels; görevin, "*karşıtlık mantığını (*melodramatik iyi ve kötü karşıtlığı-ZK*) ahlaki bir melodramatik vicdan adına mutlak bir şekilde dışarı atmak değil, iktidar ile direnişi ya da iktidar sahipleri ile iktidarsızları tek bir düğüme bağlayan ve her birinin diğerinin gücüyle beslenmesini sağlayan eklemlenme noktalarını bulmaktır*." (59) Ona göre, "*asıl mesele komünizmi şeylerin mevcut durumunda halihazırda işleyen bir şey olarak ifade etmektir.*" (64) Leninist örgüt tipine sıkı eleştiri yaparken, her türden örgütlenme biçimini yadsıyan yaklaşımları da sigaya çekiyor Bosteels.

Susan Buck-Morss, ***İkincisinde Fars Olur… Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi*** başlıklı bildirisinde; komünizmin bir yeniden ifade edişi, solun kurtarılışını gerektirdiğine işaret ediyor. (97) Seyyid Kutub'a, Ali Şeriati'ye değin esnetilen bir yeniden yorum girişimi bu. Diğer bildiriler gibi tartışmalı yargılarla yürüyen bir arayış…

Costas Douzinas, **Aidikia: *Komünizm ve Haklar Üzerine*** başlıklı bildirisinde *Haklar* sorusunun kavramsal seyrini Marx, Bloch üzerinden izleyip şu ilginç sözleri söylüyor: "*Adalet ile adaletsizlik diyalektik, bir senteze yol açmaz. Adaletsizlik adaletin zıddı değildir; adaletsiz olan adil olanın zıddı değildir; adaletsizliğe maruz kalmak adaletsizlik yapmanın mantıksal zıddı değildir.Aidikia, hem adalet ve adaletsizlik arasındaki uçurum hem de bu uçurumu kapatmaya yönelik sonu gelmez ama imkânsız girişimdir. *" (108) "*Komünizm İrea'sı kapitalizme, aidikia'nın modern bizimine verilen bir karşılıktır. Normlar ve düsturlar radikal değişimi ve militan öznelerini hazırlamakta bir rol oynar mı?"* (109) Doğrusu bu çözümlemede benim de anlamlı bulduğum bir şey var. Marx'ın öncü yapıtını güne uyarlayarak, Douzinas ekliyor: "*Haklar, politik iktidarları bireyselleştirip, teknik tartışmalara dönüştürerek radikal değişim olasılığını ortadan kaldırmaktadır; başka bir deyişle, haklar politikayı politik olmaktan çıkarmaktadır. Bu anlamda, insan hakları iki yönlü işliyor: Hâkim yapıyı gizleyip, onaylıyorlar ama ayrıca eşitsizlik ve baskıyı vurgulamak için de kullanılabilirler. İnsan hakları baskıya karşı çıkmamıza yardım edebilir mi?*" (113) Hatta insan hakları özgürlüğe karşı 'seçim'i, düş gücüne karşı uydumculuğu (konformizm) besleyebilir. Haklar egemen düzeni benimsemenin ödülü. Ama düzene karşı çıkanların işine pek yaramıyor. Olması gereken: "*Komünist eylem muhalefet ve isyan hakkını en yüce özgürlük biçimi olarak canlandırıyor. Bu süreçte haklar birer bireysel yetki ve mülkiyet olmaktan çıkıp, yeni bir 'hak içinde varolma' ya da 'varlığı haklandırma' anlayışına dönüştürüyor: Herkesin hak ettiği şeyi her bir kişiye eşit olarak vermek. Hakları sadece komünizm İdea'sının koruyabileceği söylenebilir*." (120)

Terry Eagleton, ***Komünizm: Lear mı Gonzalo mu?*** Başlıklı bildirisinde ilginç bir yargı üretiyor: " '*Yasa'sı ya da genel biçimi bireysel tekilliklerinin somut ya da pratik karşılıklı ilişkilerinden ibaret olan ve bu 'faaliyetten' ayrılması mümkün olmayan sanat eseri, hâlâ gerçekleşmeyi bekleyen bir politik düzenin şimdilik yerini tutan şeydir."*

(127) Haklı. Bedenlerimizi bir kez daha ancak komünizm aracılığıyla deneyleyebiliriz. (129)

"***Aklın Komünizmi, İradenin Komünizmi***" başlıklı bildiri Peter Hallward'ün. Komünizm meselesini, komünizmin 'fikri' anlamında ortaya koymanın iki yararı var ona göre. 1) Komünizmi, kendisinin basitçe ve katıksızca anti-kapitalizme indirgenmiş halinden ayırmamızı sağlar, 2) Varolan komünizmin kalıtından bağımsız bir tasar ya da olasılık düşünümüne yol veriyor. (132) "*Komünizm ya da eşitlik ya da adalet fikri gibi bir fikir, taviz vermeksizin ya da ertelemeksizin, gerçekleştirilme araçlarının uygun ya da meşru, hatta 'mümkün' görülüp kabul edilmesini beklemeksizin, onu gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğini buyurur. İmkânsızı mümküne çevirecek, uygunluk parametrelerini havaya uçuracak olan da o fikri gerçekleştirme yönündeki bu bilinçli çabadır.*" (133) Hallward'e göre, "*dünya tarihi ölçeğinde bakıldığında, özgür gönüllü, iradi eylemin gönülsüz, gayri iradi emeğe ya da edilginliğe baskın çıkabileceği maddi koşulları genelleştirme yönündeki kasti çabadır komünizm. Daha doğrusu, komünizm, gönüllü, iradi eylemin gönüllü, iradi eylem koşullarını genelleştirme projesidir.*" (138) Uzun tarihsel tanıklıklar ve çözümlemelerden sonra şöyle bir yargıya varması da anlamlı: "*Kısacası kolektif özgürlük, ancak ve ancak insanlar kendilerini bölünme ve aldanmaya karşı savunabildikleri sürece dayanacaktır."* (150)

Michael Hardt, ***Komünizmin Komünü*** başlıklı bildirisinde temel tezini bir savsözle özetliyor: Ne kapitalizmin özel mülkiyeti ne sosyalizmin kamusal mülkiyeti; komünizmin komünü. (156) Hardt'a göre Marx'ın formülasyonu (çatışma taşınmaz iyelikle taşınır iyelik arasında) günümüzde yerini maddesel iyelikle maddesel olmayan iyelik çatışmasına bırakmıştır. İyeliğin devingenliği yerini kıtlık ve yeniden üretilebilirliğe terk etti. Böylece anamalın iççelişkisi: Ortak varlık, iyelik olarak ne kadar kuşatılırsa, üretkenlik o kadar azalır. (Temel, uzlaşmaz çelişki.) "*Neresinden bakarsanız bakın, neoliberalizm ortak varlığın her iki biçimini de özelleştirmeyi amaçlamıştır.*" (161) Süreç, sermayenin, ortak varlığın üretim süreçlerinin dışına çıkması biçiminde seyretmektedir. "*Sömürü, ortak varlığın gasp edilmesidir.*" (163) "*Daha ziyade, ortak varlığın kapitalist üretimde; fikirlerin, duyguların, sosyal ilişkilerin ve hayat biçimlerinin üretiminde giderek merkezi bir hal almasıyla birlikte, komünist bir projenin koşulları ve silahlarının doğması söz konusudur. Başka bir deyişle sermaye kendi mezar kazıcılarını yaratmaktadır."* (168)

Jean-Luc Nancy, ***Komünizm, Kelime (Konferans İçin Notlar)*** başlıklı bildirisine, kavramdan önce sözcük değil, kavram ve tarihsel etken olarak sözcük, (170) diye başlıyor. Komünizm siyasal anlamdan fazlasıdır, iyelik hakkında bir şey söyler. İyelik, herhangi bir mülkü, uygun bir biçimde bir öznenin mülkü, yani uygun bir biçimde onun anlatımı yapan şeydir. Mülk benim mülkiyetim değildir; *kendimdir*. (174) Komünizmin ko'su, Nancy'ye göre kategorik değil, varoluşsal bir birlikte olmaktır (Heidegger). Varoluşsal birlikteliği ayrı kılan birlikteyken ve ayrıyken aynı olmamaktır. Bizden söz edilebilir burada. Nancy'ye göre komünizm izm'inden kurtulmalıdır. Sözcük izm'siz, komün'dür. "*Hatta* komün, common, kommune*, bir biçim, bir yapı, bir temsil olarak anlaşılabilecek bir şey bile değil,* com*'dur. Evrensel bir önerme, herhangi bir varlıktan önce gelen öncül anlamında Latince com ekidir*." (176) Nancy ontolojiden söz ediyor: "*Ama mal değiş tokuşu olmayan bir değiş tokuştan; benim mülkümün kendi* bağlılığıyla *uygun hale geldiği bir mülkiyetler değiş tokuşundan oluşması anlamında. Bu bağlılığa bazen 'sevgi', 'dostluk', bazen 'sadakat' denir. Bazen 'onur', bazen 'sanat', bazen 'düşünce', hatta bazen 'hayat' ve 'hayat hissi' denir; bütün bu isimlerin altında ortak varlığa sadakatten başka bir şey yatmaz*." (176) Şu alıntı ise bildiriler arasında en etkileyici söylemlerden biri: *" 'Olmak' başka*

varlıkların ya da şeylerin arasında duramaz. 'Olmak' bütün varlıkların ortak karakteri anlamına gelir: Vardırlar. Bu ortak karakterin kendisi başka bir şey değildir; 'onların var olmaları' gerçeğinin ötesinde bir şey de değildir. Onlar mı? Evet hepsi, her şey…" (179) Bildirinin son sözü şu: "*Bu ölçüde, 'komünizm'in hiçbir anlamının olmadığı, anlamın ötesine geçtiğini söylemek mümkündür: Buradayız, olduğumuz yerdeyiz.*" (179)

Antonio Negri'nin ***Komünizm: Kavram ve Pratik Üzerine Bazı Düşünceler*** başlıklı bildirisine göre 'artık dışarısı diye bir yer yok', 'kullanım değeri' yerini acımasız 'değişim değeri' kavramına bırakmıştır. (181) Birinci önermesi şöyle: Komünistler, tarihin her zaman sınıf mücadelelerinin tarihi olduğunu varsayar. (181) İkincisi: Komünist olmak devlete karşı olmaktır. (184) Üçüncüsü: Komünist olmak, sermayenin sömürüsünün, devlete tabiyetin bertaraf edildiği yeni bir dünya inşa etmek demektir. (186) Negri'ye göre değişim, üretim aşama ya da biçiminden diğerine geçiş değil, çokluğun içinde açılan bir değişimdir. Kapitalist biyo-iktidar içinde direnişin imkânlarını, boşluklarını da taşır (özne temelli). Biyo-politik alanda bilişsel işgücü değer fazlasını anlatır ve çokluk oluşur. Üstelik silahsız olmayan bir çokluk. Bu "*çokluk, direniş, mücadele ve kurucu iktidar arzularının ve yollarının bir toplamıdır.*" (189)

Komünizmsiz Komünistler mi? Başlıklı yazısında Jacques Ranciere, ilginç bir giriş yaparak şu önemli sözü söylüyor: "*Özgürleşme şu anlama gelir: Bir olan bu zekânın sahiplenilmesi ve zekânın eşitliğinin potansiyelinin doğrulanması*." (193) Soru şu: "*Herhangi birinin zekâsının komünist olumlaması nereye kadar bir toplumun komünist örgütlenmesiyle örtüşebilir?*" (194) Çıkarımları ilginç ayrıca. Ranciere'e göre özgürleşmenin varolması için tarihsel bir zorunluluk yok ve özgürlük zamanın egemenliğiyle yapılandırılmış deneyim biçimleriyle ilgili olarak heterojenlik gösterir. Komünist miras, herhangi birinin yetisinin denenme biçimlerinin çoğulluğudur. "*Mümkün olan tek komünist zekâ biçimi, bu denemelerde inşa edilmiş komünist zekâdır.*" (202)

Alessandro Russo'nun bildirisinin başlığı: ***Komünizmi Kültür Devrimi mi Bitirdi? Bugünkü Felsefe ve Siyasetle İlgili Sekiz Tespit.*** İşçi sınıfı ile Komünist Parti ilişkilerinin kökten çıkmaza girmesini sosyalist devletlerin çöküşüne ilintileyen Russo, Mao'nun kültür devrimiyle birlikte komünizm sözcüğünün bir felsefe adı ve siyaset adı olarak ikiye yarıldığını söyledikten sonra, ikincisinin 19.yy'dan 1970'lere değin modern episteme'in tutarlılığının adı olarak kaldığını vurguluyor. Sorusu açık: Doğru ve yanlış komünizmi birbirinden ayırt etme ilkesi nerede bulunacak? (217) Siyaset felsefeye ne soracak? (217) Onun gündeminde iki mesele var: Özne kuramının yeni bir incelemesi ve devlet kuramının materyalist bir yeniden düşünümü. Bu meseleyi koyuş biçimine ben de katılıyorum açıkçası. Siyasetle felsefeyi yeniden buluşturmanın bir yolu olmalı, bulunmalı.

Alberto Toscano'nun bildirisi ***Soyutlama Siyaseti: Komünizm ve Felsefe***. "*Komünizm, gerçekleştirilmesi programından ziyade, gerçekleştirilmesi sorunundan ayrılamayacağından, iktidar sorunundan da ayrılamaz.*" (229) Toscano'ya göre, üstümüze düşen, komünizm sorununu gerçek bir soruya çevirmek. (232)

Giovanni Vattimo, ***Zayıf Komünizm mi?*** Başlıklı bildirisinde son bölümce şöyle: "*Anarşizmle ortak noktası bir sistem, bir anayasa, geleneksel siyasi yöntemlere uygun olumlu bir 'gerçekci' model geliştirmeyi, örneğin seçimleri kazanmayı (kim inanıyor ki artık seçimlere?) reddetmek olan disiplinsiz bir toplumsal pratiğe ihtiyacımız var. Komünizm eğer sahici bir gerçeklik kazanmak istiyorsa bir 'hayalet' olma cesaretini göstermelidir.*" (236)

Son bildiri Slavoj Zizek'ten: ***Baştan Nasıl Başlanır?*** Bildirilerle ileri sürülen tezleri azçok bireşimleyen Zizek, dört karşıtlığa işaret ediyor: ekolojik felâket tehditi, özel mülkiyet kavramının 'entelektüel mülkiyet' için kullanımının uygunsuzluğu, yeni teknolojik-bilimsel gelişmelerin (biyo-genetik özellikle) sosyo-etik sonuçları ve yeni apartheid biçimleri (duvarlar, gecekondular.) (241) Koşullar ona göre bizi proleterya kavramından (Marx) uzaklaştırmıyor, tersine düşgücümüzü öteliyor. "*Proleter özneye, özsel içeriğinden yoksun bırakılmış Kartezyen cogito noktasına indirgenmiş bir özneye dair daha radikal bir kavrayışa ihtiyacımız var*." (242) Bizi birleştirecek olan zincirlerimiz değil, her şeyi yitirecek olmamızdır. Komünizm piyasa-ve-devlet çerçevesinin sınırlarını kırmak gibi zor bir görevin adıdır. (248) Devlet siyaset ilişkisinde iki saptaması var: 1) Komünist devlet-parti siyasetinin başarısızlığı her şeyden önce ve esasen devletçilik karşıtı siyasetin, kendi kendine örgütlenme biçimlerinin (konseyler) başarısızlığıdır, 2) Devlet yerine neyi geçireceğinizi bilmiyorsanız Devletten çıkma/çekilme hakkınız da yoktur. Asıl görev, devletin devletçi olmayan biçimde işlemesini sağlamaktır. (249) Üçe bölünmüş proleterya (entelektüel işçiler, kızıl enseli işçiler, dışlanmışlar) için birleşin çağrısını yeniliyor Zizek (Haklı olarak.) (256)

(2014)

*

Badiou, A./Hazan, E./ Zizek, S.; Anti-Semitizm Üzerine (L'Antisemitisme partout, 2011-The Jew is eithin you, but you, you are in the Jew, 2010), Çev. Oylum Bülbül/Erkal Ünal, Encore Yayınevi, Birinci basım, Nisan 2014, İstanbul, 112 s.

*

Badiou, Alain; Yüzyıl (Le Siecle, 2005), Çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, Birinci basım, Ekim 2011, İstanbul, 192 s.

Anti-Semitizm Üzerine eleştirel iki yazı (Badiou/Hazan ve Zizek) yakın tarihli ve güncel bir tartışmaya odaklı.

Toscano'nun makalesi ise Badiou hakkında. Aslında Marksizm üzerine derleme kitabın bir bölümü.

Badio'nun çalışması ise (***Yüzyıl***) yukarıdaki çerçeveye girecek bir çalışma değil elbette. Yüzyıl (20.) nedir, sorusuna yanıtını verirken uyguladığı yöntemi belirtiyor: "*Yüzyılı üretimi içinde, yüzyılın kendini nasıl düşündüğünü belirten birkaç belgenin, birkeç izin ortaya çıkarılması. Özellikle de, yüzyılın kendi düşüncesini nasıl düşündüğünü, düşüncesinin tarihselliğiyle ilişkisinin düşünen tekilliğini nasıl tarif ettiği.*" (10) Kafasındaki sonuç ise aşağı yukarı şöyle: "*Gerçek tutkusunun esiri olmuş, kesin savaş paradigması altına yerleşmiş yüzyıl, öznel olarak, yıkım ile kurmanın diyalektik olmayan karşı karşıyalığı içindedir, bu karşı karşıya olmanın ihtiyaçları açısından, antagonizma figürü içinde en ufak parçasını ve bütününü düşünerek, gerçeğin rakamının İki olduğunu ortaya koyar.*" (47) Uğraklarını sıralamakla yetineceğim: Osip Mandelstam, Bertolt Brecht, Sigmund Freud, Saint-John Perse, Paul Celan, Fernando Pessoa.

Sonuçta yüzyılın sıkıntısını şöyle tanımlıyor Badiou: "*İdeal romantizmini bitirmeye, fiilen-gerçek olanın dobralığı içinde tutunmaya girişmesi, ama bunu hâlâ ve daima romantik olan öznel araçlarla (karanlık coşku, yüceltilmiş nihilizm, savaş kültü…) yapmasıdır.*" (164) "*O halde yeni bir yüzyılın sınırında –ve bizi kuşatan hayvan hümanizmine karşı-, felsefi görevden, form edinmiş bir hümanizma-dışılık diye söz edelim.*" (190)

(2014)

*

Badiou, Alain; Fransız Felsefesinin Macerası (L'Aventure de la philosophie Française depuis les annees,1960, 1992, 1998), **Çev. P. Burcu Yalım,**
Metis Yayınları, Birinci basım, Eylül 2015, İstanbul, 171 s.

*

Badiou, Alain; Gerçek Yaşam. Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir
Çağrı (La Vraie Vie: Appel a la comuption de la jeunesse, 2016**)**, **Çev. Işık Ergüden,**
Sel Yayınları, İkinci basım, Eylül 2017, İstanbul, 90 s.

(2018)

*

Badiou, Alain; Biliyorum, Çok Kalabalıksınız (Je vous sois si nombreux, 2017**, Çev. Işık Ergüden,**
Sel Yayınları, Birinci basım, Nisan 2019, İstanbul, 62 s.

(2019)

*

Badiou, Alain; Deleuze: Varlığın Uğultusu (Deleuze: La Clameur de l'Etre, 1997**)**, **Çev. Murat Erşen,**
MonoKL Yayınları, Birinci basım, Haziran 2019, İstanbul, 176 s.

(2022)

*

Badiou, Alain/ Cassin, Barbara; Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe (Heidegger, le nazisme, les femmes, la philosophia, 2010**)**, **Çev. Hayri Gökşin Özkoray,**
MonoKL Yayınları, Birinci basım, Kasım 2011, İstanbul, 101 s.

İki Fransız düşünür, Badio-Cassin'in birlikte koşutlu yorumlarıyla kotardıkları ve 20.yüzyıl, hatta 21.yüzyıl Fransız düşüncesinin bir türlü iyileşmeyen yarası Heidegger çalışması, aslında bir felsefe çözümlemesi değil, felsefeci-tarihsel kişi olarak Heidegger yargılanması denebilir, ama Fransızlara özgü şu yapmacık bir yarı-nesnellikle değerlendiriliyor Heidegger ve sonunda ipe çekilmiyor. (Çekilmeli demiyorum.) Özelllikle Badiou ve birçok 20.yüzyıl varoluşçu-yapısalcı-ardyapısalcı Fransız düşünürü biraz utangaç bir Heidegger etkisi taşıdılar kuşkusuz. Burada önemli olan nokta, çok az Heidegger okumasının yapabildiği; Heidegger'in çarpıcı metafiziği (!) ile yaşamsal seçimleri arasındaki gerçekte var olan bağdaşıklığın atlanması ve Heidegger'in özünde gerici düşünce yordamının onun söylemiyle büyülenmiş çevresindeki insanlar üzerindeki olağanüstü etkisi. Benimkisi çok kaba bir yorum sayılacaktır, bilmez değilim ama felsefe çalışmasının içinde olmayan biri olarak ve sınırlarımı da aştığımı bilerek, yeni, yepyeni bir felsefe okuması önerme gereği duyuyorum dünyanın sürüklendiği bu noktada. Bugüne değin felsefeden sanata tüm insan dizgeleme girişimleri duvara tosladı ve bağlamı (*paradigma*) kökten biçimde değiştirmek bundan sonra kaçınılmaz. Bağlam derken yanlış anlaşılan bir şey var, bağlamlar kümesi, basamaklanması, sınırsız bağlam kümesi vb. kavramlar kolayca göz ardı edilebiliyor ve bu yüzden bağlamsal dönüşüm kavrayışı son derece sınırlı kalıyor ve bu nedenle tutucu yaklaşımlara kaynaklık etmenin ötesine geçemiyor.

Bu kitabı daha önce de okumuştum. Çok verimli bir okuma olmadı yine. Nedeni iki düşünürün pek de okur gözetmeden kendi aralarında söyleşmeleri düzeyinde kalmasıdır belki de kitaba kaynaklık eden eklemlenmiş görüş aktarımının.

Heidegger üzerine olsa olsa bir ek okuma olarak bir önemi olduğunu belirtmekle yetiniyorum. Yanılmıyorsam, Cassin'in değil de Badiou'nun dediği bir şey: "*Heidegger kesinlikle büyük bir filozoftur, ama ayrıca ve aynı zamanda çok sıradan bir Nazi'ydi. Bu böyle. Gerisiyle felsefe uğraşsın!"* (60) Ne demek bu? Öte yandan yüzde yüz katıldığım bir görüşü de alıntılayayım: "*Heideggerci 'söyleme'de yüceltilen varoluşçu malzemenin çok düşük kalitede olduğunu kabul etmek gerekir."* (64)

(2024)

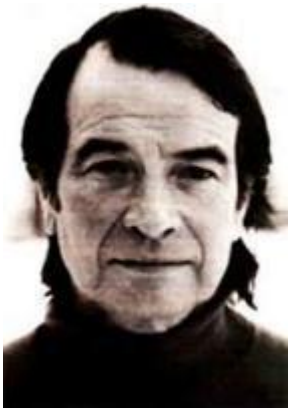
PERRY ANDERSON (1938, İngiltere**)**

Anderson, Perry; Postmodernitenin Kökenleri (The origins of postmodernity, 1998**), Çev. Elçin Gen,**
İletişim Yayınları, Birinci basım, 2002, İstanbul, 190 s.

Ardçağcılık (postmodernizm) hakkında en iyi başlangıç kitaplarından biri. Eleştirel tarihi içinde saptamalar...

(2000-2005)

PAUL STRATHERN (1940, İngiltere**)**



Strathern, Paul; 90 Dakikada Konfüçyüs (Confucius in 90 Minutes, 1996**), Çev. Yücel Sivri,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Paul Strathern felsefe eğitimli biri. Özgür takılan, ama kafasını, siyasal kalıplardan kurtarmak için düşünmekten çok para kazanmaya yorduğunu düşündüğüm biri. Bence önemli biri değil. Son moda eğilimleri iyi değerlendirip *ortalama insan*ın, karşısında hep aşağılık duygularıyla dolu olduğu felsefeyi *uygun bir ürün*e dönüştürerek yedirme ve sindirimini sağlama konusunda yardımcılık (ebelik) yaptığını söyleyebilirim. Felsefeye zarar veriyor kuşkusuz. *Tüketici*yi yanıltıp kendiyle yetinmesini sağlayarak. Karayergisine (*ironi*) anlak ve yaratıcılık demek ne denli doğru olur bilmiyorum. Felsefe tarihi yaparken Strathern tarihi *yapmış* bana kalırsa. Konfüçyüs, bir yönetim ve aktöre felsefesi (anlayışı) peşindeydi. MÖ 551-479 arasında yaşamıştı. Bir dizge kurmadı, kursaydı etkileri günümüze değin gelmeyebilirdi.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Sokrates (Socrates in 90 Minutes, 1997**), Çev. Mehmet Uksul,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Strathern'in özelliği filozofları ve felsefelerini yaşamöyküleriyle öne çıkarmak. Sokrates için de aynı şey, bilinebildiğince kuşkusuz. Sokrates bir *gerekçe* ya da *anlam* ardına düşmedi, öncülleri ya da ardılları gibi. O var olanı konuşarak (*söyleşme*), içinde taşıdığı doğruyu ortaya çıkarmak gibi bir yöntem kullandı. Bir öğretmendi bu anlamda. Sonunda bu yöntemi kendi yaşamını bağladı ve *tutarlı kalmak* için ölümü seçti. Teatral biri olmalı. İçinden çekip çıkardığını giydi ve iyelendi. Kendinde varlığın sunduğu yaşam örneğiyle yadsınmasıydı sanırım.
Katalepsi ya da *şizoid* bir sayrılığı olduğu söylenir.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Platon (Plato in 90 Minutes, 1996**), Çev. Rüstem Aslan,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Sokrates'in öğrencisi Platon antik kaynaklara bir toplu yanıttı. *Töz*den kopan düşüncenin ardına düşerek *idea*'lara ulaştı. Çünkü eski felsefe arayışları *varlığın* içinden süzdükleri nitelik ya da niceliklerle dünyayı doyurucu bir biçimde açıklayamıyorlardı. Platon bu eksikli tanımlama çabalarını aştı, öğrencisi Aristoteles'in ilk kez kullandığı *metafizik*'i (örnek-öte evreni) kurguladı. Dizgelemenin tüm yararları ve sakıncaları da arkasından sökün etti. Belki de *her şeyi açıklayan bir şey* inağı (*dogma*) bukağı oldu insanlığa, çünkü bu tarih boyu *yücelme*nin bir biçimi gibi algılandı yazık ki (ya da iyi ki). Çünkü *dizgeleme* bir başka açıdan bakıldığında yaratıcı ve insanca bir etkinlik, dünyayla baş edebilmenin (var kalabilmenin) belki de bilinen tek yolu yöntemi...

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Aristoteles (Aristotle in 90 Minutes, 1996**), Çev. Mehmet Uksul,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1999, İstanbul, 80 s.

*Maddenin (evrenin) sınıflandırılması*ndan Politika (***Devlet***), Sanatlar, vb. felsefesine Aristoteles sanırım Platon'u (hocasını) öteledi. *İdea*ları bir sürecin (evrimin) sonuna yerleştirerek bir bakıma *erişilebilir* kılmış oldu. *Her türün kendi içinde içkin*di bu (arayış) ve felsefenin önemli yol ayrımlarından birinin uç verisi burada bulunuyor. O zaman her şey kendi doğasını (*töz* denebilir mi) deneyler ve *gerçekleştirmeli*dir, aktöre (*etik*) burada devrede. Bu görkemli filozof, *şey*in tıpatıp kendi olarak algılanabilmesinin yöntemi olarak *mantığı* kurdu. Böylece bir şey diğerinden ayrılabildi, *bilim* olanaklı oldu...

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Descartes (Descartes in 90 Minutes, 1996**), Çev.Murat Lu,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1999, İstanbul, 80 s.

Aristoteles'ten, hatta Platon'dan beri evren ikiye ayrılmıştı ve bu iki parçayı (*fizik-metafizik*) buluşturma denemeleri felsefenin başlıca konusu oldu tarihi boyunca. İşin içine her iki parçayı bilince çıkarabilen insan varlığı (*özne-tanrı*) girince arapsaçına dönüyordu her şey. İngiliz deneycileri (Lock, Hume, Berkeley) dış dünya algısından çıkıp neredeyse bilinci saltıklaştırma noktasına vardılar, ama Descartes, Fransa'dan, '*o kadar da değil'*, deme gereği duydu. Bir şey(ler) *var*dı, en azından *her şeyden kuşku duyabilen bir şey*. O zaman *kuşku duyan* (ben) varsa, her şey olabilirdi (Tanrı bile), işin o yanı kolaydı. Peki sorun ne? Bir şey var, öte yanda bu şey hakkında bilinç var, ama *köprü (ilk devinim)* nasıl olanaklı olabilir? Varlık ötesi bilinç nasıl bir

alicengiz oyunu ya da *varlıklaşma* gözbağcılığıyla maddeye dokunabiliyor, ite(k)leyebiliyor onu.
Tanrı (eğer Tanrı ise) yarattığını varsaydığımız evrene (maddeye) dokunabilir mi, dokunduğunda Tanrı olarak kalabilir mi?

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Kant (Kant in 90 Minutes, 1996**), Çev. Mehmet Uksul,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Kant doğallıkla *büyük yarılma*nın izini sürdü ve bence bir bakıma Aristoteles'e döndü. *Varlığı* (kendinde; noumena) anlayamayız, nedeni *ulamsal us*umuz (*kategorik akıl*) yalnızca. İnsanda *doğuştan* ve *doğal*lıkla bir *Yaratıcı*yı (Tanrıyı) öngerektirecek ulamsal bakış açıları *içkin* olarak *var*dır ve *ortak*tır. Deneyim bilgiden doğar. Eğer biz bu ulamları (nitelik, nicelik, ilişki, zaman, uzam) doğrudan ya da dolaylı olarak deneyimlediğimiz şeylerin dışındaki şeyler üzerinde (örneğin, Tanrı) uygularsak, kendimizi çelişki ve karşıtlıkların (*antinomi*) kucağında buluruz. Demek Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu bilemeyiz.
Belki de Tanrı, ***Pratik Aklın Eleştirisi***'nde sözü edilen *ulamsal buyruk kipi*nin ta kendisi. Bunlar, koşulsuz zorunlu buyruklar doğallıkla. Bir başka buyruğa ilintili değil. Öte yandan çok kolay, koşulsuz zorunlu ulamdan Tanrı'ya geçiş yapmak. Bir *ilk sanatçı*.
*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Hegel (Hegel in 90 Minutes, 1990**), Çev. Yücel Sivri,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Hegel bir açıdan *derin yarılma*ya son verdi, *bir*ciydi o. Kant bile olağanüstü dizgesiyle *ikiliği* aşamamıştı. Kendi *hiçler imparatorluğu*nda beylik süren bilincin olsa olsa *sıkılma*sından ortaya *bir tutam madde* fırlayıverdi ve büyük dans başlamış oldu böylelikle. *Hiç*in kendini yadsımasının zorunluluğu tartışılabilir, belki *hiçin doğası*ndan (eğiliminden) söz etmek Hegel'e *ters* gelir, ayrıca *rastlantı* ve *zorunluluk eytişimi* daha üst bir açıklama olabilir, şöyle ya da böyle *varlık* hiçin üzerinde kaydırak yapmaya başlar. Hiç (bilinç) madde aynasında belirirken, madde (oluşum) hiçi *içerik*lendirir, çizerek var kılar.
İlk ve *son*a ilişkin *mutlakiyet rejimi*ne karşın, bu iki nokta arasında Hegel'in varlık (ve hiçlik) tasarımı ve eytişme yöntemi inanılmaz bir biçimde açık ve geçerli bana kalırsa. Tersini kanıtlayan bir şey ben duymadım.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Shopenhauer (Schopenhauer in 90 Minutes, 1998**), Çev. Melek Yıldırım,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

İstem ve Tasarım Olarak Dünya. Varlığın kökünde Kant'ın *noumena*sı değil *kör bir istem* var, anlamsız ve *rastlantıya* dayalı. İstem ulamların ötesinde ve anlaşılmazdır. Bu nedenle anlamsız istemin sürüklediği berbat bir evrende acı içerisinde yaşarız. Bir kurtuluş varsa eğer, bu *kör istem*in insanoğlunda *arzu* kılığındaki belirişinden sıyrılmakta olmalı.
Şunu kaçırmamalı: Schopenhauer'le başlayarak felsefe *özne*lleşiyor, bireysel olarak yaşanabilir oluyor.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Nietzsche (Nietzsche in 90 Minutes, 1996**), Çev. R. Aslan-M. Uksul,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım,1998, İstanbul, 80 s.

Nietzsche'nin çıkış noktası Schopenhauer'di (*istem*). Ondaki kör istem olarak beliren Tanrı, Nietzsche'de *ölür*. Ta ki tüm insanlarda bir Tanrı belirinceye dek. Anlaşılacağı üzere Tanrı'nın yitirdiğini, '*gücü*' isteyerek insan yakalar(*-malı*). Nietzsche bunun şiirini yazar bir bakıma. *Köle istemi*nin yerine erk istemini geçirir. Yaşamak için savaşmak değil, egemen olmak için savaşmak.
Strathern Nietzsche'nin yanı sıra Dostoyevski ve Hesse'yi de fena harcıyor.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Kierkegaard (Kirkegaard in 90 Minutes, 1997**), Çev. Murat Lu,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım,1999, İstanbul, 80 s.

Varoluşun anlamı tıpkı Platon öncesi İon'da olduğu gibi yeniden sorgulanmaya başladı Kierkegaard'la ve felsefe öznelleşti iyiden. Yaşamımızı yaşayabileceğimiz iki yol var: aktöre (*etik*) ve güzelduyu (*estetik*). Her ikisi arasında bilinçli bir seçim yapılabilir ve sorumluluk da bu seçimle birlikte başlar. Estetiği seçen kendi ve zevkini seçmiş olur. *Estetik seçiş* deneyseldir. Yetersizdir, dış dünyaya bağlıdır. Bağımlı, rastlantıya açık, edilgendir. Kesinlik ve anlam yitmiştir. Bu umutsuzluk türlü yol yöntemle bastırılabilir, hatta trajedi kahramanı olmak olası bu bastırmalarla. Bu toplumsal olarak *kendini kandırma*dır. Kierkegaard işte bu umutsuzluğun dipsiz noktasından, kendini kandırmanın katmanlarını bir bir kaldırarak bizi kurtarmaya çalışır. *Kurtuluş* bilinçli seçim ve sorumluluktu: derinden ve içtenlikle dilemek, yani etik tutum: kendini bilme ve daha iyi bir şey durumuna getirme. Bu içseldir. Etik estetikle eytişir ve gerçek yol, dinsel tutum belirir: tüm olası gerekçelerin ötesine atlayış. *Tansık*. Etik ölçünlerin de ötesindeyiz.
Varoluş büyük bir risktir. Seçtiğimiz yolun doğruluğundan emin olamayız. Bunu ayrımsayan kişi acı çeker. Varoluşun hiçliğini görür ve umutsuzca atılır, yaparız kendimizi. Saltık özgürlüğün karşısında dehşettir payımıza düşen. *Yapabileceğimizi bilme*nin dehşeti...

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Sartre (Sartre in 90 Minutes, 1998**), Çev. Necmiye Uçansoy,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Varolusçuluğu alenen kabul eden ilk kişi olan Sartre, Kierkegaard'dan çıkar. Hakikat ve deneyimi ayrı düşünemeyen Kierkegaard, felsefenin *kesin bilim* olduğu düşüncesini yok etmişti. İnsan varoluşunun mantık ötesine yapmıştı vurgusunu. *Öznellik* gerçeklikti. Felsefenin amacı varoluşu aydınlatmaktı. Dolayısıyla varoluşu üzerine düşünen, bilinç olma çelişkisinden de kurtulamıyordu. Ama *bir olasılığı deneylemek*'te (*kaygı* pahasına) ısrar etti.

Husserl *usçuluk ve deneycilik çelişkisi*ne yöneldi önce: varsayım ve kuramdan önce gelen bilincin işlenmemiş kısmının çözümlemesi... *Fenomenoloji*. Kişi deneyimin saltık görüngülerine karar verebilir ve deneyimin görüngülerini olduğu gibi deneyleyebilir.

Bu noktadan hareket eden Sartre, zorunluluğun anlıksal olduğunu söyledi (olumsallık). Biz zorunlu olanı gerçeğe yükleriz.

Ve özgürlük-sorumluluk-seçme-eylem felsefesi.

1927. Heidegger: ***Sein und Zeit***. Dünyanın asla bağımsız gözlemcisi olamam. Dünyanın ortasında var olan bir varlık olduğumun farkındayım (*Da-sein*). Kişi varlığının sınırlı olduğunu kavradığında (*ölüm bilinci*) varlığı anlamanın yolu açılır.

İşte Sartre, Heidegger'in varlığa ilişkin derin çözümlemesini eyleme dönüştürmeyi başardı.

Varlık ve Hiçlik: Varlık bilinci (hiçi) doldurur.

Ya bir korkak gibi yaşayacağız ya da saçma olduğunu bilerek seçeceğiz. Etiği ve toplumsal düşünceleri bu noktada filizleniyor Sartre'ın.

*

Strathern, Paul; 90 Dakikada Wittgenstein (Wittgenstein in 90 Minutes, 1996**), Çev. Murat Lu,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 1998, İstanbul, 80 s.

Felsefeyi mantığa indirgeyen bu *mantıksal olgucu* için Strathern'in yapıtı kuşkusuz yeterli olamıyor. Felsefesi ayrı ve belki de çelişik iki döneme ayrılan Wittgenstein mantık felsefesinden dil felsefesine geçiyor.

Tractatus'un son tümcesi şöyle:

"Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı."

(2000-2005)

GÖRAN THERBORN (1941, İsveç**)**

Therborn, Göran; Marksizmden Post-Marksizme (From Marxism to Post-Marxism, 2008**), Çev. Devrim Evci, Dipnot Yayınları, Birinci basım, 2011, Ankara, 227s.**

Cambridge Sosyoloji Kürsü başkanı Therborn'den daha önce de birşeyler okumuş olmalıyım. Bu çalışma oldukça yeni tarihli ve günümüz Marksizminin bir tür haritalamasını yapıyor diyebilirim. Kendisi Marx'tan çok Marksizmi ele aldığını, Marx'ın "*modernite ve insan özgürleşmesinin anlamlarını derinliğiyle kavramamızı sağlayan ufuk açıcı bir kılavuz"* (11) olduğunu belirtiyor ***Giriş***'te. Amacını şöyle anlatıyor. "*Bu kitap, bir yol haritası ve pusula olması niyetiyle kaleme alındı (…) Entelektüel tarih ya da düşünce tarihi olma gibi bir iddiası yok."* (12)

Üç ana bölümden oluşan yapıtın ilk bölümünde (***Yirmi Birinci Yüzyıla Girerken: Küresel Siyasetin Yeni Parametreleri***), küresel uzamın üç ana düzlemden oluştuğunu belirterek giriyor söze: Sosyo-ekonomik düzlem, kültürel düzlem, jeopolitik düzlem. Burada yapmak istediği de 1960'dan günümüze (2010) sağ-sol siyasetin uzamını belirlemek. (16) Kullandığı örüntüle(n)me biçimi ise, konu bağlamında, sınıfın büyüklüğü, gücü ya da sınıf, cinsiyet, etnisite gibi ulamsal kimlikleri temel alan geleneksel ayrıştırmalar değil, daha soyut ve çözümsel (analitik) bir toplumsal örüntüle(n/y)iş ayrıştırması. İnsan okur olarak irkiliyor elbette. Therborn'ün kuşkusuz yanına yaklaşamayacağımız kanıtları vardır var olmasına ama acaba bir kuramsal (teorik) konum mu (mevzi) terkediliyor bir nedenle, diye işkilleniyorum. Şöyle diyor: "*Politikanın yönelim ve öncelikleri artık değişmiş durumda."* (21) Günümüzün başarılı devlet formlarını (*Refah*, *Doğu Asya*), başarısız olanlarını (*Korunmalı komünist modeller*) kendi örüntüleme anlayışı içinde tanılayan Therborn, arkasından şirket ve piyasa dinamiklerine gözatıyor. Toplumsallaşmadan özelleştirmeye dönüşümü üç dizgesel sürece bağlıyor. Komünist devletlerin kalkınma izlencelerinin kendilerini artık tüketmiş olması, sömürgecilik sonrası devletlerin toplumsal tasım ve devlet destekli kalkınma gerekleri için yeterlik ve inanmışlık düzeylerinin düşmesi, kapitalist ülkelerde yeni üretim kaynakları ve teknolojilerin devletin yeteneklerini daraltması. 1980'lerde bu süreçlerin ortak etkisi yeni dünyanın kaynağını oluşturdu iki örnek üzerinden: Şili'de Pinochetismo, İngiltere'de Thatcherizm. Siyasi alan dinamiklerinde de solun başarılarının (Irkçılığın değersizleşmesi ve sömürgeciliğin çöküşü, ileri kapitalist ülkelerde refah toplumu tartışmalarında yengi, sağ denli sol uygulamaları da eleştiren 1968 öğrenci eylemi,

yeni kadıncı [feminist] akımlar ve düşkırıklıkları, 70 ve 80'lerdeki ekonomik bunalımlarda sol çıkışsızlığı, 1968 öğrenci eylemiyle işçi eylemlerinin kaçırılan buluşması [rendezvous manque], sağın ölümcül biçimde hafife alınan şiddet yeteneği, solun 90'lardaki çözülüşü, neoliberal uygulamaların kimi getirileri, solu güçsüzleştiren jeopolitik olaylar) dökümünü çıkaran yazar teknolojik süreçlerin de siyasal uzam üzerinde etkilerine değinmeden geçmiyor. Eleştiri kültürlerinin etkisini irdelerken çağcılardı (postmodern) düşünceye önemli bir yer vererek nasıl zorlu bir rakip olabildiğini sorguluyor: "*Özetle, geçen yüzyılın son çeyreğinde solun kültürel mekânı önemli ölçüde değişmiştir. Genel itibarıyla bu mekân daralmıştır, ama Aydınlanma modernizmini hedef alan yeni meydan okumalar, sol düşünce ve pratiğin, hem sol modernizmin içerdiği iç kısıt ve eksiklikleri temel alan bir özeleştiri yapması çağrısını, hem de üstlenilmesi gereken yeni görev ve olanakları işaret etmektedir."* (61)

Sonuçta "*21.yüzyılın sosyo-ekonomik, kültürel ve jeopolitik mekânları 20. yüzyılın mekânlarından köklü biçimde farklılık arz ediyor. Ekonomik eşitsizlik 1970'lerde yaşadığı tarihsel düşüşün ardından yine yükselirken, sosyal güçlerin sınıfsal yapısı aşınıyor. Sınıf, bugün, 19. ve 20.yüzyıl Avrupa'sında sahip olduğu önemi, her nerede olursa olsun kazanamayacağı bir noktaya gelmiş durumda. Öte yandan geleneksel itaat tarzları da sendeleyip gücünü yitirmiş durumda, artık hem bireyci hem de kolektif anlamda yeni bir itaatsizlik alanı açılıyor ve bu, siyasi taahhüt ve mevzilerde yapısal sapmalara yol açıyor."* (80) Ekliyor: "*Farklı bir sol modernite temelinde, 'sürdürülebilir kalkınma'ya dayalı bir perspektif hâlâ geliştirilmeyi bekliyor."* (82) Yani yeni ölçütler (parametre) solun çok temel sorunlar üzerinde yeniden düşünmesini gerektiriyor Therborn'e göre. "*Yeni kapitalist ivme ve daha az sınıf/daha çok itaatsizlik denklemi, 'yeni sosyal hareketler'den öteye bakan bir anlayış gerektiriyor. Artık yeni toplumsal dönüşüm kavramlarına ihtiyaç var. Beşeri kurtuluş açısından bakıldığında, Aydınlanma modernizmi hâlâ saygın bir gelenek olarak yerini koruyor; bu tarz modernizm, savunmaya olduğu kadar geliştirmeye de değer nitelikte. Ama anti-kapitalist sınıf diyalektiği bu tarz modernizmin içerdiği karşıtlıkları neredeyse görünmez kılmıştı; bu anlamda Aydınlanma modernizminin modernist olmayan madun direnişi ve ekoloji ile ilişkilerinin de gözden geçirilmesi gerekiyor. Marksizm, Lenin ve Leninizm aracılığıyla küresel bir ideoloji haline gelmişti. Ama Marksizm-Leninizm'in sürdürülebilir bir modernizm olmadığı ortaya çıktı. Avrupa-merkezcilikten uzaklaşmış günümüz dünyasında, Marx taraftarları bunu kabul edip ona göre pozisyon almak, getirdiği seküler sınıf vurgusuyla Marksizmin, derinlikli bir Avrupa tarzı hareket olduğunu hesaba katmak zorundalar."* (83) Bana göre tartışmalı görüşünü sürdüren yazar, açık açık şunu söylüyor: "*Artık sosyalizm ötesi bir perspektifle düşünmeye başlamanın, kapitalizmin ve kapitalist girişimlerin beraberinde getirdiği lükse dayalı küresel servet/sefalet denkleminin ötesinde bir dünya tahayyül etmenin zamanıdır. Sosyalizm-ötesilik, sosyalizmin stratejileri ile tarihsel kurumlarının, işçi sınıfı ile emek hareketinin merkezi aktörlük rolünün, kamu mülkiyeti ile büyük ölçekli kollektif üretim planlamasının olmazsa olmaz öneminin ötesine bakan bir sosyal dönüşüm perspektifidir. sosyalizm-ötesiliği 'post-sosyalist' olarak nitelendirmiyorum, çünkü sosyalizm-ötesi terimi mümkün olan tek oyun olarak kapitalizmin kabülünü ima etmiyor ve ne tarihsel sosyalizmin hedeflerinin ne de onu 'inşa etme' çabalarının reddini içeriyor. Sosyalizm-ötesilik, tam aksine, engin sosyalist hareketin ve onun yaratıcılık ve şevk, direngenlik ve mücadele, güzel rüya ve umutlar, yanı sıra gaf, hüsran ve yanılsamalarının, kısacası zaferleriyle birlikte yenilgilerinin kabülünü de başlangıç noktası alıyor. İnsanın sömürü, baskı ve ayrımcılıktan ve ayrıcalık ile sefalet arasındaki zorunlu bağlantıdan kurtuluşunun*

ancak mücadeleyle, sömürülenlerle dezavantajlı konumda olanlarca sağlanabileceği yönündeki temel Marksçı fikri koruyor. Devamla, 21.yüzyılın hem daha eşit ve ail olmak anlamında hem de yeni iktidar kümelenmeleri ile direniş olanakları içermek anlamında, 20.yüzyıldan daha farklı bir görünüş sergilemeye başladığını kabul ediyor." (84) Sosyalizm ötesi siyasal çevrenin temeli ise; kapitalizmin sosyal diyalektiği, etnik kolektif kimlik diyalektiği, ahlaki söylem (eklemlenmiş insan hakları, şiddet karşıtlığı, vb.), *evrensel haz*dan oluşmalıdır. Bu alıntılar ve özet, Therborn'un kuramla (tarihsel) uygulama arasında kısa devre denebilecek yanlış (?) ya da ivecen eşleştirmeler yaptığı sanısı uyandırıyor bende. Saptamaları, sosyalizm-ötesi çevren kavramı için yeterli olmadığı gibi, yapılan sıçrama da epeyce uzun.

İkinci bölümde (***Yirmi Birinci Yüzyıl Marksizmi ve Modernitenin Diyalektiği***), Marksizmin, kuramsal olduğunca siyasal olarak da modernitenin diyalektiğinin ana belirişi olduğunu söyleyen Therborn, Frankfurt Okulunun eleştirisini irdeler. Yeniden canlanan Frankfurt Okulu, Batı Marksizmi (Lukacs: ***Taktik ve Etik***'le başlayan, Korsch: ***Marksizm ve Felsefe*** ile süren akım), eğilimler, tartışmalar kuşbakışı haritalanıyor izleyen sayfalarda. Günümüzde de canlı Marksist eleştiri geleneğine işaret ediliyor.

Üçüncü bölümde (***Diyalektikten Sonra: Yirmi Birinci Yüzyılın Şafağında Radikal Sosyal Teori***) Marksizm içi ve dışı köktenci eleştirel duruşların yüzeysel örüntüsünü çiziyor G. Therborn. İlk savaştan sonra Lukacs, Korsch, Gramsci ile devrimci siyasete bağlı akım siyasete soğuk Frankfurt Okulu ile ya da dolaylı ilişki kuran Althusser, Lefebvre ile sürdü. Te(le?)olojiye dönüş (Debray, Badiou, Zizek, Hardt/Negri), Amerikan gelecekçiliği (Jameson, Erik O. Wright, Harvey, Arrighi, Wallerstein), sınıf kaymasını irdeleyenler (Laclau, Mouffe, Balibar), devlet kuramcıları (Offe, Zizek, Mann, Tilly), feminizm (Oakley, Butler), Ağcılar (Hardt/Negri), ekonomi-politikler (Arrighi, Roumer, Bourdieu, Blackburn) yazarın adını andığı düşünürler. Varolan sol kuramsal-siyasal konumlanmaları dört dilime ayırır özetle: Post-sosyalizm (John Keane, Giddens) , Marksist olmayan sol (W. Korpi, A. Touraine, P. Bourdieu), Marksoloji ve bilimsel Marksizm (R. Sennett, J. Derrida, T. Carver), Post-Marksizm (Laclau, Mouffe, G. Borradori, J. Habermas, C. Offe, A. Honneth, N. Fraser). Son sözü şu Therborn'un:

"*Mevcut ana baktığımızda, belirli alçakgönüllü bir reddediş en uygun entelektüel duruş gibi gözüküyor. Bir başka ifadeyle, gücü ne olursa olsun, sermaye ile imparatorluk güçleri karşısındaki itaatsizlikten; geleceğin yeni dünyası ile o dünyanın gerektireceği öğrenme/aykırı öğrenme karşısındaki alçakgönüllülükten söz ediyorum."* (238)

Açıkçası yazarın genel yaklaşımına katılmıyor, çok da yanlış buluyorum. Marksizmin yetersiz bir açıklamaya döndüğü tezi bana hiç inandırıcı gelmiyor, gelmedi de. Bunun için burada ve benzerlerinde gösterilenin ötesinde, yeni dünyaya (!) ilişkin çözümsel veri, araştırma, bulgu gerek. Yapılanları da *kuramcılık* (teorisizm) olarak görüyorum yazık ki (Akademik oyun). 100 yıllık sol uygulama (tarihi) insanlık oyununun tümü müydü, yoksa ilk perdesi mi? Kapitalizmin son seçeneği ve çözümü, başka bir dünya olmadığına göre (Wallerstein) gözlerimizi bunca kamaştırmamalı, taşıdığı tükenişi anlamamızı da sağlamalı. Tarihten söz ediyoruz, yaşamlarımızdan değil.

(2013)

*

ELLEN MEIKSINS WOOD (1942-2016, ABD**)**
JOHN BELLAMY FOSTER (1953, ABD**)**

Wood, Ellen Meiksins/ Foster, John Bellamy; Marksizm ve Postmodern Gündem. Ed. E. M. Wood/ J. B. Foster (In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda, 1997)**,**
Ütopya Yayınları, Birinci basım, 2000, Ankara, 192 s.

Yapıt Wood/Foster derlemesi. Postmodernizm eleştirileri içeriyor Marksizm bakış açısı içerisinde.

E.M.Wood, *Postmodern Gündem Nedir?* derken, **T. Eagleton** postmodernistleri bir coğrafya ve tarih içine yerleştiriyor.

D. McNally ilginç çalışmasında dil kullanımı ile sınıf savaşımı arasındaki somut ilişkiye işaret ediyor.

B.D.Palmer Marksist meta-anlatı yaklaşımını eleştiriyor.

Mera Nanda (*Hindistan*) postmodernizmin bilim düşmanlığının üçüncü dünya açısından anlamını sorgularken; **Kenan Malik**, ***Fanon***'a gönderme yaparak batı *hümanizm*inden değişik *hümanizm*lerin olabileceğini gösteriyor.

Carol A.Stabile enfes yazısında postmodernizmle feminizm ilişkisini irdeliyor.

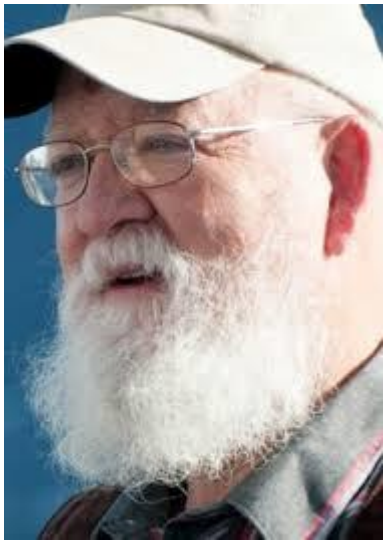
Daniel Nugent Meksika'daki EZLN hareketine solun postmodernlik yaftasını yersiz buluyor.

Frederic Jameson marksizm üzerine beş tez ileri sürüyor (çok önemli).

Ve **John Bellamy Foster** sonsözü tarihi savunmayla söylüyor.

(2000-2005)

DOUGLAS R. HOFSTADTER (1945, ABD**)**
DANIEL C. DENNETT (1942-2024, ABD**)**



Hofstadter, Douglas R.-Dennett, Daniel C. Ed.; Aklın G'Özü (The Minds, I, 1981), **Çev. Füsun Doruker,**
Alfa Yayınları, Birinci basım, Şubat 2021, İstanbul, 600 s.

(2025)

GIORGIO AGAMBEN (1942, İtalya**)**

Agamben, Giorgio; Gelmekte Olan Ortaklık,
(La Comunita che viene, 2001**), Çev. Betül Parlak,**
MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2012, İstanbul, 137 s.

*****

Agamben, Giorgio; Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne,
(Signatura rerum. Sul metodo, 2008**), Çev. Betül Parlak,**
MonoKL Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2012, İstanbul, 163 s.

Yeni dünyanın koşullarında Marksizme ve onun adına yürütülmüş uygulamalara bağlı düşkırıklığını örneğin yine İtalyan Hardt/Negri ikilisi gibi yeni sol görünümlü ama anarşizme daha yatkın siyaset stratejileriyle aşma girişimlerinin bir örneği de Agamben. Ama bende bıraktıkları izlenim içtenliği bir yana koyarak en hafifinden debelendikçe batmak. Bana kalırsa o olmadı şunu deneyelim türünden her türde sözde eleştiri, eleştirdiği şeyi daha güçlendirmekten başka bir halta yaramaz. Çıkış sorusu kusurlu, eksik, kavrayıcı değil ya da tam o anda sorulabilecek sorunun çok çok gerisinde. Zizek de daha utangaç benzer bir şeyi yapıyor. Neyse…

Agamben'in önemli çalışmalarından biri ***Gelmekte Olan Ortaklık*** yeni bir 'ortaklık düşü' tasarımı. Yerleşik egemen dizgenin dışavurum biçimlerini, temsillerini eksileme yanısıra artılamaya tutmanın güçlü, etkili bir direniş olanağı yaratabileceğinden umutlu görünüyor (Kadın bacaklarını gösteren külotlu çorap reklamı!)

Çarpıcı çıkışı (retoriği) sözünün özünü ketliyor bunu da belirteyim. Herhangibiri'den Biri'ni kaldırmakla (Biri'nin kişileşmiş, lekeli, suçlu anlatısı) anonim ortak üzerinden yeni bir başlangıç mevzilenmesi kulağa gerçekten hoş geliyor. Hele, aşk aşık olunandan kalan dediğinde.. Tekilliğe vurarak başlamasını anlamak zor değil: "*İyi, kötünün kendi kendini kavraması, kurtuluş yerin kendi başına gelmesi, vuku bulması olarak tanımlanmalıdır.*" (***GOO***, 27) Tekillik bu'luktur (*haecceitas*) deyip örnek kavramını öne süren Agamben, yerine-geçebilirlik kavramını da yeniliyor. (Dikkat edersek dikey yapıları yıkmakla uğraşıyor.): "*Örnek ancak, örneği olduğu şeyin varlığıdır; ama bu varlık kendisine ait değildir, o kesinlikle kusursuzca ortaktır. Kendi varlığımız olarak dışa serdiğimiz uygunsuzluk, bizi doğuran* kullandığımız *varlık tarzı bizim ikinci, daha mutlu doğamızdır."* (***GOO***, 45) Öyleyse 'herhangi'den ne anlamalıyız: "*Gerçek anlamıyla herhangi, var olmama olabilen, kendi kudretsizliğinin*

gücünü taşıyabilen varlıktır." (***GOO***, 52) Gleen Gould çalmadan edemeyebilen kişidir.(53) Eh, şu yargıya sanırım şaşıramayız: "*Düşünce, bu düşünmeme gücüllüğü sayesinde kendi kendine (kendi saf gücüllüğüne) yönelebilir ve en uçtaki en yüksek noktasında düşüncenin düşüncesi olabilir."* (***GOO***, 54) Buna bir ekim var: Yadsımanın yadsıması (Reddin reddi). O zaman şenlik tam olacak, yani deyip de dememeyi becermenin çatapatı. Belki arkada entropi var: Dünya *olmadan edemeyebilir*, düzeltilemez olabilir. (59) İnsanın bir özü yok, olanaklılık ve gücüllük olarak varoluşu sözkonusu ve salt bu nedenle insan '*borçludur*'. Kötülük olmama gücüllüğünden bir töz çıkarmaktadır. (64) Külotlu çorap reklamı da burada devreye giriyor. Kapitalizmin görsel tüketim sömürüsünü tersine çevirip buradan *herhangi* (kimin, hangi öznenin bacağı?) temelli yeni bir beden imge buluşması (estetik?) çıkarmak. (70) Sanırım taş atıp yorulmadan (!) eldiveni ters çevirmek gibisinden *herhangi*nin devrimi olanaklı.(=Ortaklık.) Özne ve arkasındaki (dikey yapılar ürünü) kimlik altedilmedikçe (Nietzsche'yi anımsıyoruz ya da azıcık berisini) ortak geleceği unutalım. Eşik ya da sınır deneyimi, dışarının içinde olma (eks-statis) tekilliğin insanlığın boş ellerinden topladığı armağandır.(89)Agamben gelinen bu noktada herhangi'yi yeniden tanımlar: "*Kendini basit bir eşadlılıkla, saf söylenmiş-olmakta tutarak, tam da bu nedenle ve sadece bu yüzden adlandırılamaz olmaktır: Dilsel-olmayanın dil-de-olmasıdır."* (***GOO***, 99) Tarihsel dönemeç stratejisi buradan çıkarılır. İnsanlar bu dönemde kendi dilsel özlerini deneyimleyebilirler. Dilin o ya da bu içeriğini değil, bizzat dilin kendisini. "*Söz konusu olan o ya da bu doğru önerme değil, konuşuluyor olma gerçeğinin ta kendisidir."* (***GOO***, 106) Çağdaş siyaset Agamben'e göre budur (*experimentum linguae*). "*Açığa çıkanı açığa çıkaran hiçlikte örtülü bırakmadan, dili bizzat dilin kendisine götürerek bu işlemi sonuna kadar sürdürüp tamamlamayı başaranlar, sadece onlar, önvarsayımları ve devleti olmayan bir ortaklığın/topluluğun ilk vatandaşları olacaklardır, bu devlette ortak olanın hiçleyici ve kaderi belirleyici gücü sakinleşip huzura kavuşacaktır ve Schekhina kendi ayrılığının şeytani sütünü emmeyi bırakacaktır."* (***GOO***, 107) Bu kuramlaşma eşiğindeki siyasete örnek olarak siyasetbilimci Tienanmen'i verir son olarak. Tekilliği değil tekilliğin herhangibir kimliğe katılmasını önemseyen devlete karşı siyasetin; "***yeni gerçeği, bu siyasetin artık devletin denetimi ya da ele geçirilmesi için bir mücadele olmayacağı ancak devlet ve devlet-olmayan (insanlık) arasında bir mücadele olacağıdır, herhangi tekillikler ve Devlet Organizasyonu arasında üstesinden gelinemeyecek bir ayrışma olacaktır."*** (***GOO***, 110) Böylece anlıyoruz ki Sovyet uygulaması bir yana Lenin 'devlet ve ihtilal' kuramı da berhava edilmiştir Agam*ben'ce*.

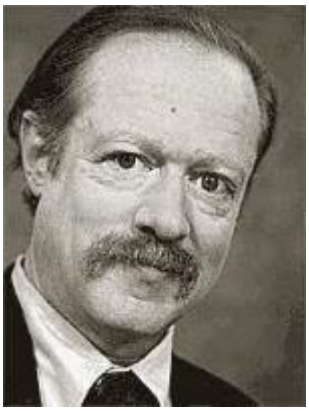
Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne (***Şİ:YÜ***) ise temel bir eleştiri ve öneriyle geliyor. Yöntemi bağlama (paradigma) ilişkilendirmekle başlıyor söze. Önce paradigma kavramını eleştiriyor ve yeniden tanımlıyor. "*1) Paradigma ne tümdengelimli, ne tümevarımlı bir bilgi biçimidir, analojik bir bilgi biçimidir, tekillikten tekilliğe devinir. 2) Paradigma, genel ve özel ikili karşıtlığı yansızlaştırarak, ikili karşıtlık mantığı yerine çift kutuplu analojik bir mantık koyar. 3) Paradigmatik vaka, bütüne (kümeye) aitliğini hem askıya alarak hem de ortaya koyarak paradigmatik hali gelir, bunu öyle bir biçimde yapar ki, ondaki örneksellik ve tekillik asla birbirinden ayrılmaz. 4) Paradigmatik bütün/grup hiçbir zaman paradigmalarda varsayılmaz ama onlara içkin kalır. 5) Paradigmada bir köken ya da bir arche yoktur: her fenomen kökendir, her imge arkaiktir. 6) Paradigmanın tarihselliği ne artsüremde ne eşsüremde bulunur, onların kesişiminde yer alır.*" (***Şİ:YÜ***, 45-6) İşaret ve işaret etme yöntemin bir başka önemli argümanı Agamben'e göre: "*Göstergeler, eğer işaretler onları konuşturmazsa konuşmaz.*" (***Şİ:YÜ***, 86) "*Sözce dili sırf bilinebilir olsun diye damgalayan işarettir.*" (***Şİ:YÜ***, 91) İşaretlenen nesne imgeleşir, okunabilirliği belirlenir

ve zamansal koşullara bağlanır (Tarihsel nesne). Ve dil anlamlamanın yeri olmazdan önce işaretlerin yeriedir ve işaret olmadan gösterge işlevini yerine getiremez. (106) Üçüncü yöntemsel araştırma konusu ise *Felsefi Arkeoloji*'dir (Faucault). Köken üzerindeki işlemin aynı zamanda özne üzerindeki işlem olduğunu belirten Agamben, tam anlamıyla bir geçmişten değil, bir 'ortaya çıkış noktası'ndan söz edebileceğimizi yazıyor. (148) Arkeolojide tanıklık ettiğimiz şimdiye ilk kez erişmektir. (149): "*Arkeologun hareketi (ya da hayal gücü), alanı, bilinçdışının fantazmalarından ve tarihe erişimi engelleyen geleneğin sıkı ağlarından boşaltıp temizlemiş olduğunda,* olacak olmuş o geçmiştir*. Tarihsel bilgi ancak bu 'olacak olmuş' biçiminde hakikaten mümkün olur.*" (***Şİ:YÜ***, 150) Böylece şuraya geldim: "*Arkeologun jesti de her hakiki insan eyleminin paradigması olur.*" (***Şİ:YÜ***, 152) Tabii, anımsatıyor hemence yazar, arkeolojinin kendisine doğru geri çekildiği *arché*, bir zamandizine yerleştirilebilir veri olarak görülmemelidir. (148)

Ben Zizek'te olduğu gibi aygıtsal işlev, görev (misyon) yükletilmiş kuramsal (teorik) ve uygulayımsal (pratik) aygıtların birbirlerine yersiz karıştırılmış olmalarına bağlı ciddi kayıp ya da karartılmış alanlar görüyorum Agamben yöntembiliminde. Bunu aralarındaki uçurumu bilerek söylüyorum.

(2015)

ROBERT C. SOLOMON (1942-2007, ABD**)**



Solomon, Robert C.; Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökenleri (From Rationalism to Existentialism: Tne Existentialasts Their Ninetheent-Century Backgrounds, 2001**), Çev. Reha Kuldaşlı,**
Türkiye İş Bankası Yayınları, Birinci basım, Ağustos 2020, İstanbul, 689 s., Büyük boy, Ciltli.

Uzun süren verimli bir okuma oldu ABD'li felsefeci Robert C. Solomon'un (1942-2007) ***Akılcılıktan Varoluşçuluğa*** adlı oylumlu yapıt okumam. Bir Amerikalıdan umulmayacak duyarlıkla varoluşçuluğu hazırlayan düşünce ve özellikle varoluşçuluğu ele alması ve bana göre üstesinden gelmesi ilginçti. Özellikle Sartre üzerinde yoğunlaşan (Sartre'a ayrılan son bölüm 100 sayfa dolayında) ve bunda haklı olan Solomon, kitabını iki ana bölümde tasarlamış. İlk ana bölüm 20.yüzyıl varoluşçu felsefeyi kaçınılmaz kılan bir önceki dönemin usçuluk (rasyonalizm) tartışması ve sorunsalına ayrılmış, bölümde asal soruyu billurlaştırıp doruklayan dört felsefeci ayrı ayrı ama birbirlerine aktardıkları soruyla irdelenmiş. Bunlar herkesin kestirebileceği üzere Immanuel Kant (*Metafiziğin ve Ahlâkın Problemleri*), G.W.F. Hegel (*Tin ve Mutlak Hakikat*), Søren Kierkegaard (*İman ve Öznel Birey*), Friedrich Nietzsche (*Nihilizm ve Güç İstenci*). Giriş'teki şu tümcesi yeterli ip ucunu veriyor bana kalırsa: "*Kant'ın akılcılık ve aydınlanmadan radikal bir dönüşle, dünyayı insanın 'sentezlediği' insan-merkezci görüşe yönelmesi, romantizme ve varoluşçu öznelciliğe açıkça kapı aralamıştır.*" (XVI)
Fenomenoloji ve Varoluşçuluk başlıklı ikinci ana bölümde ise sırayla Edmund Husserl ve Fenomenoloji (*Felsefenin Yeni Yolu*), Martin Heidegger (*Varlık ve İnsan Olmak*), Jean-Paul Sartre ve Fransız Varoluşçuluğu ele alınıyor. Sartre'a ayrılan bölümde Beauvoir ve Camus, onlardan da çok Merleau-Ponty yer alsa da odak noktasında Sartre düşünceleri yer almaktadır.
Ele aldığı tüm felsefecilerin dizgelerinde sorunlu noktaları ele alıp eleştiriden (*kritik*) geçiren Solomon'un kitabı üzerinde ne yazık ki uzun duramayacağım ama Reha Kuldaşlı'nın (d.1988) başarılı çevirisini anmadan geçmek istemem.

(2021)

TERRY EAGLETON (1943, İngiltere**)**

Eagleton, Terry; Marx Neden haklıydı? (Why Marx was Right? 2011**), Çev. Oya Köymen, Yordam Yayınları, Birinci basım, Mayıs 2011, İstanbul, 270 s.**

Eagleton'ın oldukça yeni çalışmasına gelince belki yalın (popüler nitelikte) ama çok önemli bir çalışma olduğunu, ortalama solcunun yenilgi duygusunu giderebilecek yeğinliği taşıyabildiğini düşünüyor, yıl içinde yaptığım en keyifli okumalardan biri olduğunu düşünüyorum. Saldırının yıkıcı gücü birşeyleri görmemizi engelliyor bir yandan. Kendi bildiklerimizden kuşku duymak iyidir ama hemen vazgeçmek yanlıştır ve ikincisidir asıl zarar verecek olan.

Marx'la ilgili yaygın, yerleşik kanıları, savları sorulaştırarak bölüm başlarına koyan Eagleton yanıtlarını bölüm içinde yanıtlıyor. '*Marksizmin en önemli noktasının Marksizmden sonra bir yaşam olduğu*'nu söyleyen yazarın savları nasıl yanıtladığıyla ilgili benim için yeni, öğretici, güç veren yaratıcı yaklaşımları olduğunu belirtmekle yetinerek soruları koyacağım buraya.

1. *Marksizm bitti. Marksizm, dünyanın temelli olarak değiştiğini görmeyerek yanılan ya da görmekten korkan, her iki anlamda da, son derece inatçı kişilerin inancıdır.* (15)

2. *Marksizm kuramsal olarak iyi olabilir. Ama uygulamada yılgı, zorbalık ve kitle kıyımıdır. Yine de kuramı destekleyenler ya salak ya ahlaksızdır. Sosyalizm özgür olmamak, piyasaların yok edilmesinin sonucu olarak mal kıtlığı demektir*. (27)

3. *Marksizm bir tür nedenselliktir. (Tarihin demir yasaları.) İnsanlar tarihin araçlarıdır. Gerçekte Marx'ın tarih görüsü, sadece Tanrı'nın yargısı ya da yazgının dindışı (seküler) yorumudur*. (47)

4. *Marksizm düşte görülen bir yokülkedir (ütopya). Bizim doğal olarak bencil, açgözlü ve saldırgan, yarışmacı yaratıklar olduğumuz ve hiçbir toplu mühendisliğinin bunu değiştiremeyeceği görmezden gelinmiştir.* (81)

5. *Marksizm her şeyi ekonomiye indirger. (İktisadi nedenselcilik.) Düşünceleri çağdaş toplumların çoğulcu bakış açısına aykırıdır. İnsan sorunlarının karmaşıklığı tek renkli tarih görüşüyle yok sayılmıştır. Marx, ekonomi saplantısı yüzünden karşı çıktığı anamalcı dizgenin tersine çevrilmiş bir görüntüsü (imaj) olmuştur*. (125)

6. *Marx materyalistti. Özdekten (madde) başka şeye inanmıyordu. Dine karşı dışlayıcıydı, ona göre sonuç aracı haklı gösterirdi. Marksizm insanlığın en değerli şeylerini kurutur*. (147)

7. *Sınıf konusu bıktırıcı bir Marksist saplantıdır. İşçi sınıfı silinip gitmiştir. Toplumsal akışkanlığın giderek arttığı toplumsal bir dünyada yaşıyoruz. Sınıf savaşımı eskil (arkaik) bir sözden öte gitmez.* (181)

8. *Marksistler şiddeti savunur. Ilımlı yenilikçilik yerine kanlı devrimci yolu seçerler. Ne kadar can yitimi, o kadar devrim.* (201)

9. *Nerede Marksizm uygulandıysa orada zorba devlet söz konusu oldu. Liberalizmin tersine insanlar partiye, parti devlete, devlet canavar diktatöre yol açtı.* (219)

10. *Son 40 yılda köktenci deviniler Marksizm dışından çıktı: Feminizm, çevrecilik, eşcinsel ve etnik siyaset, hayvan hakları, küreselcilik karşıtlığı, barışçılık. Siyasi etkinliğin Marksizmi geride kalan biçimleri artık bunlar. Eğer yine de bir siyasal sol varsa bu sınıf-ertesi, siyaset-ertesi dünyasına uygundur.* (235)

Savlar sığlık imleri olarak görülebilir ama bunlara verilen dingin ve inandırıcı yanıtların eşsiz olduğunu söyleyebilirim. Kitap benim için bir donatı aygıtı.

(2014)

*

Eagleton, Terry; İyimser Olmayan Umut (Hope Without Optimism, 2015, Deneme**), Çev. Emine Ayhan**
Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2016, İstanbul, 188 s.

David Levine

Yukarıdaki deneme kitapları içerisinde en çok etkilendiğim Eagleton'ın ***İyimser Olmayan Umut'***u oldu. Benim sayesinde öğrendiğim, ayrıntı gibi görünen ama önemli bir ayrımı titizlikle vurguluyor yazar. İyimserlikle umutu kavramsal ve tarihsel yüküyle karşılaştırarak iyimserliğe karşı '***İyimser Olmayan Umut***'u öneriyor.

*İyimserliğin banalliği*ni irdeledikten sonra *umut nedir* sorusunun peşine düşen Terry Eagleton *umuda karşı umut* adını verdiği bir yaklaşımı öneriyor. Kitabın kaynağı 2014 yılında Virginia Üniversitesi'nde verdiği Page-Barbour seminerleri.

İyimserliği banal kılan şey, özündeki tutuculuğu (muhafazakârlık) kuşkusuz…. İyimserin geleceğe inancının kaynağında, '*şimdinin özünde iyi olduğuna duydukları güven'* (18) yatmaktadır çünkü. Gelecek er geç gelecekse onun için çabayı nasıl gerekçeleriz, sorgusu da sola dönük anlaşılacağı üzre. Onun tümcül bir zihniyeti yankılaması, nesneleri yerdeğiştirebilir kılar. Rastlantı ve olumsallık dışarıda tutulur

iyimserin bakış açısında, belirlenimcilik sözkonusudur. İlginç bir yargı: "İngiliz romanı sadece sosyal statü, itibar veya toplumsal düzene gösterdiği itibarla değil, iyimser sonlar konusundaki bu ödün vermez ısrarıyla da satükoyu desteklemiştir." (29) Safdilli ilericilik de ağzının payını alır öte yandan. (37) Konu Benjamin'in, sonuçta Hegel ile Marx'ın komik tarih anlayışını '*Mesyanik bağlamda trajik olanda düğümleyişi*'ne gelir dayanır. Eagleton Walter Benjamin'in Mesyanik yorumuyla vardığı anların kümelenişi, takımyıldızları, ilerlemeci olmayan umut kavramlarına ya(t)kındır. "*Benjamin'in tarih görüşü yenilgiciliğe olduğu gibi, zafer şehvetine de itiraz eder."* (50) Anlıyoruz ki 'ilerlemeci' tarih kavrayışıyla 'iyimser tarih kavrayışını ilişkilendiriyor ve eleştiriyor Eagleton. Bir anlamda düzeltme de yapıyor. "*Demek ki, örtük bir anlamda, şimdi ve gelecek için olduğu kadar geçmişten de sorumluyuzdur. Ölüler diriltilemez ama, onlara yeni anlamlar vermemizi, başka türlü yorumlamamızı, onları önceden haber vermedikleri bir anlatıya katmamızı, böylece içlerinden en fark edilmeyenlerin bile, deyim yerindeyse, Hüküm Günü raporlarında anılmasını sağlayabilecek trajik bir umut biçimi vardır. Ölülerle aramızda fiili bir süreklilik olmasa da, onların özgürleşme mücadelelerini bizimkiyle birleştirmek mümkündür; zira bugün elde edebileceğimiz her tür politik kazanımla onların yarım kalmış projelerini haklı çıkarmanın yolu budur."* (52) Denemenin tam burasında aslında Julian Barnes'ın ***Hayat Düzeyleri***'ne (Özgün dilde *2013*) bağlanmış olduk. Bütün buralarda 'ilerlemeci diye indirgenen tarih anlayışı konusunda yargılarını biraz tartışmalı buluyor olsam da haklılığın koşulu belki de birazıcık haksızlık yapmaktan geçiyor, diye şaka yollu düşünmekten alakoyamıyorum kendimi. Yani Marksizme yersiz şu tür göndermelerine katılmam olanaksız. En 'ideal' gelecek günün dehşetini karşılamaya yeter mi? Bu sorgulama yanlış yerde ve zamanda yapılıyor sanki. Sosyalizm tarihi bitirir diyen yok, birçoğunun usundan geçmiş olsa da.

İzleyen bölümde umut nedir sorusunun peşinden bir gezintiye çıkarıyor bizi. Tabii son derece keyifli bir gezinti bu. Ona göre, "*isteme ediminin odağında belli bir gelecek tasavvuru bulunduğundan, umutta da, arzuda da mevcudiyet ile yokluğun karşılıklı etkileşimi söz konusudur.*" (78) Umutlu kişi her şeyin iyiye gideceğini varsaymaz iyimser kişi gibi. Umudun filozofu kim? Ernst Bloch mu? "*Nasıl ki Nietzsche gücün, Heidegger Varlığın filozofuysa Ernst Bloch da umudun filozofudur.*" (125) Üçüncü bölüm (***Umudun Filozofu***) Bloch irdelemesi. Şöyle soruyor bir yerde Eagleton: "*Acaba Bloch'un anladığı şekliyle umut, akla bel bağlamadığı için mi alt edilemezdir?"* (131)

Son bölümde (***Umuda Karşı Umut***) yazar Amerikan yerlisi Crow (Karga) kabilesinin son büyük şeyi Plenty Coups'a gönderme yaparak şunları yazıyor: "*Plenty Coups'un durumunun da gösterdiği gibi, umudun en sahih türü, her tür garantiden soyut olarak, genel bir dağılmadan çekip kurtarılabilecek olandır. Yıkılmayı reddeden indirgenemez bakiyedir o; kendi direncini katıksız felaket ihtimaline açıklıktan koparıp alır. Bu yüzden iyimserlikten hâyal edilemeyecek ölçüde uzaklıktadır.*" (156) Buradan yola çıkarak 'en beter'e vurgu yapan Eagleton, 'kişinin artık daha fazla dibe batamayacağı' yeri imler. Her şeyin bittiği, hiçe düşülen nokta değil orası, umudun filizlenebileceği olumsallık: "*Kişi artık rahat bir nefes alabilir; çünkü bundan böyle yapacağı hiçbir şey durumunu düzeltmeyecektir (…) Enrique Villa-Matas Dublinesque adlı romanında şöyle der: 'Kişi kendini olabilecek en kötü, talih açısından en düşmüş ve mahvolmuş durumda bulsa bile, artık korku içinde yaşamadığından, her zaman umut etmeyi sürdürebilir.'*" (167) Elbette gerçek çözüm arayışının bizi sanat(sal uygulayım)a taşıması kaçınılmazdır. Bir bakıma umut sanattır ya da tersi. Sanatta olduğu gibi umutta da "*kaybın veya yıkımın kaçınılmazlığı kabul edilir ama taviz verilmez. Onu bazı iyimserlik biçimlerinden*

ayıran da budur." (176) Yani Eagleton önermesi özetle şudur: "*Böylelikle kişi, tıpkı Aziz Pavlus'un İlk Mektup'ta '*dünyayla sanki hiç ilişkileri yokmuş gibi ilgilenen' *Korinthliler için söylediği gibi, tarihin aynı aynda hem içinde hem dışında durarak ironik biçimde yaşayabilir.*" (177) Camus'ye oldukça yakın bir tutumla tüm müzik parçaları hiçlikle: sessizlikle bitse bile bunu, ölümle biteceğimizi bilmek ve bilerek yapıp etmeyi sürdürmek umut (sanat) demektir. "*Şeylerin sona erişinde keder gibi umut da vardır. Sırrına erişilmez bir inayet kaynağının, tıpkı o son nota gibi hayatla ölüm arasında asılı kalan ama ölüm dürtüsünün hükmündeki dehasıyla en nihayet yine yaşayanlara hizmet eden bir sanatı doğuran şeytani roman kahramanına dahi el uzatabilecek olmasında da bir umut vardır."* (184) Bu sevdiğim düşünürü sahte biçimde antikalaştırılmış bir Türkçe çeviriyle okumak yeterince sinir bozucu iken (Çeviri evrenimizde bunu bir şey sananlar arttıkça arttı, azdıkça azdı, ama asıl yayınevlerini, yayıncılık siyasetlerini özellikle sorumlu tutuyorum.), Eagleton'ın konusunu temellendirmek için kullandığı başvurular (referans) ve gizemcil (mistik) vurgulardan hoşnut kalmamı, onu nice seversem seveyim, kimse ummasın benden…

(2018)

NORMAN GERAS (1943-2013, İngiltere**)**

Geras, Norman; Marx ve İnsan Doğası (Marx and Human Nature, 1983**), Çev. İsmet Akça- M. Görkem Doğan,**
Birikim Yayınları, Birinci basım, 2002, İstanbul, 130 s.

Geras teknik bir konuyu ele alıyor ve ***Tezler'***deki Marx ifadesinin (*insan doğası*?) özsel bir içeriği olmadığını kanıtlıyor.

(2000-2005)

MICHAEL INWOOD (1944, İngiltere**)**

Inwood, Michael; Heidegger (Heidegger, 1997**), Çev. Nursu Örge Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Basım, Ekim 2014, İstanbul, 204 s., Fotoğraflı.**

Inwwod'un çalışması Türkçe'de en hoşuma giden Heidegger çalışmalarından biri. Trinity College'da (İngiltere) felsefe dersleri veren Inwood, oldukça dingin, yüksek ve ağdalı söylem biçimlerine (retorik, ayrıca bkz. Adorno) yüz vermeyen yalınlıkta bir Heidegger resmi çiziyor. Eleştirel yaklaşımı soğukkanlı ve duygulardan arındırılmış. Bu hoşuma gitti. Yalnızca bu da değil. Bu zor(layıcı) düşünceyi ele alış ve çözümleme biçiminde de (yöntem) doğru bir yaklaşım algıladım. İlerleyişi, düşünceye yaklaşma biçimi etkiliydi. Varlık, Dasein, Dünya, Dil, Hakikat, Kaygı, Zaman, Ölüm, Vicdan, Zamansallık, Aşkınlık, Özgürlük, Tarih, Dünya-zamanı, Sanat kavramlarını az çok Heidegger yazısına koşut irdeliyor. Buraya sanat konusunda bir alıntı yapıyorum: *"Dünya ile yeryüzü birbiriyle çatışan karşıtlardır. Dünya belginlik ve açıklık peşindeyken, yeryüzü dünyayı kendi içine çekmeye çalışırcasına şeylerin üstünü örter ve gizler. Sanat eseri ise her iki rakibi de destekler.*" (175) "*Sanat vuku bulduğunda tarihin her zamanki akışı bir darbe alır ve tarih yeniden başlar. Sanat, tarihin temellerini oluşturur; bu, önemli olaylardan bahseden bir tarih olmaktan ziyade, bir topluluğun yerel donatımlarıyla bir bağ kurarak kendisini bekleyen kaderine doğru ilerlemesi anlamında bir tarihtir. İşte şimdi, Heidegger, metninin başlığındaki 'köken' sözcüğünün anlamını çözebiliriz. 'Köken', Ursprung, 'ileri doğru sıçrama' anlamına geliyor burada. Sanat da hakikatin ileri doğru sıçramasını sağlıyor. Sanat, sanat eserinin kökeni ya da ileri sıçrayışı haline geliyor. Dolayısıyla, eserin yaratıcısının da koruyucularının da kökeni yine sanattır ve tarihsel bir topluluğun varoluşunun da aracıdır.*" (183) Inwood açısından sorun yalındır. Ona göre Heidegger daha çok yeni sorular getirir. Büyük olasılıkla kendisinin de yanıtlayamayacağı ama sürekli sorulanlardan daha temel olduğuna inandığı sorular. "*Peki, bu soruların ve elbette bunlara verdiği yanıtların önemini nasıl belirleyeceğiz?"* (194) Kendi sorusunun yanıtını da Inwood geleceğe, başkalarına bırakır.

(2015)

ROGER SCRUTON (1944-2020, İngiltere**)**

Scruton, Roger; Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi (An Intelligent Person's Guide to Philosophy, 1996**), Çev. Eşref Armağan Eşkinat, Ayrıntı Yayınları, Birinci basım, Kasım 2016, İstanbul, 160 s.**

(2019)

DAVID WOODRUFF SMITH (1944, ABD**)**

Smith, David Woodruff; Husserl (Husserl, 2013**), Çev. Seçim Bayazıt, Alfa Yayınları, Birinci basım, Eylül 2019, İstanbul, 609 s.**

Amerikalı ve Husserl uzmanı, 1944 doğumlu felsefeci David Woodruff Smith'ın alanında önemli başvuru kaynaklarından biri olduğu belli, Husserl[3] adlı çalışmasının. En azından ABD'de bir Husserl ve görüngübilimi *(fenomenoloji*) çözümleyici (*analitik*) yetkesi (*otorite*) ve bu doğrultuda kurumsal (üniversite ya da dışında) yapılarda etkili, söz sahibi olduğu açık.

Merleau-Ponty'nin ***Algının Fenomenolojisi***'nden (özgün dilde: 1945) sonra Husserl'e bakmamak olmazdı. Elimin altında Smith'in bu oylumlu ve zor kitabı olunca yılmadım, okudum. Umarım doğrudan kendisini de okuma olanağım, zamanım olur. Tabii binlerce sayfalık özgün yazılarının Avrupa'da bugün de toplu basımının sürdüğünü unutmadan. Ama belli başlı çalışmaları belli bir dizgesellikle (*sistematizm*) dünya felsefecilerinin incelemesine açılmış durumda en azından.

Smith onun genel yapıtının bir tür DNA sarmalı ya da sarmal yapıda ilerlediğini, dolayısıyla bir ilerleme, düşüncenin adım adım geliştirilmesinden çok gelinen yerde ele alınan sorunun konuları yeniden, belki yeni terimsel içerik ve yorumlarla ama dipte önceki üretimlere bağlı kalınarak ortaya çıkarıldığını söylüyor. Bu bana ilginç geldi.

Öte yandan genelde Husserl'le birlikte bir uygulama (*teknik*) gibi algılanmak ve algılatılmak istenen görüngübilimsel yöntemin (*metodoloji*) Kant'ı nerede aştığı konusu benim açımdan yine sorun olmayı sürdürüyor. Husserl'in titiz çözümlemesi beni kandırabilmiş değil (ve elbette bunun benim felsefe kavrayışımın sınırlılığıyla doğrudan ilgisi var, belirteyim). Konu bilinç (düşünce) ile dünyanın buluşturulmasında ve kesitleşmesinde felsefe tarihinin 20.yüzyıla değin bulduğu çözümlerin yetersiz kalması ve bu yetersizlikle doğru oranlı biçimde iki buluşmaz ulam (*kategori*) arasına yeni dolayımlar döşenmesinden öteye geçmiyor bana kalırsa. Husserl de neredeyse dolayımı dolayımlayarak bilinci varlıkla (dış dünya) kesişim kümesinde topluyor ama böyle ele alındıkça çözümsüz buluşma görünür görünmez '*idea*'lara, adı Tanrı olmasa bile, çıkmak zorunda kalıyor. Oysa Merleau-Ponty, belki zekice bir yaklaşımla, sorunu buradan algı yapıları çözümlemesine ve çağcıl tinbilimsel, fizyolojik güncel verilere bağlayarak daha sindirilebilir bir görüngübilimi tasarı ortaya koyabilmişti Husserl'in arkasından.

[3] David Woodruff Smith; **Husserl** (2013), Çev. Seçim Bayazıt, Alfa y., Birinci basım, 2019, İstanbul, 609 s.

Varoluşçuluk konuyu bir çözüme kavuşturdu mu? Bu soru önemli. Onun özdekçi kanadı bana göre eytişim (*diyalektik*) kavramı üzerinden benimsenebilir bir açıklama sunabildi. Yine de günümüz nöröbilim, beyin, bilişim vb. araştırmaları konuya felsefe dışından epeyce gereç sağlıyor (diyebiliriz).

Bir başka güçlük de bireyi öteki bireyle ilişkilendirmek. Yani toplum(sallaşma) kavramı. Görüngübiliminin en zayıf bağlantısı diyebilirim. Bir toplum kuramı (ya da açıklaması) üretemiyor bence. Dolayısıyla bu türden açıklama girişimleri (kuşkusuz aktöre vb. başlıkları altında) toplumu olduğu gibi değil olması gerektiği gibi görme ve anlama eğilimini öne çıkarıyor. Bunun en sapkın örneği de Heidegger. Düşüncesinden çıkarsadığı insan(lık) deneyimi onu sapkın bir topluma (!), Nazizme kaçınılmazca taşıdı. Yanlış, çarpık bir bağlantı…kaçınılmaz mıydı bu düşünce sıkıdüzeni (*disiplin*), geleneği içinde?

Son olarak Husserl'de aşkınlık deneyiminin bildiğimizin tersine dünyayı ayraç içine alma biçiminde yorumlanması bana ilginç geldi. Her neyse, Smith'in yapıtı Husserl için iyi sayılabilecek bir başlangıç oldu. Büyük matematikçi düşünür Edmund Husserl'in; *mantığı, ontolojisi, fenomenolojisi* (iki aşamalı), *epistemolojisi* ve *etiğ*inin (bunlar kendi bölüm başlıkları) gerçekten kavrayıcı ve eleştirel bir bakışla güncellemesini yaptığı söylenebilir. Çevirinin başarısını da vurgulamadan geçmeyeyim.

(2020)

DOUGLAS R. HOFSTADLER (1945, ABD**)**

Hofstadter, Douglas R.; Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik (Godel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, 1979**), Çev. Ergün Akça/ Hamide Koyukan,**
Kabalcı Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 896 s., Büyük boy.

Matematik (Gödel), Resim (Escher), Müzik (Bach): *GEB*.

Bu yapıt 1980'de yazılmış ve yapay zekâ üzerine bir yaklaşım bence. Ama Hofsadter'in gerçekten zengin birikimini yaratıcılığa dönüştürebilme yeteneği bu yapıtıyla kendini gösteriyor. O bir yandan da bilim, sanat, evren ve insan ilişkilerini irdeliyor.

Bu yapıtı anlayabilmek için ileri düzeyde kuramsal matematik ve müzik bilgisi gerekiyor. Diğer disiplinleri (bilgisayar ve yazılım, genetik, geometri, fizik, felsefe vb.) saymıyorum. Ama sezgisel yetenekleri ve genel bir birikimi olan ortalama okur için de yeterince ufuk açıcı...

Baştan bölüm bölüm üzerinde durarak özetlemek ve böylece daha iyi anlamak gibi bir niyetim olmasına karşın şimdi yazma koşullarının yetersizliği nedeniyle bundan vazgeçiyorum.

Yazarın kurgusu (bölümleme, söyleşimler, imge ve değişmecelere dayalı anlatımlar vb.) ***yapı*** kavramını ne denli derinden kavradığını gösteriyor. Yapıt DNA sarmalı gibi kendini bir başka düzeyde sürekli yeniden yapılandırarak ilerliyor. Sonuçta vardığımız yer hem başlangıç noktası hem de başka bir yer... Yüksek anlağın kendini dışavurumu bu olsa gerek.

Yapıt için şunu öncelikle söylemek isterim: Diyalektik sözünü hiç anmadan diyalektik düşüncenin anıtı yaratılmış bu yapıtla.

ABD'li Hofstadter, bazı kavramları eleştirel olarak derinleştiriyor. Bunların başında ***kapalı,*** *kendine yeten dizge* kavramı geliyor. Gödel'in ***Principia Mathematica (Russell/Whitehead)*** eleştirisinde çıkış noktası...

Escher'in resimlerindeki yinelemeli ve döngülü yapının üç omurlu bu yapıtta omurgalardan birini oluşturduğunu söylememe gerek yok. Bir diğer omurga ise Bach'ın müziği, özellikle füg ve toccata'lar (***Musikalische Opfer***). Bach'ın müziği Escher'in resmine benzer artımlı döngü yapısıyla yazarın tezini biçim ve içerik olarak destekliyor.

Biçimsel dizge, matematikte anlam ve biçim, resimde figür-zemin ilişkisi ile biçimsel dizgelerde *teorem olan ve teorem olmayan* koşutluğu, biçimsel dizgelerde simgelerin rolü, yinelgen yapılar, anlamın çözümlemesi, önermeler hesabı ve zen *koan*ları, TNT (tipografik sayı kuramı) vb. birinci bölümün ana konuları (GEB).

İkinci bölüm ise (EGB) bilgisayar dilleri, beyin ve düşünce, anlık (zihin), dizgelerin dışına atlamak, kendine gönderme (*self-ref*) ve kendini yeniden üretme (*self-rep*), insan düşüncesini taklit (*Church, Turing, Tarski*), geçmişte ve günümüzde yapay zekâ, garip döngüler ve dolaşık hiyerarşiler (RICERCAR) konularında derinleşiyor.

Hofsadter önsözünde şöyle diyor: *"Tek bir tümceyle söylemek gerekirse, GEB canlı varlıkların cansız özdekten nasıl çıktığını söyleme yönündeki çok kişisel bir girişimdir.* ***Kendi*** *nedir ve bir* ***kendi*** *bir taş veya bir çamur kadar kendiliksiz bir şeyden nasıl çıkabilir?"* (s.16).

Bu yapit iyi bir sorgulama, dolayısıyla okuyanı mutlu ediyor. Girmediği ilgili birçok konu olmasına karşın...

Çevirmenlere (Ergün Akça/Hamide Koyukan) ve Kabalcı Yayınevi'ne son yılların bu yayıncılık olayı için teşekkür borçluyum.

(2000-2005)

RÜDİGER SAFRANSKI (1945, Almanya**)**

Safranski, Rüdiger; Bir Alman Üstad: Heidegger (1994**), Çev. Ali Nalbant,**
Kabalcı Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2008, İstanbul, 623 s.

Safranski'nin yapıtı olağanüstü ve zengin. Heidegger'i anlamak için kusursuz bir çalışma. Çeviri de konunun hakkını veriyor bana kalırsa. Altında kalmıyor. Bunu bir yaşam öyküsü gibi değil de Heidegger düşüncesinin ilerlemesi ve de Heidegger söz konusu olduğunda en önemli konuda, yani onun nazizmle ilişkisini aydınlatma girişimi olarak okudum. Bu filozof değil de ondan çok şair (Heidegger) hakkında derli toplu bir düşünce oluşturabildim bu kitapla.

En başta şunu söylemeliyim. Heidegger bir anlatı, retorik ustası. Öyle bir izlenim edindim ki, dizgeden umudu kesmiş düşünce sözün gücüne yaslanıyor. Bir şaman, büyücü gibi etkilemiş çevresindekileri, öğrencilerini.

"*Dasein fırlatılmıştır* (ve varlık) *bir külfet olarak açığa çıkmıştır,* (çünkü:) *Hiçbir orada-oluş, kendisi olarak özgürce, 'orada-olmak' (dasein) isteyip istemediğine karar vermiş midir ve buna hiç karar verebilecek midir?"*

Bunu dile getiren '*ruh hali'* (Heidegger yerine bundan böyle H.) deyinin belirsizliğini hep sürdürmüştür. 26 Eylül 1889'da doğmuştur H., bir Katolik olarak, Messkirch'de. Babası kilisede şarap kilercisi ve hademedir. Oğlu Katoliklikten koptuğunda (1924) ölmüştür. "*Messkirch, Bodensee Gölü, Schwaben Alpleri ve Tuna'nın üst kısmı arasında bulunan küçük bir kasabadır." (26)* Bölgede Katolik düşünce ikiye bölünmüş, Roma'ya bağlı tutucu geleneğe bağlı kalmıştır H. Ailesi. Zengin, liberal eski Katoliklerle Roma Katolikleri arasında çatışmalar bölgeyi derinden etkilemiştir. Martin ve kardeşi Fritz kilise hizmetlerine yardım ederler. "*Yüzyılın başında, bir taşra kasabasında, kilisenin gözetimi altında bir yaşamdı bu." (32)* 1903 yılında Konstanz yatılı okuluna ve liseye geçer. Yatılı öğrenciler, Konstanz'da etkili olan 'özgür tin'e karşı olabildiğince bağışıklık kazanmışlardı. Dünyevi olan'la başa çıkıyorlardı kendi çaplarında. Yatılılar yine de kendilerini yalnız ve dışlanmış duyumsamaktadırlar. 1906"da H., Freiburg başpiskoposluk St. Georg yatılı lisesine geçer (Bertold Lisesi). Biyolojik evrim kuramına (din düşmanı) ilgi duyar. "*Messkirch inancının tutunmasının zor olduğu, tinsel olarak daha tehlikeli bölgelere açılmak" (42)* gelir içinden.

Teoloji yatılı okulunda Carl Braig'i (hocası) tanır. Modernizme tutucu olmadan da karşı çıkılabileceğinin örneğini veren Braig'den etkilenmiştir gençlik yıllarında H. Öznel Ben'in deneyimlerine bağlanmış modern dünyada hakikat ondan önce de vardır Braig'e göre. Şöyle sorar: Sakın sadece bilindiğimiz için biliyor olmayalım? Tanrıyı düşünebildiğimize göre neden Tanrının düşünceleri olmayalım? Ona göre sınırları bilmekle bu sınırları aşabiliriz. Mutlak olanın gerçekliklerine ulaşmaya özgür olmak için kendimizi öznenin mutlakçılığından kurtarmamız gerekir.

H. için de çağı çürümüş bir çağdır. Onu suçlar: "*Boğucu etki yapan rutubetle, dışsal bir kültürün, hızlı tüketilen yaşamın, temelleri yıkan yenilik hırsının, anlık heyecanların çağı olmakla, yaşamın ve sanatın daha derinlerdeki ruhsal içeriğinin çılgınca ötesine sıçramanın her şeye hakim olmasıyla…" (48)*

Protestanlığın piyetist (çileci) duyarlık dindarlığına karşı Braig'in inançlı realizmini savunmaktadır. Hakikatı isteyen kişi yaşamı fikirlerinin emrine verir. Hakikatın önemli ölçütü açıkça, kolay elde edilememesi, sadece kendine hakim olma ve kendinden vazgeçme sanatında kazanılabilmesidir. Abartılı üstünlük duygusu, dini-ahlaki otoritenin önünde eğilmelidir. H.'nin gelecekteki düşüncesi bu ilk arayışlara tutunacaktır. Kişilik kültüne bu genç H. Saldırıları çokça kinlidir (Safranski'ye göre).

1910'da bile Kilisenin hakikat haznesi bir armağandır. Kendi biriktirdiğimiz bir tasarruf değildir: "*Ve eğer tinsel olarak yaşamak, kendi saadetine ulaşmak istiyorsan, o zaman öl, içinde alçak olanı öldür, doğaüstü merhametle yoğrul, işte o zaman yeniden dirileceksin." (52)*

Husserl'in öğretmeni Brentano ile (doktora çalışması) hocası Gröber aracılığıyla tanışır H. Brentano Tanrının varlık biçimini sorgularken, özel tasavvurlarla kendiliğinden nesneler arasına üçüncü bir şey yerleştirir: yönelimsel nesneler. Tasavvurlar, daima bir şeyin tasavvurlarıdır. Bunlar dünyada olan, var olan bir şeyin; kendini bana veren ve sunan bir şeyin bilincidir (ara-da- varolanlar). Tanrıyla olan ilişkimiz de bu bu dünyadadır. Tanrı burada, yönelimsel nesneler dünyasında vardır. Tanrı bilinci deneyimlerimizin gerçek nesneleriyle doğrulanamaz, ama 'en yüce iyi' vb. soyut genel kavramlardan da destek almaz. Yalnızca tekil şeyler vardır. Kendinde uzam yoktur, uzamda yayılan şeyler vardır. Kavram şeylerine öz yüklenemez. Öz, somut tekil şeylerde barınır. Bu özler sonsuz sayıda ilişkide bulunur ve bu yüzden sonsuz sayıda açıdan belirlenebilirler. Tanrı ayrıntılarda (bitmez tükenmez) saklıdır Brentano'ya göre. Bu yaklaşım içinde bağlayıcı olarak kalan inanç, aldatıcı bir mantıksallaştırmaya karşı korunur. İnanç temellendirmeden farklı bir zeminde kuruludur. Brentano, H. İçin zorlu bir okumaydı. Onun üzerinden Husserl'e ulaşır (***Mantık Araştırmaları)***. Husserl'de bulduğu şey, mantığın psikolojik olarak görelileştirilmesine karşı geçerlilik savlarının enerjik bir savunmasıdır.

1900'lerde Olguculuk, deneycilik ve duyumculukla işbirliği içindeki doğa bilimleri felsefenin nefesini kesiyordu. '*Bu nedir?*' sorusunun yerini '*bu nasıl çalışır?*' sorusu almıştı. Anlak da (zihin) doğanın bir parçası olduğuna göre, aynı yöntemle araştırılabilirdi (deneysel psikoloji). Anlamak (suç ortaklığı) değil, açıklamaktır yapılması gereken. Böyle olunca, mantık ruhtaki doğal bir olay gibi görünür (psikolojizm). Oysa düşünme yasalarla belirlenmez, kendini belirli kurallara bağlar. İşte Husserl, mantığı doğacılıktan özgürleştirmeyi, normatif, tinsel niteliğini tekrar gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Mantıksal işlem yapan kişi, tinin öznelerüstü evreninden pay almaya ulaşır. 19. Yüzyıl boyunca maddeci metafizik, doğanın da foyasını ortaya çıkaracak ilerlemeci bir teze yaslandı. Olan, Tin'in yerine Madde'nin geçirilmesiydi. F.A.Lange (Maddeciliğin tarihi, 1866) bu tinsel tutumun yıkıcı bir eleştirisini yaptı. Lange'a göre, görünen dünyanın, yani yasaya göre doğanın bir bileşeniyiz, şeyler arasında bir şeyiz, ama aynı zamanda herkes kendi içinde özgürlüğün

kendiliğindenliğini yaşar. "*Özgürlük, dünyanın kendini bizim içimizde açığa vuran gizemidir, görünen şeylerin aynasının arka yüzüdür."* Doğabilimsel deneyim sanki sadece maddi gerçeklik varmış gibi çalışmalı, açıklamalarıyla ilerleyemediğinde boşluğu geçici olarak Tni'le doldurmamalıdır. Tin, bir nedensellik zincirinin halkası değildir, daha çok bütün zincirin diğer yanıdır. Lange doğabilimsel işleme biçimlerini değil, sadece ona eşlik eden yanlış bilinci ve kötü felsefeyi eleştirmektedir. Rex extensa (fiziksel şey) çözümlenerek insansal olan her şey çözümlenmiş olmaz. Lange'ın aradığı denge noktasıdır. Maddecilik iktidarını tinin dünyasıyla paylaşmalıdır. İdealizm, bilim ve teknikçe ilerletilen uygarlığı dengeye kavuşturmalıdır. ('Sanki' idealizmi). İdeal aslında idol'dur. Değerler yararlı kurgular olarak gösterilir bir noktadan sonra (Hans Vaihinger; *Sanki Felsefesi*). "*Bütün bir Wilhelm çağı, bu Sanki'yi içine çekmişti. Hakiki olmayanın keyfi ortalığı kasıp kavuruyordu. Bir şey gibi görünen şey etkileyiciydi. Kullanılan her malzeme olduğundan daha fazlasını akılda canlandırmak istiyordu. Malzeme sahtekarlığının çağıydı." (67)* Bu gerçekliğe yatkınlık ve Sanki zihniyeti karışımı, William James ve Charles Peirce'in Anglosakson pragmatizminin Almanya yolunu açıyordu. Hakikat, pragmatizmde idealardan sökülmüş , toplumsal ilke kademesine indirilmiştir. Hakikatin ölçütü, uygulamadaki başarıda saklıdır. Doğruluğun örtüşme kuramı yerini etkililik kuramına bırakır. Yanılgıdan korkulmamalıdır, çünkü yanılgı ontolojik günah olma niteliğini yitirmiş, denemenin bir parçasına dönüşmüştür. Dönem niteliğini evrim biyolojisinden de almaktadır.

Yeni-Kantçılık duruma geçici bir çözümdü. Birinci Dünya savaşına değin, çağın bilimsel tininin egemenliğine karşı savunmadaydı (Bilimlerde yaşamını sürdürmeye çalışan felsefe). Bilimin vicdanı olmak istediler: yöntemsel ve etik açıdan.

Yüzyılın başında G. Simmel'in *Para Felsefesi*, değer felsefesinin dahiyane ürünü olarak çıkar ortaya. Tüm bu açıklamalardan sonra Safranski, Husserl'e döner ve temel kaygısının '*mantığın psikolojiden bağımsız geçerliliğini*' kanıtlamak olduğunu belirtir. Heidegger'se, 1912'de (*Mantık Hakkında yeni Araştırmalar*) psişik olanı mantıksal olan için çalışma zemini olarak adlandırır. O, maddeciliğin uçurumuna düşmekten de, öznel idealizmin sahte cennet yolculuğundan da kaçınmak ister. İlk felsefi adımları, *eleştirel gerçekçiliği* temel alır. Kendisini nesnel bir tin olasılığına yönlendirir. Bu tini, kilisenin hakikat hazinesinde bulur, ama bu daha şimdiden yetmediğinden ikinci buluş yeri mantık ve nesnel geçerliliktir.

1911 yılı onun kişisel yaşam planlamasının sarsıldığı yıldır. Husserl'le birlikte psikolojizme savaş açan ve Theodor Lipps, Wilhelm Wundt'u karşısına alan H., artık zaman üzerine düşünmek zorundadır. Öte yandan yaşam felsefelerine ve akışkanlık kavramına temkinli olan genç düşünür, yavaş yavaş 'maddi yaşamın içine getirilen tin'e eğilim göstermektedir. Yüzyılın (20.) eşiğinde yaşam, gençlik hareketinin, Art Nouveau mimari tarzının, yeni romantizmin, reformcu pedagojinin savsözü olmuştur. "1900'*den önce orta sınıf gençliği yaşlı görünmek istiyordu… Şimdiyse yaşam, gençliğin ta kendisi…Artık, yaşlılık kendini meşrulaştırmak zorundadır… Wilhelm Dönemi kültürü yaşlılığı sanık sandalyesine oturtur (Dilthey)" (88)* 1914'den önceki yaşam felsefesinin büyük kahramanları, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson ve Max Scheler'di. Yaşam kendini ister ama bilinç bu istem karşısında biraz bulanıktır Nietzsche'ye göre. Genellikle korkak bilinç kendini yaşamın hizmetine sunabilir. Yaşamı özgürce oynamaya, zarifleşmeye, görkemlileştirmeye yönelten değerler koyabilir. Onun yaşam felsefesi eylemci (aktivist) ve sanat takıntılıdır. Nietzsche'ye göre bu sonsuz yaratıcı süreçte (doğa), uyum sağlayan değil, güçlü bir canlılıkta olan zaferi kazanır. Tabii sembolizm, Art Nouveau, Dışavurumculuk bu düşünceler nedeniyle Nietzsche'ye bağlanır. Onun yaşam felsefesi *yaşamı sonuna*

kadar yaşamakla, Dilthey'inki ise *yaşam deneyimi ile ilgiliydi.* Dilthey'e göre, tin anlayarak yaşama döndürülür. Anlamak, tinin, yabancı tinin nesneleşmesini duyumsama, katılaşmış olanı 'akışkanlaştırma' biçimidir. H. Bu kavramı, 'katolik yaşam ideali uğruna savaş için skolastiğin akışkanlaştırılmasından söz ederken, ödünç alır. Anlamak geçmiş yaşamı geri getirir. Anlamak tekrarlamaktır. Tekrarlayan deneyim olasılığı, zamanın geçiciliğine karşı bir zaferdir. Ama zaman içinde ortaya çıkan yapıt, içeriğinin nesnel ve bağlayıcı olarak sabitlenmesine izin vermez. Her anlama edimi, kendi zaman noktasına bağlanmıştır. Buna zamanın bastırması diyebiliriz aslında. Kanıların anarşisine son verecek olan şey ise çok iyi tanımlanamasa da, '*içten tanınan, arkasına geçilemeyen*' yaşamdır. Henri Bergson'un Yaratıcı Evrim'i 1912'de çıktı. Schopenhauer gibi Bergson da yaşamın bilgisinin iki kaynağı olduğunu ileri sürer: Anlak ve Sezgi. Anlak, Kant'ın çözümlediği güçtür: uzay, zaman, nedensellik, uzam kategorileri. Anlak, '*canlının mevcut varoluş koşullarına sürekli daha da kıvrak bir uyumunun'* ifadesidir. Yani, varlık yığınını filtreleyen sistemdir. Öte yandan, anlağın ötesindeyizdir, çünkü sınırlarını biliriz. Onun bölgesinin 'dışı' vardır. Aslında bu dış, içsel bir şeydir, sezgidir. Sezgide, içsel deneyimde, varlık, araya mesafe koyabileceğimiz bir nesne değildir, tersine kendimizi bu varlığın doğrudan bir parçası olarak yaşarız. Anlak hayatta kalma anlamında yaşama hizmet eder, sezgi ise bizi yaşamın gizine yaklaştırır. Dünyanın tamamına bakıldığında, yaşam, sezgisel bilinçte özgürce dışarı akan sonsuz bir dalga gibi görünür.

Ama H. Bu 'yaşam' dalgasının kendisini sürüklemesine izin vermez. 1913'de doktorasını *salt mantığın* yardımıyla *bilgi kuramının sorunlarına yaklaşabilmek* ve *varlık'ın bütün alanını çeşitli gerçeklik biçimlerine bölebilmek* gibi kuru ve katı bir beklentiyle bitirir. (94)

Doçentlik tezi: Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi. Savaşa alınan H., kalp rahatsızlığı yüzünden çürüğe ayrılır. Alman aydın çevresi savaşı coşkuyla karşılar (Finke, Krebs, Rilke, Mann, Scheler, vb.): Savaş hangi tinsel özü ortaya çıkarır? Scheler'e göre savaş felsefenin kendisini bile değiştirir. Ölçülü bir adcı olan Duns Scotus'a göre, gerçek insan bilgisini aşar, ama onun yerine geçmez. O, düşünme ile varolan arasında hem ayrılık, hem ortaklık olduğunu söyler. İkisi arasında köprünün adı da '*benzeşim*'dir. Bu benzeşim, düşünme ve varolan arasındakine benzer biçimde tanrı ile dünya arasında vardır. En yüce varolana kadar varlığın bütün öğeleri benzeşim yoluyla birbirleriyle ilişkilidir (basamaklı bir kubbe çatma). Tanrı düpedüz dünyayla özdeş olmaz, böyle olsa tutsağı olurdu, ama aynı zamanda ondan bambaşka bir şey de olamazdı, çünkü dünya onun yaratımıdır (Dünya Tanrıya işaret eder). H., bunu ortaçağ düşüncesinde gerçeklik dereceleri, yoğunluk basamakları olarak niteler. Peki düşünmenin kendisi hangi gerçeklik basamağında yer alır? Ya H.? O bu ortaçağ katedralinde neyin peşindedir? Duns Scotus'a göre herşeni başlangıcında *varolanın kendisi* (ens) vardır. Varolanın kendisi bir Bir olarak (unum) ortaya çıkar. 'Bir' Birdir ama ondan ayrı (diversum) bir şey olarak. "*Bir (unum) ve Diğer (verim) nesnelere egemen olmak olarak düşünmenin gerçek kökenidir." (H., 105)* Düşünme ile varolan arasındaki kıl-çatlak da bu kökende başlar. Çünkü Diğer olmamak Bir'in kendi özelliği değildir. Her varolan ne ise odur ve 'Diğer olmama' onun özelliği değildir. 'Olmama' yalnızca karşılaştıran düşünmeyle şeylere aktarılır. Şey kendini ayırtedemez, ama düşünme tarafından ayırtedilebilir. H: yargısını verir: "*Gerçekte varolan şey bireysel bir şeydir."* (105) Duns Scotus'un '*haecceitas'* dediği şey: şeyleri '*bu-şimdi-buradalığı'.* Buradan çıkan sonuç şeylerin kendiliğinden ne oldukları ile düşünmemizin onlara ne yaptığı ayrımıdır. Tekilliğin alanı (heterojenlik) homojen bir ortama yansıtılarak varolan karşılaştırılabilir,

kavranabilir, sayılabilir. (Beş elma içinde üçüncü elma). H.'in vardığı sonuç şudur: *Homojenlik* ve *heterojenliğin* asli bir biçimde birbirine sarıldığı reel gerçekliğin bu temel yapısına eşanlamlı bir bilim yeterince karşılık gelmez, buna daha çok, *anlamının özgün hareketliliği* içindeki *canlı konuşma* karşılık gelecektir (106) Bu çıkarım düşüncesinin sonraki aşamalarını belirleyecektir. Böylece tek anlamlı mantığın değil de, anlam çeşitliliği ve şairane yapısı içinde konuşulan dilin, felsefenin daha uygun bir organı olduğu kanısına tutunacaktır. Artık bu noktadan sonra (Duns Scotus çözümlemesi) metafizik *kilisenin hakitat hazinesinden* destek almaz, *anlamlı eylemden ve anlamı gerçekleştiren eylemden kaynaklanır.* Yani göklerden dünyaya, tarihsel davranışın içsel mantığına indirgenmiş olur. (Yaşamın tarihsel tininin keşfi.)

Bu *biçimde-şimdi-burada*'yı gerçekten düşünmek, nesneleştiren düşünmeyi aşmak demektir. Varolan ancak o zaman benzersiz bir bolluk içinde ortaya çıkabilir. Mevcudiyet (varoluş) nesneselliğin dar kalıbından taşar. Gerçek olanın tekilliğine yönelik bu düşünme, Hegel'e bir seçenektir. H. *Serbest hareketliliği* arzular ve insan kendi hareketliliğinin üzerine, onu Hegel gibi tarihsel tinin içine batırarak değil, aynı zamanda her türden evrenselciliği ve tarihsel olanı aşarak ve gerçek olanın tekilliği (haecceitas) için özgürce çıkabilir. 1918'de Krebs'e, Dilthey'le tanıştıktan sonra canlı tarihsel tin'i, Katoliklik sistemini sorunsal ve kabul edilemez hale getiren güç olarak betimlediğini, yazar. Ama bu fenomenolojik biçimde görülen tarihsellik fikridir. "*Metafiziğin dikey boyutu tarihsel-fenomenolojik yatay boyuta devrilmeye başlar." (112)*

Fenomenologlar 'şeylere dön!' diyordu. İyi de şey neydi? "*Her durumda önyargıların, büyük lafların ve dünya görüşü kurgularının çalılıkları arasında saklı ve kayıp bir şey olduğu düşünülüyordu.'* (118) Aşikarlığa kendini işte böylece açmak-bilinç ve dünya hakkında şimdiye değin düşünülmüş ve söylenmiş ne varsa her şeyi böylece soyutlamak… Şeyleri hemen bilinenlerle örtmeksizin, şeylerin kendilerine yanaşmasına izin vermek için yeni bir biçim. "*İnsan gerçek olana, kendini 'gösterebilmesi' için bir şans tanımalıydı. Orada ne kendini gösterirse ve nasıl kendiliğinden gösterirse –işte buna fenomenologlar 'fenomen' diyordu." (119)* İnsan bilinci araştırmak istiyorsa nereden başlamalı? Husserl'in başlangıç ilkesi şu: "*Bilinçte, şimdi burada benim bilincimde neler olduğunu, mümkün olduğunca tarafsızlık ve dolaysızlıkla gözlemlemek için, bilinç hakkındaki tüm kuramlar, önceden edinilmiş tüm fikirler ve açıklamalar bir kenara bırakılmalıdır." (121)* Fenomenolojik indirgeme, bir algıyı (bilinç sürecini) gerçekleştirme ve bu sırada dikkati algılanana değil, algılama sürecine yöneltme biçimidir. Ağacın gerçekte ne olduğunu parantezin dışına alarak, kendini nasıl ve ne olarak bilince verdiğine veya daha iyisi, bilincin onun yanında nasıl kaldığına ilişkin çeşitli biçimlere dikkat eder. Parantez doğal algılamayı içine, dışsal gerçekliği dışına alır, koca bir dünya kaybedilir, ama sadece onu '*evrensel olarak kendini düşünürken tekrar kazanmak*' için. Bilinç boş bir kavanoz değildir. Daima bir şeyin bilincidir. Dış gerçeklikten (yöntemsel kasıtla) temizlenmiş bilinç, dışsal bir gerçekliği, yani iç dünyanın dış dünyasını kurgulamadan edemez. Bilincin bir içi yoktur, kendi kendinin dışı'dır. "*Demek ki Husserl için bilinç daima 'bir şeye yönelmiş olmak'tır. Bilincin bu temel yapısına 'yönelim' adını verir."* (125) Sonuçta, dünya Husserl'in aşkın Egosunun kafasındadır, ama bu kafa artık tam da bu dünyada değildir. İnsan zengin bilinç yaşamını sabit bir noktaya asmak ister de, doğalcı ve psikolojistik indirgemeden kaçınmak isterse, düşünme kendini kolaylıkla, Tanrıya benzer bir perspektif i benimseme hevesine kaptırabilir. Ama tanrı yerine Şair de olunabilir. Şiirle bu gizli akrabalık hiçbir felsefede fenomenolojide olduğunca açık değildir. H.'e göre fenomenoloji en başta, öz ve görünüş olarak iki alem olduğu doğmasını yıktı. Fenomenlere, görünür dünyaya itibarını geri vermiş, kendini

gösteren şeylere duyarlığı keskinleştirmiştir. *"Fenomenoloji bir kurgu, düşünsel bir tasarım değil, tersine* saklananları azaltma *ve böylece* görmeye bırakarak açığa çıkarma *çalışmasıdır."*Açığa çıkarılmış olan bilincin yönelimsel yapısıdır. Böylece H. İçin geleneksel özne-nesne ikiliği aşılmış olur- iki taraftan da: kendini gösteren dünya ve zaten hep dünyayla ilişkili bilinç tarafından. (132)

Max Weber 'kürsü peygamberleri'nden söz eder. Kendisine bilimsellik süsü vererek güven vermeye çalışan dünya görüşleri. Akılsallaştırılarak büyüsü bozulmuş bir dünyanın gizemsizliğine tepki olarak, geriye kalmış son gizemi, yani kişiliği ve onun özgürlüğünü akılsallaştırmaya kalkan bu peygamberler, akılsallık ile kişilik arasındaki gerilimli ilişkiye katlanmak istemezler. Gizemi bulunması gereken yer olan insanın ruhunda bırakmak yerine, büyüsü bozulmuş dünyayı, kasıtlı bir yeniden büyülemenin alacakaranlığına batırırlar. Weber için bu karışıklık çözülmelidir. Dürüstlük talep eder. Bir yandan akılsal olarak dünyaya atılma ve kavrama, diğer yandan kişinin gizemine karşı saygı. İnsan hoş olmasa da gerçeklerin gözünün içine bakmalıdır. Bu dünyada Tanrıya yer yoktur; "*eğer hala bir yerlerde varsa, sadece tek tek 'kendi hesabına' 'zihnini kurban' vermeye ve ona inanmaya hazır olan insanların ruhundadır." (142)* Böyle düşünen Weber kendini eleştiri, itham ve iftirüalara karşı savunamayacaktır. 1920'de ölür.

H., 1919'un başında **Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Sorunu** başlıklı ilk dersini verir. Weber'e bağlanır. Felsefenin bilimsel niteliğini vurgular, burada *filozofun kişisel tavrı –bütün bilimlerde olduğu gibi- saf dışı kalmalıdır.* Ama weber'in ayrımıyla yetinmez, değerlendirmeyi ve dünya görüşü oluşturmayı sorunsallaştırır. Sorusu şudur: *"Bilimsel veya değerlendiren veya dünya görüşsel bir yaklaşımla kendimize göre ölçüp biçmeden önce gerçekliği nasıl yaşarız?* Bilimin bu bilimine, *ilk bilim olarak felsefe fikri* adını verir. Bu yaklaşım Husserl'i çağrıştırmaktadır, oysa ***ilk yaşantılama tutumu*** bambaşka bir şeydir, hatta felsefenin görüş alanına bile henüz girmemiştir.

Dersini, "*anlamlı olan birincil olandır, bana kendini dolaysız olarak, şeyi kavrama üzerinden her türden düşünsel dolambaç olmaksızın verir. Bir çevrede yaşayarak, bana her yerde ve her zaman bir şey ifade eder, her şey dünyamsıdır, dünyalanmaktadır," sözleriyle sürdüren H. '**dünyalanmak**'* kavramını ilk kez, yakınımızda olduğu için genellikle farkına varmadığımız bir şeye işaret etmek için kullanır. "*Kürsüyü öne çektiğimizde, koca bir dünya beraberinde gelir." (149) "Başlangıçta* anlam *vardır, başlangıçta* dünyalanılır, *şöyle veya böyle." (149)* Düşünce geleneği, bilim *ilk durum, düşünmenin varsayımsız başlangıcı ve son mutlaklık* derken kararlaştırdığı şey, yani özne-nesne karşıtlığı hiç de varsayımsız bir başlangıç değildir. Her şey bununla başlamaz. Daha çok tanımlanmış *dünyalanan* biçimde duyarak yaşayarak başlar. Husserl gibi kuramsal olanın haksızlıkla saltıklaştırılmasına itiraz eder. "*En derine kadar işlemiş olan kuramsallık saplantısı…çevresel yaşantılamanın egemenlik alanını…her yönüyle görmek için büyük bir engeldir." (H.150)* Bu kuramsal yaklaşımla insanlar çok zaman önce yaşamı, kendi yaşamlarını ve doğanın yaşamını yarar sağlayan, ama aynı zamanda tehlikeli bir ölçüde değiştirmeye başlamıştır. Buysa yaşamdan kopma (H) ya da yaşamın büyüsünü bozma (Weber) demektir. Bilimlerin 'akıldışı' dedikleri, H. İçin kuramsal yaklaşımın kör noktası üzerindeki yaşantı kalıntısının başlığıdır. Kültür işletmesine karşı artık hakaret etmektedir her dersinin başında. Felsefenin cennete doğru gözünün kayması alışkanlığından kurtulmanın zamanıdır. Soğuk bir bakış gerekmektedir; *mutlak sorgulanabilirliğin içine itilmeye* katlanamayan kimse felsefeye bulaşmamalıdır. Böylece güzellik, iyilik, hakikat bekçilerini kışkırtır H. Boş asalet, sahte içsellik, büyük laflar ve derinlik sarhoşluğunun kültürüne karşı bir darbedir bu. Felsefede, Dadacı çıkıştır. Bir yöntemdir söz konusu olan. Ama yalnızca

paradoksal… Kuramsal kavramanın diğer yöntemlerini devre dışı bırakıp, bir durumu daha ben onu araştırmanın veya düşünmenin konusu haline getirmeden önce, nasıl 'verili'yse öyle kavramak. Gerçekte 'verili' sözcüğü bile fazladır (kuramsaldır). Çünkü bunu söylediğimde (durumda) ben kendime, bu durum bana 'verili' demem, tersine o durumdayımdır ve eğer tamamen durumun içindeysey, o zaman artık kendini bu durumun karşısına koyan bir 'Ben' kalmamıştır. Hem, Ben bilinci zaten kırılmadır. " *Algılama ve yaşantılama 'Ben'le başlamaz; 'Ben' ancak yaşantılama bir sıçramaya ulaştığında başlar. Durumu dolaysızca duyumsamayı kaybederim; o zaman bir boşluk açılır. Veya bir başka imgeyle anlatmak gerekirse: Bir camdan nesnelere bakarım; kendimi ancak bu cam tamamen saydam olmadığında, yansıma yaptığında görürüm. Heidegger kendini bir duruma vermeyi dolaysızca kavrayan bir dikkat ister. Burada söz konusu olan, bir yandan yaşanan bir durumun dışavurumsal bir ifadesi, diğer yandan onunla arasına mesafe koyan, nonu nesneleştiren, soyutça yontan bir konuşma arasında ortada bir şeydir. Söz konusu olan,* ***ilgili anlarında yaşamın kendine şeffaflığıdır****."* Durumlarda varlığımızın izine düşmek üzere, yaşantılamanın derinliklerine dalar ve daha bu varlık için bir dil bulma aşamasında olsa bile, bilimsel kuramlaştırmalarımızda ve dünya görüşlerinin manzara resimlerinde düzenli olarak bundan şaştığımızı kesin olarak bilmektedir (157) Amacını aşan bir yönelim 'varlık'a yönelmektedir. Burada amacını aşan ne, peki? Yönelim amacını aşmaktadır, çünkü sadece bir yaşantı durumunun uygun bir bilgisini değil, tersine saf bir bilgiden çok, başarılı bir yaşamla ilgili olan bir varlığa uygunluğu belirlemektedir. İçinde bir vaat, bir müjde saklıymış gibi duyarak yaşanan anın saydamlığı(na ulaşmak). Şöyle der: "***Olduğu gibi felsefenin ölümü kalımı hakkında karar verecek yöntemsel bir yol ayrımında, bir uçurumun kenarında bulunuyoruz; ya hiçliğe, yani mutlak şeyselliğe ya da başka bir dünyaya veya daha doğrusu dünyaya henüz ilk defa sıçramayı başaracağız."*** (158) H.'in kagasını kurcalayan şey, 'çıplak' öylelik karşısındaki şaşkınlık. Öylelikle orada bir şeyin olması sırrıdır. *Yaşamdan kopuş* süreci demişti dolaysız yaşantılama ile onun nesneleştirilmesi arasındaki ilişkiye. Durumun birliği çözülmüş, yaşantılama, karşısında nesnelerin durduğu bir öznenin kendini algılaması haline gelmiştir. İnsan dolaysız varlıktan kopmuş, 'nesneleri' olan, başkalarının yanında kendisine de nesne olarak sahip olan, adına özne denen biri olmuştur. Bu nesne ile bu özne artık araştırılabilir, çözümsel olarak belirlenir ve değerlendirilir. Bu ikincil süreçte 'etkisizleştirilmiş' nesneler (buna belki evcilleştirilmiş de denebilir-ZK) tekrar bir dünya bağlamına katılır ya da "*öyle çıplak etrafta dolaşmamaları için bunlara bir giysi giydirilir*" (160) Yaşantılamanın her noktasında şaşırtıcı varoluşunu (mevcudiyet) açığa vuran bu 'şey'i, *ön-dünyasal* bir şey olarak betimler. Bu şaşırtıcı ön-dünyasal şey, "orada gerçekten bir şeyin olması mucizesini ayrımsamaktır. Bu Şey karşısında şaşırma herhangi bir yaşantılamaya bağlanabilir (İnsanın içinde kendini sanki az önce dünyaya gelmiş gibi hissedeceği şaşırmanın yankısı). Dersin başına döner böylece H. Bir yaşantılamaya fenomenolojik kendi saydamlığını kazandırma girişimini, *başka bir dünyaya veya daha doğrusu dünyaya henüz ilk defa sıçrama* olarak betimlemişti, dersin başında. O gizemli 'öylelikle orada gerçekten bir şeyin olması' hakkındaki şaşkınlıkta, hiçbir olası yanıtın susturamayacağı bir sorunsallık yaşar; çünkü her 'öylelik'i bir 'niçin'le açıklayan her yanıt sonsuz bir gerilemeye kapılır: her 'niçin'e başka bir 'niçin' bağlanabilir. Ve hiçbir yanıt olanaklı olmadığından, 'öylelik' bilmecesinde sorulan şey aslında sözcüklere bile dökülemez. Ernst Bloch, bu şaşırmaya '*kurulamayan sorunun yapısı'* der.

H. 1920'lerin başında Katolikliğe veda etmektedir. Felsefi ateizmiyle Karl Barth'ın (Romalılara Mektup, 1922) gündeme yerleştirdiği diyalektik teolojiyi tamamlayacaktır. Her ikisi için de en önemli görev, sahte bir ahretten *yaşamın çekilip*

geri alınması'dır. H. Yaşamı Tanrı'dan koparır, Karl Barth ise Tanrı'yı yaşamdan koparır. 1921/22 Kış yarıyılı dersi **Aristoteles Hakkında Fenomenolojik Yorumlar**'dır. Felsefe *ilkesellikle* (başlangıçsallıkla) ilişkilidir. "*İlkesel olan, beni harekete geçiren, beni sürekli yeniden kendi yaşamımın yeni başlayan acemisi haline getirendir." (173) "****İnsan olgusal yaşamın aslında daima ilkesellikten kaçışta olduğunu anladığı sürece, ona adanmış bir dönüşün, 'öylece olduğu gibi' orada olmamasından hayrete düşmez." (H., 173)*** Hareketli yaşamı arkasına dönmeye zorlar H. Yaşam kendisini kökmüş gibi anlamalıdır, yani, içinden çıktığı ve kendi dünyasında yerleşerek kaçmak istediği temelin farkına varmalıdır. Ama bu arkaya dönüş belki de, yaşamın orada kendi yüreğinin içinde hiçlik olduğunu, doldurma arayışına iten bir boşluk, boş yer korkusu olduğunu sezdiği için bu kadar zor geliyor olmasın? Bu noktada büyülü bir sözcük girer dolaşıma: özen (ihtimam)-göstermeklik. "***Yaşamam özen-göstermedir, üstelik-yaşamı-kendine-kolaylaştırma, kaçış eğilimi içinde özen-göstermeklik'tir." (H., 174)*** Yaşam etkinliği zamana bağlıdır. Endişe ederek eyleme geçtiğimde kendi kendimin *önündeyimdir*. İlgilendiğim, gerçekleştirmek istediğim şey uzamsal ve zamansal anlamda önümde kalmıştır ya da arkamda ve bu yüzden ondan kurtulmak ya da onu korumak isterim. Her eylem iki başlıdır, bir yüzü geleceğe, diğer geçmişe bakar. Geçmişte hiçbir şeyi kaçırmamak için insan geleceğiyle ilgilenir. Endişe ederken insan yalnızca kendi kendisinin önüne geçmez, kendi kendine kaybolur da. Endişelinenin dünyası beni örter. Kendi kendime gizlenirim, endişelinecek konularda yerleşirim. Özen-gösterirken yaşam kendini kendine karşı sürgüler ve tam da bu sürgüleme eyleminde kendinden kurtulamaz. Bakışını sürekli başka yana çevirerek daima kendini arar. (H., 175) Yaşam, kendi üzerinde çekilip geri alınmalı ve sonra kendi kendinde ve başka bir yerde de tutunacak bir şey bulamayacağını fark etmelidir. Yaşamın kendi kendine saydamlaşması, huzur anlamına gelmeyecektir. Tersine, felsefe arttırılmış huzursuzluktur. Yöntemli gerçekleştirilen huzursuzluktur. "***Çöküşün nereyeliği… olgusal yaşamın hiçliği'dir"*** (H.,176) ve olgusal yaşam, kendini yıkıcı Dasein'ın içinde yitirdiği ölçüde bir hiçlik haline gelir.

20'lerde felsefe çevresinden dışlanan Jaspers'in ilgilendiği soru şuydu: Kendi olmak nasıl gerçekleşir, hedefini nasıl şaşırır ve nerede başarısız olur? Özgürlük nasıl devinir, özgürlükten korkmak nedir, güvenli ilkeler ve açıklamalar kafesi bizi koruyabilir mi? Sınırlarda (ölüm, acı, rastlantı, suç, savaş) sorumluluğu üstlenilen yaşamın cesur niteliği nasıl bir şeydir? (**Dünya Görüşleri Psikolojisi**, 1919).

Araştırılması gereken şeye, kendini *gösterme* fırsatı verilmesi gerektiği yolundaki fenomenolojik ilkeyi, bütün olarak Dasein'ın araştırılmasına uygulamak ister H. Olgusal Dasein'ın temel hareketliliğinin açıkca kavranmasıyla kastettiği şey *varoluş*'tur. Ama H. Bu terimi geçişli olarak kullanır (geleneksel anlayışın dışında). Varolmakla kolayca mevcut olmam, kendimi var etmem gerekir; sadece yaşamıyorum, yaşamımı 'sürdürmem' gerekir. Varoluş bir varlık şeklidir, üstelik de *kendisi için erişilebilir olan varlık*tır. Kendisiyle ilişkide bulunan oluştur. Sadece var değildir, 'orada' olduğunun da farkına varacaktır. Ve sadece bu kendi farkındalığı olduğu için, bütün o özen (ihtimam) ve zaman ufku da açılabilir. "*Yani var olmak sadece mevcut olmak değildir, tersine bir gerçekleştirilme, bir harekettir." (*187) Dasein7ın gerçekleştirilme anlamı, zaman içinde özen (ihtimam) gösteren tasalı, kendini tasarlayan yaşamdır. Dasein'ın felsefesi, Dasein'ın 'üzerinde' gözleyerek durmaz, bu Dasein'ın bir ifadesi, mantığıdır. Felsefe, zihin eylemi içindeki endişeli yaşamdır. "*Felsefenin en büyük imkanı, **Dasein'ın kendisi için uyanık olmasıdır,** buysa hepsinden önce, onu kendi kendinin yolundan çekildiği yerde suçüstü yakalamaktır. Demek ki, yaşamın* çürümeye meyilliğini *saydamlaştırmak, sözde*

dengeliliğe kaçış yollarını tıkamak ve sözde tutulabilir, sabitlenmiş ve bağlayıcı olan her şeyin yapaylıktan, Dasein'ın kendi kendine taktığı veya kamusal yorumlanmışlık, yani egemen fikirler, ahlak kurguları ve anlamlandırmalar tarafından taktırılan bir maskeden başka bir şey olmadığı bilinciyle, kendini yaşamın huzursuzluğuna bırakma cesaretini bulmaktır." (188)

Dolayısıyla felsefenin en yüksek görevi, *Dasein'ın kendisi için uyanık olması*'dır. Ama bu hakikat, bize asıl kendimizi keşfettirmediği, bizi basitçe, kaçmaya çalıştığımız huzursuzluğun tam kalbine geri fırlattığı için –işte tam da bu yüzden, *felsefeden duyulan korku* da vardır. Felsefe bir huzursuzluk kaynağıdır. "*Felsefeden duyulan korku, özgürlükten duyulan korkudur." (188)* Ama o sıralar H. 'özgürlük' yerine daha olgusal yaşamın *olanaklılığından* söz eder. Yani ona göre Felsefe, "*özen gösteren ve ilgilenen Dasein'ın birlikte gerçekleştirilmesidir, ama aynı zamanda özgür hareketliliktir ve olanaklara sahip olmanın, insanın gerçekliğine ait olduğu bilincine varmaktır. Öyleyse felsefe, uyanık bir Dasein'dan başka bir şey değildir ve bu yüzden de Dasein denli endişeli, Dasein denli sorunlu ve Dasein denli ölümlüdür. Felsefe hakkında, aynı zamanda Heidegger felsefesi hakkında söylenebilecek en iyi şey her Dasein gibi zamanı olan bir olay olmasıdır." (188)*

Bildik fenomenolojinin sorusu şuydu: insan yaşamının özelliklerini bana *göstermesi* için nasıl bir yaklaşım seçmem gerek? Bu soruya H.'in verdiği yanıt, felsefesinin temelini oluşturur: nesneleştirmenin eleştirisi. İnsan yaşamı kuramsal, nesneleştiren yaklaşımla kavranmaya çalışıldığında elden kaçırılır. Yaşam dünyasının zenginliği nesneleştirmeyle yiter. "*Nesnel yaklaşım, yaşantılamadan* yaşamı koparır *ve karşımıza çıkan* dünyadan dünyayı koparır. *Heidegger'in felsefesi yaşanan anın karanlığına döner. Burada söz konusu olan… yaşamın, aynı zamanda gündelik olanı gerçekleştirmenin kendine olan saydamlığıdır (şeffaflık)." (218)* Artık, Dasein'ın karanlığından ardı ardına, ***Varlık ve Zaman***'da *eksistansialler* olarak sunulan yapıları çıkarır: *içinde-varolma, zihin durumu, anlama, düşkünlük, özen-göstermeklik, kendi varolabilmesiyle ilgili Dasein.*

Bir kere en başta, ***Varlık ve Zaman***'da dehşete düşebilme yeteneğinin formülü şudur: *korkma cesareti*. Varlığın anlamı sorusunu bir yana bırakan H., semantik sorusuyla başlar işe: *varolan* ifadesi kullandığımızda ne demek istiyoruz, hangi 'anlam'da 'varlık'tan sözediyoruz?

Dasein kendi kendini gizemlileştirir, yaşadığı sürece asla bir nesne gibi bitmiş, kapanmış değildir, tersine gelecek için daime açık kalır, olanaklarla doludur. "Olanaklı (mümkün) olmak, Dasein'ın bir parçasıdır." (223) Diğer varolanlardan farklı olarak insan kendi varlığıyla ilişkilidir. Buna H. *Varoluş* der. Anlamı geçişlidir. Dasein'daki geçişsiz olan şeye, o *fırlatılmışlık* demektedir. "***Hiçbir Dasein, Dasein'a gelmek isteyip istemediğine…, özgürce karar verebilmiş midir?"*** *(H., 223) Ama eğer bizler geçişsiz olarak buradaysak, bizde geçişsiz olan şeyi, geçişli olarak yaşamaktan başka bir şey yapamayız. Geçişsiz olarak olduğumuz şeyi, geçişli olarak olabiliriz ve olmalıyız*." (223) Sartre buna daha sonra şöyle demişti: "***İnsanın olmak için yapıldığı şeyden bir şey yapması.****" (223)* Dasein ya da Varoluş şu anlama gelir: Sadece var değiliz, aynı zamanda olduğumuzu da algılarız. Ve asla mevcut bir şey gibi bitmiş değiliz, kendimizden kaçınamayız, her noktada bir geleceğe açığız. Yaşamımızı sürdürmek zorundayız. Kendi kendimize bırakılmışız. Olmakta olduğumuz şeyiz. (224) Zamansallık; bugünkü, gelecekteki ve nihayet ölümcül geçmişin deneyimidir. Zamansallığın kapanış ve açılıştaki her iki yüzü, ölüme doğru olmak ve mümkün olmak, Dasein için ağır bir zorlanmadır. Ve bu yüzden de, dasein kendine de mevcut bir şeye nasıl davranırsa öyle davranır. İnsanın bilimsel olarak nesnelleştirilmesi, H. İçin Dasein'ın huzursuz edici zamansallığından kaçıştır. "*Bilim,*

Dasein'ın kendini gündelik şeyleştirmesinin, kültürle beslenmiş ve yöntemsel olarak gerçekleştirilmiş biçimidir. İşte Heidegger bu taş kalbe dokunmak ister." (224) İki soruyu şu tezde birleştirir (varlığın anlamıyla ilgili empatik soruyla 'varlık' ifadesinin anlamı hakkında soru): 'Anlam', dünyada vya da sanal bir ötedünyada, insanın tutunabileceği ve odaklanabileceği, varolan mevcut bir şey gibi aranır: Tanrı, evrensel yasa, taşlara kazınmış ahlak levhaları. "*Bu anlam sorusunu mevcut bir şey hakkındaymış gibi sorma biçimi, Heidegger için Dasein'ın kendi zamansallığından ve mümkün olmasından kaçışının bir parçasıdır. Varlığın anlamı sorusu, bir mevcudiyet metafiziği boyutunda sorulmuş ve yanıtlanmış –ve bu yüzden isabetsiz kalmıştır. Bugün bu yanılgı yeniden dirilişini kutlamaktadır: Artık 'anlam' verilmektedir, anlam kazandırma programları vardır, anlam kaynaklarının kıtlığından ve bunların etkili olarak değerlendirilmesinden bahsedilmektedir. Oysa bu, çok aptalca bir mevcudiyet metafiziğidir." (225)* Korku, kendi dışında başka tanrıya katlanamaz, iki yönden insanı yalnız bırakır. İnsanı diğerlerinden koparır ve kişinin dünyayla içtenlikli ilişkilerini kesmesini sağlar. "*Dasein'ı dünyanın ve kendi benliğinin çıplak* öyleliğiyle *yüzleştirir. Ama sonra, Dasein korkunun soğuk ateşinden geçtikten sonra geriye kalan, hiçbir şey değildir. İçinde korkuyu tutuşturan şey Dasein'ın kor çekirdeğini açığa çıkarmıştır:* kendi kendini seçme ve kavrama özgürlüğü için özgür olma." (226) Demek, Dasein korkuda dünyanın tekinsizliğini ve kendi özgürlüğünü yaşar. Böylece korku aynı anda her ikisi de olabilir: Dünya korkusu ve özgürlük korkusu. (226) Varlık ve zaman'ın iletisi şudur: "*Bunun arkasında hiçbir şey saklı değil. Varlığın anlamı zamandır; ama zaman, armağanlarla dolu bir sandık değildir, bize bir içerik ve yön vermez. Anlam zamandır, ama zaman bir '*anlam' *vermez." (228)"****Ontik olarak en yakın ve tanıdık olan, ontolojik olarak en uzak, bilinmeyen ve… gözden kaçandır."*** (H., 230)

Dasein çözümlemesine H. *içinde-varolmayla* başlar. Çünkü Dasein de bununla başlar.

Dünyayla uğraşmanın temel yapısı özen-göstermeklik'le insanın ikide bir kendi kendine 'efkar'lanmasını kasteder H. *Conditon humana*'nın (insanlık durumu) temel bir alametidir. Ancak önünde açık ve denetlenemeyen bir zaman ufku gören ve buna doğru yaşaması gereken bir yaratık özenli olabilir. Bizler, öne doğru açık zaman ufkunu, belirgince deneylediğimiz için özen-gösteren ve ilgilenen yaratıklarız. Özen-göstermeklik, yaşanan zamansallıktan başka bir şey değildir. (234) Dasein mevcut, el-altında olan bir şey olmadığından, tersine *varoluş* olduğundan; varolmak kendi kendiyle ilişki içinde olmak, kendi kendiyle ve böylece kendi varlığıyla ilişki kurmak zorunda olmak demektir. Kendi varlığı insana kendini nasıl gösterir. Yanıt: *ruh hali*nde. H.'nin bu fundamental ontolojisi, Dasein'ın kaçış yollarını kesmek için zorlu bir deneme olarak anlaşılabilir. Dasein'ın *yük niteliğinin* açık olduğu o ruh hallerini (bıkkınlık, cansıkıntısı, korku) ele alır.

Varlık sorusunu, aynı soruyu (insan Dasein'ının yük niteliği) soran iki felsefi insanbilimci daha vardır benzer biçimde: Helmuth Plessner, Arnold Gehlen. Plessner (***Organik Yaşamın ve İnsanın Aşamaları***, 1928) insanın diğer organik varlıklardan ayrı olarak davranışlarıyla dünyaya girerken, düşünmesiyle ondan koptuğunu söyler. Yalnızca dünyaya karşı değil, kendine karşı da dışodaklıdır. Yani insan yaşamın onu taşıdığından daha fazla yaşama katlanmak zorundadır. İnsan yaşamı 'doğal yapaylık' yasası altında durmaktadır. Gehlen'e göre de insan çevreye içgüdüsel olarak uyum sağlamamıştır. Bu eksiği kültürel olarak gidermeye çabalar. Bunu 'çalışarak' yapar. Dışodaklılığından ve düşünselliğinden çalışarak kurtulmaya çalışır. İnsan içselleştikçe, yaşam da o kadar ağırlaşır. "*Sonunda bu içselliğin 'hiatus' [boşluk]acısını çeken insan, kendini kaçınılmaz olana bırakır ve uygarlığın, sırtından Dasein'ın yüklerini almasına izin verir-bu arada kendisini kaybettiği duygusuna*

kapılsa da. İnsan içine döndükçe dünyayı kaybeder, dünyaya çıktıkça kendini." (238) İnsan kendisiyle ve soydaşlarıyla sürekli ilişkiyi yolu uzatarak, kendinden vazçip yeniden bularak koruyabilir. İşte kurumlar oradadır. İnsanlarca üretilmiş biçimler… Böylece insanlar en azından, hayvanlar gibi kaba doğaca değil, kendi yaratımlarınca yakılmakta ve tüketilmektedirler (238). H. içinse her durumda yükten kurtulma, hemen bir kaçış, sapma, yozlaşma manevrası, yani *gayrısahihlik* kuşkusu taşır. Sahih kahraman (Atlas gibi) dünyanın yükünü taşımalı, üstelik dimdik yürüme ve yaşamını cesurca tasarlama gibi bir sanat yapıtı da oluşturmalıdır. Bu 'gayrisahihlik' kavramı (kendisi yadsısa bile) çağına bir eleştirisidir H.'nin. Kendi varolabilmesinden yana yaşamayan, herkesçe (Das Man) yaşanan bir Dasein'ın betimi gelir arkasından: "***Her biri diğeridir ve hiçbiri kendisidir."*** (H., 239) "***Gündelik Dasein'ın kim sorusunu yanıtlayan herkes, şimdiye değin bütün Dasein'ın kendi arasında kendini teslim ettiği hiç kimsedir."*** (H., 239) İlk başta "***Dasein herkestir ve çoğun da öyle kalır. Dünyayı bir başına keşfedip kendine yaklaştırdığında, kendi asıl varlığı kendine açımlandığında, işte o zaman 'dünyayın' bu keşfi ve Dasein'ın bu açımlaması, daima örtülerin ve karatmaların kaldırılması olarak, Dasein'ın kendini, kendine karşı kuşattığı sahteliklerin parçalanması olarak meydana gelir."*** (H., 240) *Sahteliğin* parçalandığı ve *sahih varlığın* kendine açımlandığı an, korku anı'dır. Dünya anlamlılığını yitirmiş, hiçliğin arka planı üzerinde çıplak bir 'öylelik' olarak görünür ve Dasein'ın kendisi yurtsuzluğunu, hiçbir nesnel anlamca korunmadığını ve yönlendirilmediğini deneyler. Yani sahih varlığa doğru geçiş, olumsallık şoku olarak, arkasında hiçbir şey olmadığının deneyimi olarak gerçekleşir. H. bunu 1929' da (Freiburg Dersi) daha iyi açıklar. *" Felsefe, ancak* hiçliğin karşımıza çıkmasına izin verme cesaretini *bulduğumuzda başlar. Çünkü hiçliğin gözünün içine baktığımızda sadece gerçek bir 'şey' değil, hiçlikten bir şey doğmasını sağlayabilen yaratıcı yaratıklar olduğumuzu ayrımsarız. Belirleyici olan, insanın kendini, hiçlikten çıkarak bir şeyin olduğu ve bir şeyden çıkarak hiçliğin olduğu yer olarak yaşayabilmesidir. Korku bizi bu dönüm noktasına sürükler. Bizi* mümkün *olmayla yüzleştirir, bu da bizim kendimizdir." (241) Sahihlik*se, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Kaçma, yolundan çekilme eğilimine karşı çıkar. *Ölümü öndeleme* bu noktada anlatıya katılır. Ölüm zamanın içinde değil, sonundadır. Başkalarının ölümü zamanın içinde bir olay olarak görülür. Uzamlaştırılmış zaman telkini altında bulunurum. Zamanın uzamı öyle geniştir ki başkalarının ölümüne rağmen hala onun içinde bir yere sahip olurum. "*Zamanın bu türden mekan imgeleri, gayrısahih zaman düşüncesinden kaynaklanır… Gayrısahih zaman imgeleri, zamanı mevcut bir şey olarak alır." (243) "Mevcut olan , mekansallaşmış olandır. İnsanın Dasein'ıysa vazgeçilmiş, katlanılmış, sonuna kadar yaşanmış zamandır. Mevcutluğun karşısında* geçmiş-olma *durur. Şeyler zamanın 'içinde'dir. Dasein ise kendi zamanına sahiptir, kendini* zamanlar*;ve bu, güvenlik ve sağlamlık gereksinimi için kabul edilemez olduğundan, yaşamın kendini şeyleştirmesine doğru bu kuvvetli eğilim vardır. Kişi şeyler gibi zamanın içinde dinlenmek ister. Teselli veren ölümsüzlük düşünceleri, direnen mekanın gücünü, geçip giden zamana karşı kullanır." (243)* H. Mekanın bu tekinsiz telkinine (direnişine) karşı düşünmeye başlar. Varlığın analamı zamandır-demek: Varlık mutlaka direnen bir şey değildir, gelip geçen bir şeydir, mevcut bir şey değil, tersine bir olaydır. "*Kendi ölümünü gerçekten düşünmeye cüret eden herkes kendisini varlığın bir olayı olarak keşfeder. Bu keşifse zaten Dasein'ın kendi kendine ulaşabileceği en yüksek kendine şeffaflık düzeyidir." (244)* Bu bir sahihlik edimidir. H.'nin felsefesi de bir sahihlik edimidir bu nedenle. Tam bu nokta Nietzsche gibi H.'yi de faşizmle ilintilendirir: 'kasıtlı yanlış anlama'-ZK. H. Kendi felsefesinden bir dizi komut, buyruk, yönlendirme bekleyenleri düşkırıklığına uğratmak 'ister'. Böyle bir

beklenti tutumu gayrısahih felsefe yapma biçiminin parçasıdır. Felsefe ahlaki bilgilendirme makamı değildir, sözde etik nesnelliklerin kaldırılması ve tasfiyesi çalışmasıdır. Bu çalışmadan geriye kalan gerçekten de bir hiçtir.

Safranski geldiği bu yerde H.'nin tek'den çok'a geçişini sorgular: *sahih birliktelik*. H.'nin Nazizmle ilişkisini doğru anlamak, kurmak istemektedir. Sonuçta, "*birlikte varolmak da, tıpkı kendi olmak gibi,* herkes içinde kaybolmuşluktan *çıkış yolunu bulmalıdır. Gayrısahihlikten kolektif olarak çıkmak ve yola koyulmak düşünülebilir mi?" (247)* [H., Nazizmin bir 'hakikat rejimi' olabileceğini düşündü-ZK] Onun özgürlük ontolojisine rağmen, Varlık ve Zaman'da kendini çoğulcu demokrasinin karşıtı olarak tanıtımıyla ilgili kuşku yoktur. Her ne kadar, tarihsel davranışın uzun vadeli olarak kurulmuş bütün projelerini reddetse de, andan yararlanmalı, fırsatı yakalamalıdır? Neden? Uzaklardaki tarihsel amaç için değil, eğer bir amaç varsa bu anın kendisidir. Dasein duygusunun arttırılması söz konusudur. Sahihlik yoğunluktır, başka bir şey değil. Daha onun için yoğunluk anları felsefededir. Ama bunları siyasette aramaya kalkması uzun sürmeyecektir.

Evrenselci, zamandan kopuk savlarından kurtarılmış felsefe (dönmüş felsefe), eğer varlığın anlamı zamansa zamandan güvenilir varlığa bir kaçış olamayacağını da keşfeder. Kaçış yolları kesilmiştir, felsefe artık yanıt vermez, kendini ihtimamlı bir sorgulama olarak kavrayabilir. "*Felsefe eylem halindeki ihtimam-göstermeklikten başka bir şey değildir, Heidegger'in deyişiyle* kendi kendini yemek*tir." (253)* Felsefe neye yarayabilir ki? H.'nin yanıtı: zamanı anlam olarak keşfederek, zamanın çarpan kalbi için – o ***an*** için duyuları keskinleştirebilir. Bu an bir pathos taşır. Basitçe 'verili' değildir, keşfedilmesi gerekir, çünkü zamanla olan bildik ilişkimiz anlıklığıvboş ve dengeli bir vesaire ile örter. Anlıklık bir mevcudiyet değildir. Dasein'ın bir becerisidir, sahihliğin bir erdemidir. "***An, kapalılığı-açmak-kararlılığı bakışından başka bir şey değildir, bir davranışın bütün durumu, kendini onun içinde açar ve açık tutar." (H., 254)*** Tabii bu an felsefesi H.'ye özgü değildir. Döneminin tiniyle yakından ilgili olarak Ernst Bloch (Yaşanan Anın Karanlığı), Carl Schmitt (Karar Anı), Ernst Jünger (Ani Dehşet), Paul Tillich (Kairos) kariyeri Kierkegaard'la başlayan *an*la ilgilidirler. Kierkegaard'da yaşamın içine dalan Tanrıyla yüzleşmeye cesaret etme anı 'bambaşka olan'la ilişki vadede. Zamanın başka bir deneyimi ya da bambaşka bir zamanın deneyimi... Buna karşılık Nietzsche'nin an'ı alışılmış olandan çıkma anlamına geliyordu. 'Büyük Çözülme' anında özgür tin gerçekleşir. Önemli olan, ***Metafiziğin Temel Kavramları***'nda (1929/1930) H.'in dediği gibi; insanın, ***"bütün sırları içinde taşıyan ve Dasein'a büyüklüğünü bahşeden, içindeki dehşet anına izin vermesidir." (258)***

Filozof kendini *insandaki bilinci betimlemekle* sınırlayamaz, insandaki Dasein'ı ortaya çıkarma sanatına egemen olmalıdır. Fundamental ontolojinin perspektifleri *aslında sadece insan Dasein'ının bir dönüşümü içinde ve buradan çıkarak* kendini gösterir. "*İçlerinde barınan Dasein'ın gizeminin kendini duyurabilmesi için, hakiki duyumsama –korku, can sıkıntısı, vicdan çağrısı- anlarının dinleyicilerde uyandırılması gerekir. Bunlarsa* okul baskısı ve çarpık bilimsellikten *bağımsız olarak kabul törenleri, alıştırmalar ve meditasyonlar şeklinde olacaktır." (260)* H.'nin yeni tarzı olay felsefesidir. Felsefe sonradan yorumlamaya çalışacağı zihin durumunu, büyüyle ortaya çıkarmalıdır. Örneğin Dasein'ı ilkönce dehşete düşürmeli, korkuyla doldurmalı, can sıkıntısına sürüklemelidir ki, sonra bu ruh hallerine sürükleyenin bir hiçlik olduğu keşfini sunabilsin. "***Korku hiçliği açığa çıkarır. Korku içinde 'süzülürüz'. Daha net olarak; korku, varolanı bütün olarak kaçırdığı için, boşlukta süzülmemize neden olur." (H., 262)*** Korku boşaltır ve bu boşluk daraltır, yürek büzüşür. Dış dünya şeyleşir, cansızlık içinde katılaşır ve içteki benlik eylem

merkezini yitirir, kişisel olmaktan çıkar. Korku dışarıdan bakıldığında şeyleşme, içeriden balkıdığındaysa kişisellikten çıkmadır: "***İnsan hiçin ikamesidir." (H., 263)*** ***"****Yani Dasein'ın aşkınlığı -hiçliktir."(263) "Korkunun içinden geçerek insan yeniden dünyaya gelebilir." (263)* Bu durumda Dasein'ın temel metafiziksel olayı şudur: Dasein'ın hiçliğin içine doğru aşabilmesi sayesinde, varolanın tamamını, hiçliğin gece karanlığından varlığın aydınlığına çıkan bir şey olarak tecrübe edebilir de.

Yukarıda içeriği özetlenen konuşmayı 1929'da derste yapmıştır H. (***Metafizik Nedir?***). Hiçliğin imgesel yankılanması Elisabet Blochmann'a yazdığı bir mektupla yeni bir boyut kazanır: kötülük. "**Gecenin ve kötülüğün karşısında- tam *yaşamamız gerek.***" (H., 266) Hristiyan-Gnostik metafiziğin bir yansıması hissedilmektedir. Sorun uçurum ve kötülükten korunduğunu sanan kültürümüzün yavan tek boyutluluğudur.

1929 başlarında H., Ernst Cassirer'le Davos'ta komuoyu önünde buluşur. Bu söyleşi çok yankılanır. Dünya gözlerini oraya dikmiştir. Cassirer Cumhuriyetçi anayasa fikrinin Alman düşünce tarihine yabancı olmadığını ileri sürmüştür. H.'e göre, "***insandaki özgürlüğün tek uygun kaynağı, özgürlüğün insanda kendini özgürleştirmesidir***." (H., 274) Çatışmanın doruğunda H., şöyle sorar: "***Korkudan özgürleştirmek nereye kadar felsefenin görevidir? Yoksa felsefenin ödevi, insanı tam kökünden korkuya teslim etmek değil midir?"*** (H., 274) Felsefe insani önce dehşete düşürmeli ve o barınaksızlığına geri dönmeye zorlamalıdır. Buradan da insan sürekli yeniden kültüre kaçmaya yanaşacaktır.

1929 Kant dersinde H., felsefe yapmanın gerçek ve tek sonu, onun –ölüm sayesinde- rastlantısal olarak kesilmesidir, felsefe de ölür, demişti. Felsefe "***bütün sakinleşmenin ve güven bulmanın tersidir. O, tek başına, Dasein'ı fantezi olmaksızın kavramak için insanın kapıldığı girdaptır."*** (H., 279) Dinleyicilerini şu soruyu sorma noktasına itekler: "***Sonunda halimiz, derin bir can sıkıntısının, Dasein'ın uçurumlarında suskun bir sis gibi oraya buraya sürüklenmesi midir?"*** (H., 281) Yanıt açıktır: Dünyadan atılmadan, yitmeden ve terk edilmeden felsefe yapmak (şair olmak mı demeliydi-ZK) mümkün değildir. H., felsefenin, can sıkıntısının hiçliğinden doğumunu gözler önüne sermek ister. (282) Zamanı biz zamanlarız ve can sıkıntısıyla felç olduğumuzda onu zamanlamayı bırakmışız demektir. Ama bu bırakma asla tam değildir. Bazı anlarda kesilen ve duran zamanlama süreci, ta kendisi olduğumuz zaman akışıyla ilişkili kalır –ama duraklama, buyruk altında olma ve felç halinde. Yoksunluk her yanda vardır, bunlara karşı partiler, programlar, önlemler öne sürülür. Ama bu yoksunluklara karşı çırpınan meşru müdafaa, "***bütünün içinde belli bir yoksunluğun yüzeye çıkmasına izin vermemektedir."*** (H., 286) Dasein'ın kendisi numenimsidir, gizemli bir şekilde dehşet verendir. Dehşet orada hiçbir şey olmaması değil, bir şeyler olması karşısında, dramatik olarak artan şaşkınlıktır, o dehşetli bilmece, çıplak öyleliği içinde varolandır.

Şeyler ve varlıklar önümüze çıkar. Ama biz de kendimizi onların yerine koyabilir miyiz? Onların varolma biçimlerini paylaşabilir miyiz? Kendilerini bize sunarlar mı, biz kendimizi onlara sunar mıyız? Biz onlara, içine battıkları ve bizim için 'orada' olan bir dünya sunarız. Ve bu noktada onlara, kendilerinin sahip olmadığı bu 'orada'yı veririz. Bizse onlardan, bu oldukları şeyin içindeki huzurlarının ve bırakılmışlıklarının büyüsünü alırız. Bu açıdan bakıldığında, kendimizde bir varlık eksikliği duyumsayabiliriz. Hayvan dünyaya karşı belli bir açıklığa sahiptir, ama dünya ona dünya olarak *açık* olamaz. Bu ancak insanda olabilir. İnsan ile dünyası arasında bir oyun sahası açılır. Böylelikle dünyaya bağlılık, insan dünyayla, kendisiyle ve dünyada bulunan bir şey olarak kendisiyle ilişki kurabilecek kadar gevşer. İnsan farklı olmakla kalmaz, kendisini farklılaştırabilir de, hatta şeyler arasında farkı da görebilir. Bu oyun sahasına H. *özgürlük* adını verir. Dünyada bulunan varolanlar özgürlük perspektifi

içinde başka bir gerçeklik niteliği kazanır. "*Olanakları olan bir yaratık, gerçekliği olanakların gerçekleştirilmesi olarak görmekten başka bir şey yapamaz. İnsanın önünde açılan, gerçek olana bir kontur, keskinlik, netlik verir. Karşılaştırılabilirliğin, türeyişin ve tarihin ve böylelikle zamanın ufku önünde durur." (292) "Doğa insanın içinde gözlerin açar… İnsan olmasa varlık dilsiz olurdu: mevcut-olurdu, ama 'orada' olmazdı. Doğa insanda kendine görünürlüğe doğru açılır." (293)*

1930'lu yıllar 'liberalizm karşıtlığı'nın Almanya'da doruğa çıktığı yıllardır. Nikolay Berdyaev, Max Scheeler, Thomas Mann, Helmut Plessner (***Güç ve İnsan Doğası***, 1931) bu çizgide düşüncelerini geliştirirler. Plessner'e göre, insan anlaşılmazdır, çünkü içyüzü önündedir. İnsanın ne olduğu her zaman, -ancak o anki kararında ortaya çıkar. İnsanın belirlenimi, öz belirlenimdir. İnsan olmaya karar vereceği şeydir. Bir belirsizlik durumundan yola çıkarak kendini tasarlar. Lafı H.'e getiren Plessner, onun fundamentalist ontolojisinin, insan Dasein'ının çok fazla yansız tanımını içerdiğini söyler. (299) 1930 Eylül seçim başarısından sonra SA'lar yürüyüşe geçerler. ***Varlık ve Zaman***'da millet ve kaderden bahsedilmektedir ama düşünce henüz, neyin zamanının geldiğini, tarihsel anın somut olarak ne gerektirdiğini çıkarmaya uğraşmamaktadır. Tarihsel-siyasal bir açılım talep edilmektedir, ama bu gerçekleştirmeden uzaktır daha. H. Berlin'den çağrı almıştır.

1931/32 Kış yarıyılı dersi ***Platon*** üzerinedir. Daha 1930'da felsefenin *çağına gücü yetmesi* gerektiği talebini dillendirmişti H. Ama antik felsefeye dönmüş görünmektedir. Geçmiş içinde kaybolmaktadır. Çelişkili bir ruh hali içindedir. "*Platon'da bulduğu, kendine ait olanı bulandıracak kadar şiddetli olan şey nedir? Bilgili bir önder niteliğini kazandıracak kavrayış hangisidir?" (312)*

H. için varlığın anlamı zamandır, geçip gitmek ve olup bitmektir. Kalıcılığa dair bir varlık ideali yoktur bu nedenle ve düşünmenin ödevi, insanı, zamanın geçip gitmesine duyarlı hale getirmektir. Düşünme gündelik şeyleştirme eğiliminin ilişkileri ve durumları sahte bir zamansızlık içinde katılaştırdığı her yerde zaman ufkunu açar. Düşünme *akışkanlaştırmalıdır*; olanı hepsinden önce de Dasein'ın kendisini zamanın akışına bırakmalıdır; düşünme ebedi idealaların metafiziksel öte dünyasını çözer. *Soruların girdabında* hiçbir şey kalıcı olmamalıdır. (314) Mutlak hakikat yoktur, insanın kendiyle ve dünyayla ilişkisinde gerçekleşen bir hakikat olayı vardır. İnsan bağımsız varolan bir hakikatı keşfetmez, farklı dönemlerde daima farklı bir yorumlama ufku tasarlar, gerçek olan bunun içinde belirli bir anlam kazanır. Bu kavramı 1930'da verdiği ***Hakikatın Özü*** dersinde açmıştı H. Artık hakikate yaklaşmanın hiç bitmeyen öyküsü yoktur, ruhun idealar cennetine yükselmesi de yoktur, sadece bir hakikat olayı, yani varlık taslaklarının bir tarihi vardır. Ama bu, kültür dönemlerinin ve uygarlık türlerinin kılavuz değerler dizisinin tarihiyle özdeştir. (316) Ona göre, bütün uygarlığımız, belli bir varlık taslağının ifadesidir, bizler de en masum devinilerimizde bile onun bölgesinde hareket ederiz. "*Bilgilerimiz teknik becerilere yönlendirmeleri sayesinde 'daha doğru' olmaz; doğa onu nasıl sorguladığımıza bağlı olarak farklı yanıtlar verir. Saldırımız karşısında her seferinde farklı bir yönünün* mahremiyetini kaldırır*. Biz kendimiz de doğaya ait olduğumuzdan, saldırı türümüz tarafından kendimiz de dönüştürülürüz. Biz de kendimizi ortaya çıkarır ve özümüzün farklı yönlerinin etkili olmasını sağlarız." (317)* Eğer hakikatın mutlak bir ölçütü yoksa, tersine yalnızca bir hakikat olayı varsa, H. bu hakikat olayının yargılanması için bunun da ötesine geçen bir ölçüt bulmak zorundaydı: başarma ölçütü. Özgürleşme eylemi, varolanın daha fazla varolmasını sağlayan bir tutum ve yaklaşım değişimine işaret eder. Gölgeler mağarasından kendini özgürleştiren kişi, asıl şimdi gerçek dünyaya gelir? Yani sahihlik perspektifinden görülen dünyaya: "*Sadece evsizliğe kararlı olanların, gerçekten özgür olanların dayanabileceği tehlikeli*

bir yer…" (319) Kişi mağaraya döner, özgürleşen özgürleştirene dönüşür. Özgürleştiren kişi artık bir zorba olmalıdır. Zincire vurulmuşlar özgürleşmeye direneceklerdir çünkü. Filozofun işlevi de budur. "***Özgür olmak, özgürleştiren olmak tarih içinde rol almak demektir."*** (H., 320) O büyük tarihi anı beklemekten geriye bir şey kalmamıştır artık. H. bu noktada kendi seçimini Platon örneği üzerinden haklılaştırmış mı oluyor? Safranski bu soruyu sormadan edemiyor. Etiği dışlanmış Platon'da gerçekten aradığı neydi H.'in. "*Yükseklik sarhoşluğu ile cesaretsizlik arasında savrularak kendi rolünü bulmak üzeredir: tarihsel-siyasi ve aynı zamanda felsefi bir Epphaneia'nın müjdecisi olmak ister. Felsefeye layık bir çağ gelecektir. Ve bir şekilde H. partiye katılacaktır. İç oğlanı olarak veya şövalye olarak. Uyanık olmak ve siyasetin felsefi, felsefenin de siyasi olabileceği ve olması gereken anı kaçırmamak gerek."* (324)

H.'nin Nazi sistemiyle ilişkisi karmaşıktır, ama sorunsuz da değildir. Önemli görevler üstlenmiş (üniversitede) ama tam güven kazanamamıştır, üstelik bu güvensizlik çift yanlı çalışmıştır. Savaştan sonra da kendini sıkça savunmak zorunda kalmıştır.

1933 yılında H.'in ***Rektörlük Konuşması*** önemli tarihsel bir metin niteliğindedir. Üniversitede Reich önderliğine soyunmuştu. Öğrencilere yaptığı bir konuşmada, yeni gerçekliğin fethi sürecini, bir sanat yapıtının ortaya çıkarılması gibi tanımlar. Savaşan kişi, Dasein'ın zenginliğini içine alır ve devleti içindeki milletin hakikatinin ortağı olur.

Sahihlik ve gayrısahihlik ayrımı, *biz* düzleminde de vardır. Gayrısahih 'biz' *herkes*tir, sahih 'biz' ise bir adam gibi kendi yolunu çizen millettir. Öyleyse bir milletin bütünü büyük bir insandır. Varlık ve Zaman'daki sahihliğin pathosu yalnızlıktı. Ama millet Dasein'ın kolektif tekili haline gelirse, bu yalnızlık milletin uğursuz birliği içinde kaybolmuştur. Ama H. bu varoluşsal pathostan vazgeçmek istemediğinden, bütün bir milletin kararlı bir yalnızlık içinde sergilenebileceği bir sahne seçer. Alman milleti diğer milletlerin ortasında yalnızdır. Millet, devrimiyle *bütün olarak varolanın* belirsizliğine çıkma cesareti göstermiştir. Rektörlük konuşmasında da belirtmişti H. bunu: "*Millet, Zerdüşt'ün boş gökyüzünün altına çıkmış; oluşumlar, müritlikler, birlikler halinde düzenlenmiş bir cemiyettir. Alman milleti metafiziksel bir millettir." (380)* H. için önemli olan Batılı universitas'ın savunusu değildi; o, devrimi (Nazi rejimini) aydınların tutuculuğuna ve üniversitenin sadece ekonomik ve teknik faydasıyla ilgilenen burjuvaların reel politik'ine karşı savunuyordu.

Yunan felsefesinin atılımının kökensel iktidarının yenilenmesi olarak devrim…

Diğer yerse, taşra… Todtnauberg. Karaormanların yükseklerinde yaşamı deneyler. ***Çünkü büyük olan her şey fırtınada ayakta durur!***

23 Nisan 1934'de rektörlükten çekilir. Ama felsefenin *bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri* sağlama hedefini korumaktadır. Hölderlin'den esinli H., devrimci gerçekliğin, kendini onun girdabına bırakmaya veya onunla güvenlik mesafesini korumaya karar vermeyi gerektirdiğini düşünür. Hölderlin'e göre de şair, bütün bu canlı, ama batmış olan dünyayı, yeniden dile getirmelidir. Sadece batmış olanları anımsatabildiği ölçüde, Hölderlin 'zor zamanların' şairidir. Çağın kırıldığı yerde, Hölderlin hem geç kalmış, hem de erken gelmiş biri olarak yitenin acısın çekmek ve gelecektekinin şiddetine katlanmak zorunda kaldığı için büyüktür H. için.

Felsefenin iktidarı ele geçirme denemesi başarısızdır ve H. tekrar felsefenin yalnızlığına dönecektir. Çıkardığı ders: *hakikatin hazırlanması*nın bir gecede olamayacağı… Nasyonal sosyalizm ihanete uğramış bir devrim sistemidir, milli bir cemaatin zemini üzerinde varlık (Seyn) tezahür edememiştir.

H. için yeniçağ makine tekniği, araçlaşmış bilim, kültür işletmesi ve Tanrıdan arındırma demektir. Ama asıl bunların temelinde yatan metafiziksel bir temel tutum,

varolan (das Seiende) hakkında bütün yaşam alanlarını ve etkinliklerini olduğu gibi belirleyen belli bir görüş yatmaktadır. Bu temel tutum insanın bir 'özne'ye dönüşmesiyle tamamlanır ve özne için artık dünya 'tasarruf'tur. İnsan ayağa kalkar, artık dünyanın içine bırakılmış görmaz kendini- tersine bu dünya onun karşısına geçer ve *bir dünya imgesi*nde sabitlenir. İnsan, olduğu gibi varolanın odak noktası haline gelir. Tekniğin dünyasından büyülenmekten söz etmektedir. Yeniçağ tarihi bu tutsaklıkla hareket eder. Bir çıkış var mıdır? (419) Adorno'nun felaket bağlamı dediği, H.'in *hesaplama* Amerikancılığı, *planlama* komünizmi, *ıslah* nasyonal sosyalizmi olarak sıraladıklarından. H.'nin verdiği yanıt: "***Biz, cemaat içinde, kişilik ve millet, bunlar yeniçağda özne olmanın en az çürümüş biçimleridir."*** (H., 420) Öyle bir perspektif açılmalı ki; "***her şey, her ağaç, her dağ, her ev, her kuş sesi, ilgisizliğini ve sıradanlığını yitirmeli",*** orada. (H., 421) Bunun sanatla ilişkisini 1935'de verdiği ***Sanat Eserinin Kökeni***'nde açıklar. Teknik-bilimsel nesneleştirme doğanın içine sızmak, işleyişinin gizemini ondan koparmak ister. Ama bu yolda onun ne olduğunu asla anlayamayız. Sanatın da yaptığı bizden kaçan 'doğa'yı ve gizemini açmaktır. Ama sanat başka hiçbir tasavvurun ulaşamadığı bir şey üretir, yeryüzünün *açımlanamazlığını* görünür hale getirir. Tam da yeryüzünün *kendini kapayan* yönünün, kendini gösterebildiği bir mekan açar. Bir gizemi, ona dokunmadan açığa çıkarır. "*Sanat sadece bir dünya göstermekle kalmaz, dünya karşısında duyulan hayreti, yılgıyı, heyecanı, umursamazlığı da biçimlendirir… Genel olarak* dünyadan *kaçışa ve* dünyanın çürümesine *bir süreliğine direnebilen bir dünya kurar." (422*) H. için sanat *hakikatın iş başına geçirilmesi*dir. "***Hakikatın iş başına geçirilmesi, tekinsiz olanı açılmaya zorlarken, tekin olanı ya da tekin olduğu sanılan şeyi de yıkılmaya zorlar. Eserin içinde kendini açan hakikat şimdiye kadar olanlardan kanıtlanamaz ve üretilemez. Şimdiye kadar olan, kayıtsız şartsız gerçekliğiyle, eser tarafından çürütülür."*** (H., 423) İdeaizm eleştirisinde Nietzsche'yi izleyen H., 'toprağa sadık kalma' öğretisinde de ona bağlıdır. Ama Nietzsche'nin güç istenci bu öğretiyle çelişmektedir ve H. bunu eleştirir. Toprağa sadık kalmak varolana karışmışlıktan ötürü varlığı unutmamak demektir. Güç istenciyle varlık bir değerleme kalıbı içine yerleşerek yok olur gider, öyle ki artık insanın gözünde hep bir 'değer'i vardır.

Varlığın deneyiminde insan kendini bir oyun sahası olarak keşfeder. Varolanın içinde (im Seienden) tutsak alınmış veya tuzağa düşürülmüş değildir. Şeylerin ortasında 'oynar'. Varlık sorunu, nihayetinde bir *özgürlük* sorunudur. Varlık insanın tutunabileceği bir şey değildir. Sabitlemeci bakış biçimlerine karşı doğrudan ortadan kaldırandır. "*Varlık sorusu dünyanın bir dünya imgesi olmasını engellemelidir. Heidegger bu 'varlık'ın kendisinin bir dünya imgesi haline gelebileceğini fark ettiğinde 'y' ile yazmış [seyn], bazen de 'Sein' yazıp üstünü çizerek bu işten sıyrılmaya bakmıştır." (431)* H. ie Nietzsche arasındaki canalıcı zıtlığın kaynağı da, Nietzsche'nin güç istencinin dinamiği içinde zamanı düşünmesi ve aynının ebedi dönüşü öğretisinde onu tekrar varlık olarak yuvarlamasıdır. H. ise varlığın anlamı zamandır düşüncesine sonuna değin dayanmaya çalışır. "*Nietzsche zamanı bir varlık yapar, Heidegger ise varlığı zaman yapar."* (432)

Felsefe Yazıları, 1936-1938 yılları çalışmalarıdır. Tanrı bu yazılarda başroldedir. Varlığı Hiçlikten yarattığı söylenen tanrının kendi H.'e göre Hiçlikten yaratılmıştır ve onu meydana getiren esrik düşüncedir. Bu minval üzre kavram çılgınlığı ve papaz duasını andırır metinler bir başka boyuta işaret etmektedir. Tözümsü bir tanrı kavramından kaçan H., bizi titreten bir olay anlamında *Tanrılanmak*tan söz eder. Tanrılandığımızda yalnızca titremekle kalmaz, dehşete kapılır, çekinir, uysallaşır, coşar, utanırız da. "***Öz düşünme, temel ruh hallerinin bu***

madeninden, özüt olarak düşüncelerini ve tezlerini çıkarır. Temel ruh hali eksikse, bütün bunlar kavramlardan ve laf salatalarından zorla elde edilen takırdamalardır." (H., 436) Bu yazılarda, açıkça, *söyleyiş, söylenenin karşısında değildir, varlığın özü olarak (seyn) bunun kendisidir*, der. Hegel'de dünyanın tini konuşurken, H.'de *varlık* (seyn) konuşmaktadır. Yine gizemli bir biçimde, burada, Vaftizci Yahya gibi gelmekte olan bir Tanrı'ya işaret eder ve kendini gelip geçici olarak niteler. Alt başlık Olay Hakkında'dır. Aslında iki olay sözkonusu. Yeniçağ Olayı, dünya imgesi, teknik, organizasyon, *boş marifetlilik*, kısacası, *tamamlanmış anlamsızlık çağı*. Bu kökü Platon'a çıkan, varlığı unutmuşluğun felaket bağlamıdır. Yeniçağın Sonu, Dönüş Olayı ise, H.'in varlık düşüncesinde hazırlanır. İlki H.'in **hakkında**, ikincisi ise **içinden** konuştuğu olaydır. Dönüş, tek kişiliktir (Heidegger Olayı). Bu nedenle, olayla başlayan ve yalnızlıkla biten bir ses yinelemesi zinciriyle bir deneme yapar: "***Olay daima bir oluş, karar, karşılaşma, görevden alma, mahrumiyet, basitlik, tekillik, yalnızlık olarak olayı ima eder."*** (438) *Dağlar arasında bir dağ kurmaya çalışan* H., düzlüktekilerin felsefenin yüceliğinden yön kestirmeleri için en önemli şeyleri ayağa kaldırmaya uğraşırken, iktidar sarhoşluğunun etkilerini hala taşıdığı düşünülebilir. Eskiden taşlaşmış düşünce yapılarını akışkanlaştıran H., şimdi onları yükseklere taşır ve '*kendi felsefesini de varlığın (seyn) dağlarına gönderir*.' (442)

1936'larda H., gözetim altındadır. Gerçi hala, '*Führer bunları bir bilseydi!*', demeden duramaz. "***Dünyanın şimdiki saati, tarih yazan Batılı milletlere, çok daha büyük bir görev vermiştir: batının kurtarılması."*** (H., 457) Asya Tipi ona göre Batı Modernitesidir. Yunanistan adasını kuşatmış düşünce dizgesi (Kartezyen). Belki Fransız-Alman işbirliği bu barbarlığa bir son verebilir. (Varlık düşüncesi okulu başlığı altında bir büyük buluşma). Fransız tininin Hegel, Schelling, Hölderlin gereksinimi vardır. H.'e yanıt Fransız Kantçı Benda'dan gelir (Aydınlanma İhaneti, 1927): "***İnsan ne diline, ne milletine aittir; o sadece kendine aittir, çünkü o özgür, yani ahlaki bir varlıktır."*** (459) Ona göre insan tininin evrensel vatanında sürüp, milletlerin kavga nesnesine dönüştürenlerin, kendilerini birden 'kültürler savaşı' çığırtkanlığı yapanlar arasında bulması kaçınılmazdır.

1940'larda Fransa işgal edilmişken H., 1935'de Amerika ve Rusya için kaygısını Almanya için hissetmeye başlar: *Dizginden boşalmış tekniğin ümitsiz çılgınlığı*. Safranski, H.'in bundan duyduğu sessiz tatminin tınısından söz eder. İroni şu: "*Böyle çelikten bir iradeyle varlığını unutulmuşlukta kimse bizi geçemez." (461)*

27 kasım 1944 gecesi İngiliz-Amerikan bombardıman uçakları Freiburg kentini yerle bir eder. Fransız Askeri Yönetimi altında H.'in kaderi çizilecektir. H. hiç suçluluk duymamaktadır. Ona göre nasyonal sosyalist devrim metafizik bir devrimdi ve böyle olduğuna inandığı kısa bir süre için bağlı kalmıştır. Devrim kendisine ihanet ettiğinde de geri çekilmiştir. Burada Jaspers'den istenen (ki H.de talep edenler arasındadır) rapor ilginçtir: Nasyonal sosyalizme dışarıdan katkılarını değerlendirmekle oyalanmaz, daha çok onun düşünce biçiminin, Almanya'daki zorunlu siyası-ahlaki yeniden inşa süreci için zararlı olduğu yargısını öne çıkarır.

Kojeve, Sartre, H.'i sürdürürler. Sartre, ***Varlık ve Zaman***'ın fenomenolojik Dasein çözümlemesini ustaca geliştirir. Ama terminoloji konusunda H. ile Sartre arasında soınradan ağır tartışmalar olacaktır. Sartre varoluş terimini geleneksel Kartezyen anlamda kullanır. Bir şeyin salt düşünülen belirlenimlerine karşıt olarak, onun ampirik mevcudiyeti anlamında… Yani H.'in mevcutluğu anlamında. Bu çerçevede, insan mevcudiyetinden bir şeyler yapmalı, kendini tasarlamalıdır. 1946'da, varoluş özden önce gelir, diyecektir (***Varoluşçuluk Bir hümanizm Midir?***) H.'in varlık ve Zaman'daki varoluş kavramı ise mevcudiyeti, gerçekliği ifade etmez,

varolmanın geçişli anlamını, yani kendiyle ilişkide bulunmayı ifade eder; insanın basitçe yaşamadığını, yaşamını yönetmesi gerektiğini betimler. Bunu Sartre 'kendi-için' terimiyle karşılamıştır. Sartre'ın felsefesi insana onurunu geri vermek ister. Bunu tüm katı varlığın içinde çözüldüğü bir öğe olarak insanın özgürlüğünü keşfederek yapmak ister.

Düşündüğümüzde aslında ne yapıyoruzdur?

Hümanizm Hakkında Mektup (1946) Sartre eleştirisi sayılabilir. Düşünmeyi düşünen H. sıkıntılı dönemler geçirmektedir. Ama öyle kendi kendine işkence edecek biri değildir. Dağdaki bilge rolüyle yetinebilir. Fransız gazeteci ona, hümanizm sözcüğüne ne biçimde bir anlam kazandırılabilir, diye sorduğunda memnun olmuştur. Sartre'la hesaplaşmak istemektedir. İnsan aşkınlığının hümanizmin özünü oluşturduğunu öne süren Sartre'a karşı, Gabriel Marcel bu aşkınlığın boş kaldığını ileri sürer. Aşkınlık, insanların sırtından birbirleri için her şey olma yükünü alan ilişkidir. (Sorumluluktan kaçmadır). Eğer Sartre haklı olsaydı (insan benliğinin evreninden başka evren yoktur) o zaman dünya bir cehennem olurdu. Heidegger şimdi hümanizmin neden çözüm olduğunu sandığı sorunun ta kendisi olduğunu, neden düşünmenin hümanizmin ötesine geçmesi gerektiğini vb. gösterecektir. Öyleyse düşünme nedir? Düşünmek dolayımlaştırmak, uzaklaşmak olmasın. Dolaylılıklarda yerleşik düşünme, dolaysızlığın yakınına gelmelidir. Bu yakınlığa doğru geri düşünmek- mümkün müdür bu? H. bunu şöyle yanıtlar: Düşünme ancak kendi meselesinde *parçalanırsa* bu meselenin peşindedir. Başarısız düşünme bir yandan şanstır, böylelikle insan doğru yolda olduğunu görür. Ama bu yol nereye çıkmaktadır? Yakınlığa. Peki bu "*temel ve birincil içinde-varolma anlamına geldiğini bildiğimiz yakınlıkta ne arar (düşünme)".* Bu yer, bilim onu atladığı için mi böylesine cazip? H. şimdi de bilimle mi yarışmaktadır?

Süreç nasıl çalışır? Varoluş, en iyi olasılıkla kapalılığı-açma-kararlılığına kadar ulaşır. Ek-sistenz ise çok çeşitli türden esrime yaşantılarına açık olma anlamına gelir. Yani ilk hamlede H.(***Varlık ve Zaman***), Dasein'da, varoluşunu gerçekleştirmek isteyen varlıkta takılı kalmıştır; ikinci hamlede -*dönmüş* yaklaşım- Dasein'ın hitap ettiği, talep ettiği varlığın 'ötesine' geçmek ister. Bu bir dizi yorum değişikliği getirir, tetikler. Aktivist ilişki olanakları pasifize olur (kendi haline bırakan, kabullenen davranış biçimleri). "*Dasein'ın* fırlatılmışlığı *onun* kaderi *haline gelir, insanın kendi ihtiyaçlarıyla* ilgilenmesi*, ona yüklenen ve emanet edilen şeylerin* korunması *haline gelir. Dünyaya* düşkünlük*, ona* yığılışma *haline gelir.Ve tasarımlarda varlığın kendisi, kendini bunların arasına fırlatır." (513)* Düşünme içsel bir davranıştır, düşünmenin meselesi budur, "*Dasein'ın içinde açılan başka bir durumdur*." "*Düşünmenin bu türü - ne yapar? **Varlığı – varolmaya bırakır**."* (H., 514) Hümanizmle ilgisine gelince, hümanizmi, insanın insanlığını yeterince yükseğe çıkarmadığı için eleştirir H. Peki ne kadar yükseğe çıkarılmalı insanın insanlığı? Bir zamanlar Tanrıdan bahsedildiği yere kadar. Sartre'ın hümanizmi insana insanlığını yeniden buldurma peşindedir, ama H. için 'varlık' ne Tanrı'dır ne de dünyanın temelidir. H.'in Tanrısı *kayran*dadır. Aslında bu bir anlamda Schelling'tir, ona dönüştür.: Doğanın insanın içinde gözlerini açıp varolduğunu fark etmesi. "***İnsan olmasa varlık dilsiz olurdu, gerçi orada olurdu, ama hakiki olmazdı***." (515)

Savaş bitmiştir. Hannah Arendt Amerika'dadır ve H. ile karşılaşması, yüzleşmesi kaçınılmazdır. H. karşısında kararsızlığı hala sürmektedir. Bu dönem birçok romanın da konusu olmuştur belki. İki yıl sonra 19 Mayıs 1952'de H.'i yeniden ziyarete gelir. Artık H., karısı Elfie ve Arendt arasındaki üçlü birliğin zoraki güzelliği tükenmiştir.

Arendt, H.'in varolandan daha varolana yükselişini eleştirir, yoktur böyle bir şey. "*Sadece ortak bir dünyaya yönelik perspektifler ve bu çeşitlilikle başa çıkabilmek için farklı yetenekler vardır." (530)* H.'in kamuda lafazanlık diye küçümseyişini, '*insanlar sürekli dünya hakkında konuşmazsa, dünyayın insanlık dışı kalacağı*' biçiminde yanıtlamıştır. Ayrıca H.'in tersine Arendt hakikati insanlarla şeylerin arasında değil insanlarla insanlar arasında aramaktadır. Orada gizlenmemişlik olarak belirir hakikat sadece (Sosyal olanın arenasında). Onun dünyası, sahne benzeri, toplumsal, açan mekanı ima eder. Dünya insanlar arasında açılır. Çalışmak kavramına özel bir anlam yükleyerek üretmek kavramından ayırır, Marksizme eleştiri yöneltir. Çalışmak biyolojik yaşamı yeniden üretirken, insanlar üretme eylemi içinde 'doğrudan tüketilemeyen nesneler' yaparlar. Ama hepsinden daha zengin davranmak eyleminde insan özgürlüğü kendini ortaya koyar ve ifade eder. Davranmak dünyanın tiyatrosunu oluşturur. "*İnsanlar sadece özgür oldukları için davranışlarda bulunurlar.*" (533)

Ve Jaspers H.'in hakkını verir (yine de): "***Felsefe fakiri bu dünyada eşsiz bir kişiliktir***." (542)

Adorno için, insanlar yabancılaşmışlar ve yabancılaşmalarının bilincini yitirmişlerdir (çifte yabancılaşma). Gehlen için uygarlık zaten yaşanabilirlik durumundaki faciadan başka şey değildir. H. için ise *çatı* insanın gücünün yetmediği bir *kader*dir. Teknik bir dünyanın temel sorunları teknik olarak çözülemez.

60'lı yılların ortalarından başlayarak 'sahihlik jargonu' ömrü çoktan tükenmiş bir dönemin ruhuyla hesaplaşır. Toplantı evleri yerini çok amaçlı salonlara bırakmış, yaya bölgeleri kentleri fethetmiş, mimaride sığınak ve hapishaneler zafer ilan etmişlerdir. Felsefede olduğu gibi seks dükkanlarında da çıplak gerçeğin cazibesi bulgulanır. Maske düşürme, ardını sorgulama, tartışmalar dünyasına egemen olma çok fazla sürmez. Adorno H.'i sertçe eleştirisini sürdürür. Fundamental ontolojisinin içindeki faşizmin izin sürmektir derdi.

Der Spiegel'de yaptığı röportaj yankılanır. Nazi dönemini kendisi açısından olduğundan zararsız gösterse de, öte yandan 'ak pak demokrat' rolünü oynamaya da hazır değildir (Teknik tartışması). "*O felsefe olarak kendisi hakkında susmuştur: kendisi hakkında, filozofun iktidarın cazibesine kapılması hakkında susmuştur." (585)*

H. karşısında dengesini yitiren Paul Celan, "*Heidegger'den ne beklemişti*?" (590)

H. bir dünya imgesi ya da bir ahlak felsefesi anlamında yapıcı bir felsefe yaratmamıştır. Onun bir 'sonucu' yoktur. Tutkusu yanıtlamak değil, sormaktı. Ömrü boyunca sorduğu bir soru ufuk açıcı olmuştur: varlık (Sein) sorusu. Kendiliğinden anlaşılan şeylere birdenbire orada'lığın (Da) mucizesinin verildiği, insanın kendisini bir yer olarak yaşadığı, varolanların orta yerinde bir uçurumun (kayran) bulunduğu, onu açık tutmak, oraya dalmak ve oradan çıkmaktan başka bir şeyin söz konusu olmadığıdır bu sorunu karşılığı… "*Varlık sorusunda sevinçle haykırmaya hazır olmak saklıdır."* (595) Şişedeki kazın çıkışıyla ilgili Zen öyküsü elbette yeterince açıklayıcıdır: 'Buradayım Usta!'. 'Gördün mü, kaz çıktı!'.

Varlığın anlamı hakkında da bir Zen sözü vardır:

"*İnsan Zen'le uğraşmadan önce, dağları dağ, ırmakları ırmak olarak görür. Fakat Zen'in hakikatini biraz içten görmeye başardığında, dağların artık dağ olmadığını, ırmakların da artık ırmak olmadığını görür. Ama aydınlandığında dağların tekrar dağ, ırmakların da tekrar ırmak olduğunu görür." (596)*

Yaşam, uçurumlar üzerinde köprüler kuran, geçerken tutunabilen varlıklar olduğumuzu gösterme denemesidir. "*Böylece Dasein, kendisine tepeden bakan ve kendini köprünün bir ucundan diğerine gönderen bir varlıktır. Burada önemli olan*

nokta, köprünün ancak üzerinde yürüdüğümüz sırada ayaklarımızın altında büyümesidir." (598)

26 Mayıs 1976'da Messkirch'de sabaha karşı öldü. Kilise töreniyle gömüldü. Bunun yanıtını daha önce vermişti: "***İnsan tarihsel olarak düşünmelidir. Ve çok dua edilen yerlerde, tanrısallık insana bambaşka bir biçimde yakındır."*** (H., 600)

(2009)

RUSSELL JACOBY (1945, ABD**)**

Jacoby, Russell; Yenilginin Diyalektiği (Dialectic of defeat, 1981**),**
Çev. Özür/ Ali Osman Yakupoğlu,
Doruk Yayınları, Birinci basım, 1999, İstanbul, 267 s.

Marksizm'in iki çizgide geliştiğini, *Hegel çizgisi*ne rağmen *Doğu çizgisi*nin iktidar olduğunu ve yenilgide bunun rolünü irdeleyen Jacoby, yeterince kandırıcı mı? Başarı *ethos*una yıkıcı bir yergi bu çalışma. Batı Marksizmi geleneğini; Hegel, Lukacs, Korsch, Gramsci çizgisinde yakalamaya çalışıyor Russell. Sınıf bilinci gibi kavramları eleştiriyor.

(2000-2005)

PATRICIA ALTINBERND JOHNSON (1945, ABD**)**

Johnson, Patricia Altenbernd; Heidegger Üzerine (On Heidegger, 2012**) Çev. Adnen Esenyel**
Sentez Yayınları, Birinci basım, Ocak 2013, Ankara, 143 s.

Dayton (Ohio, ABD) Üniversitesi'nde felsefe öğretmenliği yapan P.A. Johnson'un Heidegger'i tanıtan kitabını yalın ve yararlı buldum. Alçakgönüllü yaklaşımına karşın Heidegger'i kavrayışında yetkinliği benim gibi sıradan bir felsefe okurunca bile sezilebiliyor. Heidegger'le ilgili sınırlı bilgilerimi tazelediğim, düşünürle ilgili Türkçe sözlük (terminoloji) konusunda kafamın biraz daha karıştığı bir okuma oldu bu. Felsefe çevirmenlerimizin işi hiç kolay değil. Felsefeci kişi ve kurumlarımızın aynı zamanda dille (ana dil ve ondan felsefe dili çıkarma konusunda) ilgili olarak da çalışmaları gerek. Bireysel olarak yapılmadı değil ülkemizde bu tür çalışmalar. Ama bireysel çalışmalar eleştiriden geçirilip bireşimlenemedi, kurumlaşamadı. Dolayısıyla büyük düşünceler yerel dil açısından kapanın elinde (anlayışı içinde) kalabiliyor. Öte yandan Adnan Esenyel'in çevirisi iyiydi. Belki eksiği, Heidegger çevirilerinde kullanılan terimleri kendi önermeleriyle karşılaştırmamak olabilir. Bunu yapması benim gibi hevesli okurları dil çıkmazından kurtarabilirdi. Hele söz konusu Heidegger ise, fazladan bir dil çabası, dil esini gerek. (Nietzsche gibi.)

Heidegger'i merak edenlere salık verebileceğim bu giriş kitabı (Tabii Safranski'nin kapsamlı yaşamöyküsel çalışmasını gözardı etmeden. Kabalcı yayınlamıştı.) kısa bir yaşam özetiyle başlıyor. Sonra ***Varlık ve Zaman***'ın temel sorgulaması '*varlığın anlamı'*na dönük Dasein'ı ele alıyor. Heidegger'e tüm yaşamı boyunca eşlik eden sorgulama tekniğini (yöntem) öncelikle ele aldıktan sonra *Sein* ve *Seiendes* (Varlık/ontik va Varolan/ontolojik) ayrımına değiniyor, *Oradaki varlığın* (Dasein) asıl anlamının zamansallık olduğunu belirtiyor. Hatta ilginç bir biçimde Dasein fenomenolojisini, Schleiermacher etkisiyle bir tür genişletilmiş hermeneutik olarak kullandığını söylüyor Heidegger'in. Yani '*Anlamanın asıl amacı, "anlamın kendisini" daha açık kılmak ve bir metni alıp onun hakiki bir biçimde konuşmasını sağlamak'.* (30) Dasein kendisini anlamaya çalışırken özünü aramaz, kendi varoluşunun imkânlarını arar, açığa çıkarır. '*Dasein, her birimizin 'işte ben bu varolanım' demek zorunda olduğu varolandır.'* (32) Dasein her zaman zaten dünyadır. Kendimizi dünyamızın içinde konumlanmış olarak deneyleriz. Dünya içinde

varolma(lık) zaten kaçınılmaz bir deneyimdir. Dasein bu durumda şeylerle nesnel (objektif) bir uzaklık ya da mesafeden değil, onlara katılarak (dâhil olarak) karşılaşır (Zuhandenes: Elaltında; Vorhandenes: El önünde). Dünyaya fırlatılmış olsak da, her zaman, dünyaya, dünyada varolanlara ve kendimize ilişkin bir anlamayı ortaya koyacak bir konumda yer alırız. (40) Dasein dünya içinde nasıl yer aldığını açığa çıkartır, kendisine ilişkin bir yorum sunar. (40) Öyleyse anlama varsayımlı ve dil içredir. Üstelik *herkes içinde* Dasein kendini yitirebilir de. Endişe durumu (hal) Dasein'ı kendi düşüşünden geri getirir ve ona varlığın olanağı (imkân) olarak yerliliği (*otantikliği*) ve yersizliği (*otantik olmama*) gösterir. Endişe sırasında Dasein'a kendini gösteren bütünlüklü yapı ise '*kaygı*dır' (Sorge).

Johnson, üçüncü bölümde 'zamansallık' kavramını irdeliyor (**Varlık ve Zaman**'ın ikinci kısmı). Bunun kaynağı ise varolmama durumu, *ölüm*dür. Dasein başkalarının ölümünü deneyler. Ve kendi geçiciliğimizi anlarız. Öte yandan hergünkülüğümüz içinde ölüm, gizli kalır, örtülür. Ama yine de ölümlü olduğumuza ilişkin en derin anlamayı açığa çıkarırız ve ölüm kendimizi bir bütünlük içinde kavramamıza yardım eder. ('*Ölüme doğru bir özgürlük*.') Devreye giren kavram ise *Bulunç*'tur (*vicdan)*. O, sonlu ve törel (ahlaki) varoluşumuza ilişkin gün yüzüne çıkarılmış ayrımsamadır (farkındalık). (50) Kuru gürültünün arasından geçmek, gevezeliğe katılmamak, kendimizle yüzleşmeye çağırır bulunç, sessizce. Bu çağrı da (aslında) Dasein'ın içinden, kendindendir. Buluncun çağrısına *Kararlılık*'la (*Ensschlossenheit*) yanıt verilir ki Dasein'ın açımlanmışlığına (*Erschlossenheit*) ait ayırt edici bir tarzdır. Zamansallığı *ekstatik* olarak kavramak, varoluşun bir *yön*ü olduğu anlamına gelir: '*Biz her zaman kendi olanaklarımıza doğru, varoluşumuzun bir parçası olarak geçmişimize doğru ve varoluşumuzun dünyasında yer alan varolanlara doğru yönelmişizdir. Bu anlar birbirinden farklı olsa da, onlar aynı zamanda birleştirilmiş bir bütünlük meydana getirir. İşte zamansallık budur.'* (53) Yine başa döner, Dasein'in düşüşü, hergünkülüğüne, yerli (otantik) olmayan varoluşuna bakarız. Zamansallıkla gelen ve yine de Dasein'ın gerçekleşmesiyle ilgili olan şey olarak.

Yazar 4. bölümde ***Varlık ve Zaman*** çözümlemesinin zorunlu sonucu *Hakikat* kavramını ele alır. Özgürlük ile ilişkisini kurduktan sonra özgürlüğün, Heidegger'e göre varolanları olmaya bırakmak olduğunu söyler. Çelişki mi var? Hakikat olmayan da hakikatin özüne ait olmaz mı bu durumda? Felsefenin yeni görevi de ortaya çıkar, yani böyle anlaşılan bir hakikat arayışı… '*Yola koyulan metafizik*.' (75) Nazizm bir *yol* muydu, diye ekliyor Johnson.

Sanat yapıtını (5. Bölüm) bu *Hakikat*le ilişkisi içinde sorgulaması beklenirdi Heidegger'in. Onu bireyci olmaktan çıkarıp toplumsallaştıran bir vurgu olarak, '*dünyayı yapma (inşa)'* kavramı üzerinde durulması gerekiyor. Sanat yapıtı, Heidegger'e göre, yalnızca bir dünya yapmaz, bir yeryüzü öne sürer. Dünya yeryüzüne yaslanır ve yeryüzünün içsel gizlenmişliğinin üstesinden gelmeye çalışır. Dünya, yeryüzünün içine gömülü durmaktadır ve ama onun üzerinde yükselir ve çiçek açar. Yaratım, temel olarak bir yapıp-etme değil, bir bilmedir. Ve yapıt bir açığa çıkmanın oluştuğunu ve bunun, yalnızca yapıtta ortaya çıktığını duyurur. Yapıtı korumak (muhafaza etmek) ise, yapıtta ortaya koyulmuş hakikati sürdürmektir. (89)

Sartre'la *Hümanizm*'i dolaylı biçimde tartışan Heidegger'e göre, varlığın istemini (talep) duyan açımlanmışlık, '*Varlığın aydınlanmasının içinde bulunmak*' anlamına gelir. Buna '*Ek-sistenz*' adını verir. Ve *Ekstaz* terimiyle ilişkilidir. İnsan olmak, Orada (Da) olmak, kendimizin dışında, Varlığın hakikatinin içinde durmak anlamına gelir. '*İnsan olmak, kendimizin dışında, varlığın hakikatini miras almaktır.'* (96) Bu bizi *Düşünme* ve *Yurtsuzluk* kavramlarına taşır. Düşünme ise kendi eylemini (icra), kesinlikle dil içerisinde gerçekleştirir.

Bir araya getiren ve koruyan '*logos*' üzerine çalışması Heidegger'in dile ilişkin düşünmesini bir yola sokar. Biz dil içerisinde '*biraraya getiririz'*, ama yine de konuşuruz. Benimseme olarak olagelme (Ereignis) , şeyleri '*bize ait'* hale getirdiğimizi gösterir. Sözkonusu olan hem bir benimseme, hem bir açımlamadır. (Bu aynı zamanda hem bir yansıtma, hem de oyundur.) "*Ereignis, her bir öğenin aydınlığa çıktığı ve diğerlerini yansıttığı, bir benimsemenin ve açımlamanın olagelmesidir."* (110) Dilin konuşmaya göre daha otantik bölgesini oluşturan *Dinleme*, Heidegger'e göre edilgen bir alımlama değildir. Önsel bir sezinleme olarak ıralanan (karakterize edilen) bir edim biçimidir. İki biçimde (tarz) belirir (karşıt nitelikli). İlki felsefeye uygundur: "*Filozof, bir metinde kendilerini sunan kelimeler üzerine düşünüp taşınabilmek için, kavramsal varsayımlarını geride tutmalıdır. Filozofon görevi, metni dinlemektir. Filozof söylenen şeyi, bir kavramsal çerçeve varsayarak değil, fakat metnin konuşmasına izin verecek şekilde, sorgulayarak sezinler. Gerçekten de Heidegger'e göre bu dinleme, daha önce metinde söylenmeyen şeyi duymaya çalışır. Dinleme; gizlenmiş ya da üzeri örtülmüş olan şeyin gelişi için, bir alanı açık tutmaya çalışır."* (114) Bu '*İkâmet etme*'dir (dilde). Ve Heidegger'in diliyle: "*Esirgemenin kendisi, sadece esirgediğimiz şeye zarar vermemekten meydana gelmez. Gerçek esirgeme, olumlu bir şeydir ve biz, bir şeyi kendi doğasına bıraktığımızda, onu özellikle kendi varlığına döndürdüğümüzde ve onu kelimenin gerçek anlamı içerisinde huzurun korunaklığına doğru 'özgürleştirdiğimizde' ortaya çıkar. İkamet etmek, huzurda konaklamak; her şeyi kendi doğasında himaye etmekte olan, özgür ve korunaklı alanda huzur içerisinde olmaktır."* (116) Ve elbette şiir, şeyleri kendi doğasında himaye etmemize, korumamıza ve esirgememize olanak tanıyan şeydir. (117) "*Şiirsel olarak ikâmet etmek için şair olmamıza gerek yoktur. Bununla beraber Heidegger'e göre, şiirsel olarak ikâmet etmenin nasıl olanaklı olduğunu öğrenmek için şairlere ihtiyaç duymaktayız. Şiir, insan olmanın, ne anlama geldiğini kavramak ve bu anlamın tamlığı içerisinde yaşamak için fundamental öneme sahip bir söylemdir."* (118) Kolayca anlaşılabileceği gibi, son çalışmasında yanılmıyorsam, Heidegger, bilim ve teknolojiyi de, açığa çıkarmanın bir yordamı olarak (*Çerçeveleme*-Gestell) yorumluyor. Teknolojiye, teknolojiye ilişkin deneyimin (tecrübe) bağlamı içerisinden (çerçeve) yanıt vermek zorundayız. Yazgımız (kader) bu(dur). "*Teknoloji, şeyleri bizim için ulaşılabilir kılan bir çerçevedir. Dahası o, mevcut anlama yetimize, Varlığı anlama yetimize, hükmeden bir çerçevedir."* (128) Heidegger varlıkla karşılaşmanın gerçekleşmesi için sanatı yeğler. Heidegger'in doruğu sanırım düşünme üzerine düşünmeye gelip dayanması ve *kayran* (Lichtung) kavramına bağlanır. *Kayran*ı biz, şeylerin hem var- (mevcut) hem de yok-laştığı (namevcut) açık bir alan olarak düşünmeli ve ayrımsamalıyız. Bu belki de felsefenin (metafiziğin) genel (ya da ikinci) görevidir. Buna eski Yunanca'dan aldığı bir terimi kullanır: aletheia, gizini açma: "*En nihayetinde, Heidegger'in düşüncesi, bir felsefe okulu değildir, fakat o daha ziyade,* düşünme*nin, insan tarafından daha tam olarak yerine getirildiği biçime doğru bir sıçrayışın hazırlığı için bizi yönlendiren bir denemedir."* (138)

(2013)

ATTİLA ERDEMLİ (1946, Türkiye**)**

Erdemli, Attilla; Spor Yapan İnsan (2008**),**
E Yayınevi, Birinci basım, Kasım 2008, İstanbul, 698 s.

Attilla Erdemli felsefeci. Çalışmalarını spor felsefesine özgülemiş ve Türkiye'de belki de tek başına bu konuyu geliştirmiş biri. Kamil Dizar dosta tanımamı sağladığı Erdemli ve yapıtı için teşekkür borçluyum.

Benim hemen hiç üzerinde düşünmediğim, doğruyu söylemek gerekirse, ne denli kaba biçimde olduğunu şimdi ayrımsadığım üzere yanıma bile yaklaştırmadığım spor gibi bir konuda ufuk açıcı ***Spor Yapan İnsan***, yaratıcı bir insan etkinliğini görmezlikten gelmek yerine insancıl özünü açığa çıkarmanın önemini kavrattı. Her şeyden çıkar insan(-lık).Felsefe sporu da taçlandırır. Daha önceki çalışmalarını bir araya getiren ve bireşimleyen felsefeci, önce kavramlar üzerinde duruyor. Spor felsefesinin ne olduğunu imledikten sonra *beden*, *sporda düşünsel altyapı*, *yarışma*, *rekabet*, *yenilmek/yenmek*, vb. kavramları nasıl anlamak gerektiğini serimliyor. Sporun devlet, demokrasi, din, kendini yeniden yaratmak, temel insan hakları, özgürlük, aydınlanma, kişilik/kimlik, hümanizma ile ilişkilerini irdeliyor ve olimpizm kavramına yöneltiyor okurunu.

Benim için yeni bir iki konuya değinerek geçiştirecek ve önüme gelene salık vereceğim bu çalışmayı. Bunu okumamız, insan ekini içerisinde sporu böyle kavramamız, yaşamlarımızın bir parçasına dönüştürmemiz gerek, hatta daha çoğu: evrensel insanlığa giden yolda sporu araçlaştırmak: Olimpizm.

Spor felsefesi spor metafiziğidir, diyen Erdemli, "insanca oluşturulmuş, yaratılmış, geliştirilmiş, düzenlenmiş, gerektiğinde yeniden düzenlenecek ve geliştirilecek yapay bir olgu, ekinsel olaydır," (28) diyor. Spor oyunu deviniyle insan bedeni üzerinde buluşturan dirim-tin-toplum bileşkesi. Spor felsefesi ise spor kavramında dile gelen anlamı, özü açıklamayı amaçlayan felsefe.(41)

Çetrefil 'beden nedir' sorusuyla çözümlemesine giren yazar, beden felsefesi başlığı konusunda okur olarak beni uyarıyor. Tükenmemiş bedenin *terra incognita* (bulunmamış yer) olduğunu söylemesi yeterli ipucunu veriyor zaten. Beden bilinci, yabancılaşmış beden, insanlaştırılmış beden tartışmaları çerçevesinde ilkel ve hazcıl kaynağımızın altını özenle ve kanırtarak çiziyor.

Spor eğitiminin sporcu eğitiminden ayrımını belirtiyor. Yalnızca insanların yarıştığını söylemesi birçok soruyu da tetikliyor. Onun imlediği, yarışma, rekabet, dayanışma vb.nin birer uygarlık ölçütüne dönüşmesi ve sporun buna katkısı. Dolayısıyla yenmek/yenilmek yeni bir ışık alında evrensel barışa taşıyabilir biçimde yorumlanabilir.

Attilla Erdemli kendisi için en önemli kavramın özne olduğunu belirtiyor 144.sayfada. Spor yapan insan öznedir.(144) Çağcılardı (postmodern) özne

anlayışını eleştiriyor. Çünkü insanlaşmayı yanılsama olarak nitelemektedir. Bu devlet felsefesini de tartışmanın ortasına getiriyor.

Sporu demokrasiden ayrı düşünemeyeceğimiz konusunda yeterince kanmış olduk böylece. Kendini soru olarak ele alan demokratik insan, kendiyle uğraşan (spor yapan) insandır. Spor bu çerçevede aydınlanma meselesidir. Sporun dinle ilişkisi dinsel törenlerin spor işlevlerinden değil, her iki yapıda insanlaşma, insanın yücelmesi vb. izleklerle ilgilidir. Kendini yeniden yaratmak (recreation) kitabın bir bölümünün başlığı. Yaşama, eşitlik, eğitim temel hakları yanında kendini gerçekleştirme ve geliştirme haklarını spora haklı olarak ilişkilendiren Erdemli, daha sonra sporu toplum içinde birey etkinliği olarak kavramlarla sınıyor. Örneğin, özgürlük, boş zaman, özgün zaman, deneme, akıl, bilgi, vb.ile. Aydınlanma ile sporu ilişkilendirirken her ikisinin de bireysel, akılcı, özbilinçli, gerçekçi, etkin, yetkinlikçi, bütünlükçü olduğunu söylüyor. Spor aynı zamanda üst-kimlik anlatımıdır.(352) Spor belli değerler uyarınca yapılır, yalnızca bir beden olayı değildir, yalnızca beden gücünün bir başarısı değildir, aktöre olayıdır, güzellik olayıdır, özel yaşama olayıdır, yüceltici/üst yaşama olayıdır, yücelik duygusunu canlandırır/geliştirir, birey kişiliğini taçlandırır. (353)

Sporun temel özelliklerini de şöyle özetliyor Attilla Erdem. İnsana özgüdür. Özel bir bilinçle yapılır. İnsanın tüm varlığına ilişkindir. Tek kişiye özgü değildir. Oyundur. Eğlencedir. Amacı kendisinde eylemdir. Uzun süreli etkinliktir. Yaşama katkıdır. Cesaret olayıdır. Ölçülülüktür. Hoşgörü olayıdır. Yanlızca yarışma değildir. Öğrenilir. Soyluluktur.

Felsefeci fair play kavramını nedense Türkçeleştirmiyor. Bana öyle geliyor ki spor için genel uzlaşma, kurallara bağlılık, vb. yi karşılıyor bu deyim. Kurallara uyma konusunda uzlaşmanın evrensel bir dizi sonucu olması kaçınılmaz. Başta erdem, barış, bir arada yaşama duygusu, olimpizm ilk usa gelecek şeylerdir. Örneğin, olimpizm bir yaşama anlayışıdır.(415) Etkin, yapıcı-yaratıcı spor yapan İnsan'dan kalkan üst değerler alanı olarak olimpizm, herkesi özgünlüğü içerisinde ötekiyle kardeş kılan evrensel eylemdir. Yalnızca iyi, evrensel, cesur (yiğitlik), aşkın (kendini aşmak), yüce(soyluluk), bilge, ölçülü, özgür olana yönelir.

Erdemli sporda güzellik kavramına bir bölüm ayırıyor. Bağlantı yaratıcılık üzerinden kurulacaktır elbette. Sporda güzel olan nasıl görülür diye soruyor. Bunun için spor mimarisinden söz ediyor (ki başlı başına bir konu).

Kitapta en dikkatimi çeken bölümlerden biri de ***Profanlaşan Dünyamız ve Spor***. Yazara göre dünyamız giderek profanlaşmaktadır. Kutsalın karşısında duran

insan, günümüzde kutsala kayıtsızlaşmakta, onu görememektedir. Söz konusu olan kutsalı önemsememek değil, usuna getirmemek, ayrımsamamak, algılamamaktır. İçimizdeki kutsalı nasıl kıpırdatmalıyız peki? Spor bunun bir yanıtı olacaktır. Spor uygulamalarına da giren (doping, günümüz olimpiyatları, vb.) felsefeci, düşüncesini olimpik ekini irdeleyen bölümlerde serimliyor. Kuşkusuz ekin (kültür) kavramını irdeleyerek yapıyor bunu. Dil, tarih, çokekinlilik bağlamı içinde spor ekinini açık dizge olarak yeniden tanımlıyor. Olimpik ekin, duruş (tavır alma), aktörel, sanatsal, bilimsel eğilimli, özel eğitim gerektiren, dünya yurttaşlığı öneren, ortak inanışa bağlayan, yaşam tümleyici varolma ortamıdır.(565) Olimpik eğitimin temel ilkelerini ise şu başlıklarda topluyor Attilla Erdemli: Eylem, Yaygınlık, Süreklilik, Bilgi (bilinç), Güzelduyu (güzellik) ve Özgürlük ilkesi.

Sonuç olarak, belki oldukça dağınık, yinelemeli, bütünlük ve sıkılık özürlü de olsa öğreten, inandıran, bilinçlendiren, bilge, dost, sevgi dolu bir kitap önümüzdeki. Spora bakan herkesin yolu ***Spor Yapan İnsan***'dan geçmeli.

(2014)

FERNANDO SAVATER (1947, İspanya**)**

Savater, Fernando; Yaşam Soruları (Las Preguntas de la vida, 1999**),**
Çev. Şadan Karadeniz,
İletişim Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 301 s.

Savater'in bu felsefeyi gençlere sevdirmeye yönelik nefis yapıtı ***neden felsefe*** sorusunu yanıtladıktan sonra ***ölüm***'le başlıyor anlatısına. ***Us***'dan ***ben***'e, ***simge***'den ***evren***'e, ***özgürlük***'ten **doğa**'ya, ***toplum***'dan ***güzellik***'e ve oradan ***zaman***'a bir yolculuk yapıyor. Bir tek alıntı:
"*Niçin, içinde bulunmadığımız ölüm, bizim için, içinde bulunduğumuz yaşamdan daha önemli olsun?"* (s.298)

SARAH KAY (1948, İngiltere**)**

Kay, Sarah; Zizek: Bir Eleştirel Okuma (2003**), Çev. Zeynep Kuyumcu,**
Encore Yayınları, Birinci Basım, 2006, İstanbul, 263s.

Zizek belâ bir yazar ve Sarah Kay de buna işaret etmiş girişinde zaten. Kendi düşünce tarihi de değişken olan Zizek'in sunum tekniği baş edilmesi gereken bir başka engel.

Sarah Kay Cambridge'de, Fransız ve Oksitan Yazını hocası, Ortaçağ uzmanı. Zizek hakkında neden yazdığını (kendi alanı olmadığı halde) açıklamış. İyi ki de yazmış ya, bu donanımlı, yetkin hoca, Zizek öncülerinin, kaynaklarının (tabii Lacan, Hegel, Kant, Descartes, Pascal, hatta Platon, vb.) az çok biliniyor olmasını öngörmüş. Haklı da. Çünkü beni çok zorlayan bu Zizek hakkında kitapta, bu öncülleri bilmeden Zizek'in kavranamayacağını anladım en azından. Bu anlamda çok da yararlı bir okuma olmadı bu. Zizek'e yalın bir giriş kitabı olduğu tartışılabilir. Ciddi bir donanım gerektiriyor. Sonunda özenle hazırlanmış Zizek terimleri sözlüğüne karşın…

Kay, ***Giriş***'inde Zizek'i anlamanın başlangıç noktasını ele alıyor. Lacan'dan kökenli Gerçek kavramı Zizek için de kilit önemde. Ama daha önemlisi kavranamayacak, asla bilinemeyecek gerçeğin gerçeklikle (temsil, imge katmanı) karıştırılmaması gereğidir. Ama daha üstte dolandığımız yer, süperegonun Freudiyen anlamda değil ama Lacan anlamında sembolik nesneleşme (object a) katmanıdır. Bu Lacan'ın üç katmanını karşılar. Altta 'imkansız çekirdek', sonra travmatik kopuş (imge) ve sembol. Demek içteki 'yok-odak' anlamı anlaşılmadan belirlemektedir. Üstelik Kay ironisi, Zizek'çe bir '*okunamazlık-çekirdeğine*' başarıyla ilintiliyor bu *yok-odağı*.

Çevirinin bu metnin anlaşılmadığını, hatta tersini yaptığını söylememe gerek var mı tam bu noktada.

İkinci bölümde, Sarah Kay, Zizek'i Hegel ve acan'a bağlayan diyalektik kavrayışını çözümlüyor ve Zizek'in Hegel'e yakınlığının altını çiziyor. *Apres-coup*'nun geçmişin yinelenmesi değil de geçmişin öneminin şimdiki zaman için serbest bırakılması mantığının Hegelyan kökleri Zizek'e çekici gelmiştir. Lacan7ın Hegel7e bakışıyla ilgili Zizek duruşu, Kay'e göre şöyle: 1) Diyalektik imgeseldir ve zıtlıklar

sadece görünüştedir, 2) Hegel öz-bilinçliliğin kendine-özdeş bir öznesini ileri sürer, 3) Hegel'in diyalektiği 'içkinlik' sorununu yaşar, 4) Hegel cinsellik boyutunu felsefeyle bütünleştirmede başarısız olur, 5) Hegel, Freud tarafından ayrılmış olan hakikat ve bilginin birliğini varsayar. Özne ve töz, evrensel ve tikel kavramları çerçevesinde yaptığı yorumla şuna varır Kay:

"Böylece, tıpkı töz ve öznenin birleşimi gibi, Zizek'in evrensel ve tikeli Hegelci-Lacancı biçimde yakınlaştırması, politik aracılığı mümkün kılmaktadır. Değişimi etkilemenin bir yolu, şeylerin mevcut düzenlerindeki istisna veya tesadüf olumsallık faktörünü yakalamak ve yeni bir tarihsel düzen oluşturmak için onun olası evrensel sonuçlarını zorlamaktır." (68)

Anamorfoz olarak kültür altbaşlıklı üçüncü bölümde Kay, 'gerçeklik' ve gerçek tartışmasına girer. Lacan'ın sembolik mantığını kullanır. Zizek'in sinema çözümlemelerine de değinerek şu sonuca varır: "*Kültür, nesnelerin düzeninin ve onların öznelliği çerçevelemelerinin içinde yer alır. O, bu sayede gerçeklik ve gerçek arasındaki karmaşık ilişkiyi sahneler. En ileri haliyle kültür, aynı zamanda bu sahnelemenin nasıl işlediğini de gösterir."* (100) "*Zizek, her bir gerçeklik anlayışının, onun içsel başarısızlık noktasına dayandığını iddia eder. Eğer gerçeğin, resmi lekeleyecek bir kalıntısı yoksa onu göremeyiz; eğer gerçeklik ve gerçek arasındaki uyum eksikliği ortadan kaldırılırsa tüm gerçeklik anlayışımızı kaybederiz; bu, kültür çalışmalarını ve gündelik algılarımızı da aynı derecede etkiler. Bu yüzden kültürde keyif almayı tözümüz olarak kabul etmek, teori anlayışımızı, bulanık öznelliğimizi ve etrafımızıdaki dünyayla ilişkimizi derinleştirir."* (105)

Cinsel Farklılığın Gerçeği başlıklı dördüncü bölüm Lacan, Zizek-Butler tartışmaları ekseninde okuru iyice uçurmaktadır. Zizek'i feminizmin hedefi yapan yorum (aşırı yorum mu?) dişil özneyi 'gerçek'e yaklaştırmakla ilgili, açıkcası. Kadının simgesel düzenle tam örtüşememesi, bir alan açmaktadır ve sonuç, cinselliğin olanaksızlığıdır (!) Tabii bu bölümde lacan'ın 'cinsellenme' kavramının çok önemli olduğunu ben bile bu yüzeysel okumada anlayabildim.

Zizek'in betimlediği *Saray Leydisi* ve *femme-fatale* fantezilerinin ötesinde temel fantezi nedir? O son derece kişiseldir. Lacan'a göre "*bu, daha sonra kendisi de bastırılacak olan ilk bastırmaya karşı verilen savunma tepkisidir.*" (136) (Tampon bölge). Bu nedenle aleni temsillerimizi zorlar, değiştirir (bu alan).

Beşinci bölüm ***Etik ve Gerçek***'te, Zizek'in inançsız inanç yordamı eleştirilir. Burada Althusser, Pascal; Kant ve Sade; Kierkegaard; Schelling; Badiou ve Aziz Pavlus Zizek düşüncesiyle ilişkileri açısından sorgulanır. *Agape* kavramlaştırması içerisinde Hristiyanlığın evrensel sevgi vaazının sosyo-simgesel düzene bir red oluşu öne çıkar.

Sonuçta politikaya gelir dayanır Zizek. (Altıncı bölüm: ***Politika ve İmkansızın Sanatı***). Burada esas olan direniş biçiminin, seçeneğinin 'ideoloji eleştirisi' içinde örgütlenebilmesidir. Derrida gibi Zizek'in yüzünü de Marksizme çeviren zorlayıcı yapıyı anlamaya çalışır Kay. Eylem kavramlaştırmasında Badiou'ya yakınlığını yakalar, vurgular.

Benim anladığım, Zizek'i okumak (ki Zizek aslında kolay okunuyor) için bir felsefe derinliği ve öncelikle Lacan'ın bilinmesi gerektiği. Peki.

(2010)

*

BERNARD HENRI-LEVY (1948, Fransa**)**

Henri-Levy, Bernard; Entelektüelliğin Övgüsü (What Good Are Intellectuals? 2000**), Çev. Halil Gökhan,**
Gendaş Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 120 s.

Henri-Levy günümüzde entellektüel olan şeye tepkiyi eleştirerek, yeniden bir çözümlemesini ve eldesini yaptığı yapıtında bence bir saldırıya uğramış: çevirmenin saldırısına. Yapıt okunmazlaşmış.
Kaç kez bırakma noktasına geldim, ilgim dağıldı.
Yine de Henri-Levy'den çok hoşlandığımı söyleyemem.

(2000-2005)

DROIT ROGER-POL (1949, Fransa**)**

Droit, Roger-Pol; Düşünürlerin Eşliğinde (La Compagnie des contemporains, 2002)**, Çev. Şehsuvar Aktaş,**
Can Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 376 s.

Droit, *Le Monde* yazarı... Felsefe yazılarını geliştirerek bu yapıtı oluşturmuş. Yerleşik kanıları silkeleyen (Antik Yunan, Platon, Aristoteles, Hint ve Doğu felsefeleri, Comte, vb.) tutumu ile *ilginç* kalmayı başarabilen yazar, bir felsefe tarihi yazmaktan çok tarih disiplinindeki bölümlemeye uygun bir biçimde seçtiği felsefecileri birer fırça darbesiyle resmediyor. Can alıcı bir saptama, o kadar... Eğlenceli olmasına rağmen Karl Marx'a olan *duygusal*, hatta *kinli* yaklaşımı foyasını ortaya çıkarıyor. Marx betimlemesi bana kalırsa biraz fazla *hafif* ve *Popper esinli*ydi.
Çok önemli bir yapıt değil...

(2000-2005)

SLAVOJ ZIZEK (1949, Slovenya**)**

Zizek, Slavoj ; David Lynch ya da Gülünç Yücenin Sanatı (????), Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, Birinci Basım, Temmuz 2008, İstanbul, 79 s.

Ilsa, Rick'in odasına gelmiş (***Casablanca;*** *Michael Curtiz, 1942*), direnişçi kocası için ricada bulunmuştur. Arada atlanmış zamandan sonra (ne kadar?) seyirci bilemez bu eski iki sevgilinin sevişip sevişmediklerini. Kamusal simgesel yasa düzeyinde hiçbir şey olmaz, metin temizdir, buna karşılık süperego (keyif al!) düzeyinde metin günahlıdır. Fetişist ikiye ayrılmadan sözeder Zizek: 'je sais bien, mais quand meme…/biliyorum, ama lyine de…'

David Lynche'e baktığında, sanki, der Zizek, gerçeklik deneyiminin birliği ikiye bölünmüştür, bir yanda günlük gerçekliğin 'yücelikten çıkarılmış' aseptik kasvetliliği, diğer yanda, onun fantasmatik desteği, yüce versiyonu değil, ama doğrudan ve kabaca, tüm o müstehcen acımasızlığıyla sahnelenen versiyonu. Yaşam budur işte, Lynch'e göre. Üzerini sahte bir haleyle örten fantazmatik ekranın içinden geçersek görürüz. Seçimimiz kötüyle daha kötü arasındadır: toplumsal gerçekliğin steril iktidarsız kasvetiyle kişinin kendini yok eden şiddetin fantazmatik gerçeği arasında… (34-35)

Lynch'te Hopper'dan (ABD'li ressam) farklı olarak gündelik yaşamın yabancılaştırılması büyülü bir kurtarıcı nitelik sergiler. Zizek, Lynch'in karanlık/aydınlık gnostiğine dayalı New Age tarzı okunmasına karşıdır. "*Lynch'in evreni etkin bir şekilde 'gülünç yüce'nin evrenidir: en dokunaklı gülünç sahneler ciddiye alınmalıdır.*''(55)

Bir bakıma Lynch, dikeyi yataya taşır ve iki boyutu -gerçekliği ve onun fantazmatik ekini, yüzeyi ve onun 'bastırılmışını'- aynı yüzeye yerleştirir. Lost Highway'in yapısı da bu yüzden içkin ihlal mantığını aktarır. Fantazmatik hayat gündelik hayatı ihlal eder. Ama, fantazmatik destek tutarsızdır ve Lynch bunu gösterir. 'Çay mı, kahve mi? Evet, lütfen!'. İkisine de sahip olabileceğini düşündüğün bir düştesin, çelişki nedir bilmeyen düşte.. Fantazmanın tutarsızlığını ayıklayan mantık silinir, doğrudan sergilenir fantezi, tutarsızlıklarını maskeleyen 'ikincil tümden ayrıntılandırma' dışlanır, fantezi çağırılır. Yoğunluk efektini yaratan şeyse, fantezilerin tutarsız çokluğudur (tek bir fantezi olmayıp). New Age'in 'çoklu' gevezeliğinin tersine, gerçekliğin fantazmatik desteğinin kendi içinde zorunlu olarak çoklu ve tutarsız olmasında yatar Lynch gerçeği (Lost Highway).

"*Lynch'in bütün yapıtı da izleyiciyi 'duyulmayan sesler duyma noktasına' getirmeye ve böylece temel fantezinin komik dehşetiyle yüzleşmeye yönelik bir çaba değil mi zaten*?" (67)

(2009)

*

Zizek, Slavoj; Stalinizm ya da Stalin İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı? (2008), Çev. Sabri Gürses
Encore Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2008, İstanbul, 95 s.

Zizek'in tezi 1930'ların Stalin'iyle birlikte devrimin ve ütopyalarının ayağı suya ermiş, geleneksel ahlaksal kategorilere geri dönülmüştür. Eisenstein'da ve Şostakoviç bestelerinde bu dönüşümü, kırılmayı izlemesi de ayrıca ilginç (Örgensel kurguya geçiş, müzikte sirk/caz öğelerinden klasik yapılara kayış, vb.) Alaycı Zizek metni giriş tümcesi de bu bağlamda yerine oturuyor: *'Rusya'nın başına gelmiş olabilecek en büyük felaket aslında insanın insanlığı olarak anladığımız şeyi kurtardı şeklinde tutarlı, muhafazakar bir sav öne sürülebilir. Burada can alıcı öneme sahip olan şey, 1930'ların başı ve ortalarında proleter eşitlikçilikten Rus mirasının tam kabulüne olan o büyük kaymadır.' (9)*

Bu durumda Soljenitsin'in 30'ların Stalinist kültür politikasının oğlu olduğu yargısına şaşırmamak yerine olacak. Zizek bir anlamda kendine özgü biçemle şu oldukça eski tezi canlandırıyor: sosyalizmi bitiren 'real'…lik.

Küba krizinde Castro'nun kışkırtıcı tutumunu da dengeleyen ve 'dünyayı kurtaran' bu Sovyet (Kruşçev) hümanizmasıdır (Nükleer yıkımın önlenmesi).

Zizek'in tam bu noktada dile (söyleme) bakması beklenirdi. Konu önemli ölçüde 'tutarlı, mantıklı, geçerli' gerekçedeydi. SSCB'nin karşıtı bir tek şey olabilirdi: hasta. Ve sağduyu (!) inanılmaz bir biçimde, işkenceye de bir araç olarak başvurarak muhalifi suçlu ama daha da çok hasta olduğuna inandırmak (itiraf) zorundaydı. Bu söylemi, Kremlinoloji dediği bir terimle karşılıyor Zizek.

Daha önce Kieslowski üzerine bir makalesiyle bu makalesini eklemleyen yazar, aynı izleğe döner: etikle ahlak ilişkisine. Ahlaksız etik olabilir mi? Ancak 'ahlaksız bir etik' bizim 'nesnel bir suç'tan sözetmemizi sağlayabilir. Terör, geleceğe ilişkin bir konu olarak aklanabilir artık (Maurice Marleau-Ponty). Son Yargı/Mahşer bugünü açıklamaya yeter. Ahlak insanlararası denge, etikse benin tutarlılığıyla ilgilidir ve Ahlaksız etiğin tek filozofu da Nietzsche'dir. Lacan'sa 'Büyük Öteki' olmadığını söyleyerek (il n'y a pas de Grand Autre), son yargı perspektifini yok etmektedir. Ve Derrida'nın bile ötesine geçer (Zizek'e göre).

Bir Stalinist gerçek bireyler adına davranmaz, 'halk' adına davranır (büyük Öteki). Böylelikle bireysel siniklik 'nesnel' içtenlikle tuhaf bir biçimde çakışır: bir davaya inanılması gerekmez, inandığı varsayılan halka inanılır. Bu Stalinist Komünistin, öznel bir sapık olduğunu gösterir kuşkusuz; insanlığı seven, ama insanı düzen(!). Kalbi incinse de buna engel olamamaktadır, çünkü bu onun '*İnsanlığın İlerlemesi karşısındaki Görevidir.' (34)* Yani büyük Öteki'nin iradesinin saf aracı konumunu benimseme türünden bir sapıklık. Bu işkenceyi yapan aslında ben değilim, ben yalnızca yüksek Tarihsel Zorunluluğun bir aracıyım.

Stalin Lenin'i bir adım ileri taşır. Lenin, olayların 'nesnel anlamına erişimi' düzeyiyle yetinirken, Stalin bu nesnel anlamı yeniden öznelleştirdi. Sonuç yanılsama bilinci yerine, doğrudan ikiyüzlülük ve kandırmaca'dır.

Zizek Çarlığın kuruluşuna, İvan'a bakar ve yankılanmaya işaret eder. Benzerlik (Çar İvan-Stalin) çarpıcıdır.

Stalinizm kendi eleştirisini en fazla 'bürokratik sosyalizm' diye yapar. Yanlış olsa olsa ancak aygıta ilişkin olabilir çünkü.

Nazizmle Stalinizm arasındaki '*minimal*' farka işaret ederek bitiriyor Zizek. Ne olabilir bu fark? 1930 başlarındaki Kulak tasfiyesi kulakların bir sınıf olarak tasfiyesiydi, bireyler olarak değil. Nazilerse tersini yapmışlardı.

*

Acaba diyorum (ZK) birileri açıklama güçlerine çok mu fazla güveniyor. Zizek kuramsal tartışmayı bir 'oyun' gibi yönetiyor, ussal bir oyun. Yapay bir kurguyla, özel bir biçimde (amaca uygun) içeriklendirilmiş kavram çiftleriyle yol alıyor. Bu kusursuz ve yetkin açıklamalardan hoşlanmadığımı anlıyorum zaman ilerledikçe.

(2009)

*

Zizek, Slavoj ; 1968 (2008), Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, Birinci Basım, Temmuz 2008, İstanbul, 80 s.

Zizek'in en önemli bulduğum makalesi (okuduklarım içerisinde). Açık söylüyor: *Kapitalizmin yeni tini görkemli bir şekilde 1968'in eşitlikçi ve anti-hiyerarşik retoriğini sahiplendi, kendisini şirket kapitalizminin baskıcı toplumsal örgütlenmelerine ve 'reel' sosyalizme karşı başarılı bir özgürlükçü devrim olarak sundu* (18) 68 ayaklanması yönetici ideoloji tarafından hızla sahiplenilmişti, böylece onun başlıca artetkisi kapitalizmi devirmek yerine kapitalist Özgür Dünyanın düşmanını, Reel sosyalizmi devirmek oldu. Sonuç: Herhangi bir programı olmayan saf akıldışı ayaklanma… Büyük soruya verilecek en etkili yanıt, Hayır'dır. Günümüz Solunu korku musallat olmuştur. İktidarla yüzleşmek korkusu. '*Devlet İktidarını doğruca ele almak bir yana, onunla mücadele etmekte ısrar edenler bile, hemen 'eski paradigma'ya takılıp kalmış olmakla suçlanıyorlar' (38)*

Öyleyse Sol ne yapacak? Soru bu.

Çünkü post-politika(nın ürettiği terminoloji) insanın şikayetlerini kültürel ya da etnik talepler düzeyine kıstırmıştır (ideolojik gizemlileştirme). Demokrasiler böyle işlemektedir: Sanki özgürmüşüz, karar veriyormuşuz gibi. Özgür seçimlerde iktidardakiler sanki iktidarda değillermiş gibi yaparlar ve bize özgürce iktidarı onlara verip vermeyeceğimizi sorarlar. Dolayısıyla uzun süredir hevesle beklenen o radikal devrimci dönüşümü gerçekleştirecek yeni bir devrimci failin gelişini umutsuzca bekleyen Solcu entelektüellere verilecek tek doğru yanıt: içinde tözden özneye harika bir Hegelci büklüm barındıran o eski Hopi deyişi: *Bizi bekliyorduk!*

*'Eğer ne yapacağınızı bilmiyorsanız, o zaman bunu size kimse söyleyemez, o zaman Dava telafisi imkansız olarak kayıptır.' (51)*Yeni kurtuluşçu politika belli bir toplumsal fail eylemi değil, farklı faillerin patlayıcı bir birleşimi olacaktır. Zizek şunu demeye getiriyor: *Bütün Dünyanın '**paysız pay**'ları birleşiniz*!

Dupuy'dan esinli bir 'proje zamanı'nın, yeni bir zaman fikri'nin altını çiziyor Zizek. Ben de önemli buluyorum bunu. Gelecek nedensel olarak geçmişin

eylemleriyle yaratılır, buna karşılık nasıl eylediğimiz de bizlerin gelecek beklentileriyle oluşur ve bu beklentilere tepkilerimizle. Hatta Dupuy bir strateji belirliyor tepkiyle ilgili olarak.

'Ekolojik felaket için şöyle dememiz gerekir: eğer *olacaksa gerekli olacaktır…' (77)*

(2009)

*

Zizek, Slavoj ; Önce Trajedi Sonra Komedi ya da 2008 Finansal Krizi (2008), Çev. Mehmet Öznur
Encore Yayınları, Birinci Basım, Ocak 2009, İstanbul, 91 s.

Zizek'in buradaki (makale) çabasını özel bir saygıyla karşılıyorum. ***Bu politik ekonomidir salak***, diyor. Başka türlü anlamaya ya da anlamamaya yatkınlara dönüp…

'*Sadece konuşma, bir şeyler yap*!' salaklığına da ironik bir yanıtı var Zizek. Belki de, diyor son zamanlarda gereğinden çok şey yapıyoruz, çevreyi yok ediyor, olmadık şeye sokuyoruz burnumuzu. '*Evet doğru, çoğu zaman bir şey yapmaktansa o konuda konuşuruz- ama bazen de yaptığımız şeyler o şeyleri konuşma ve düşünmekten kaçınma amaçlıdır. Bir problemin nasıl doğduğunu incelemektense o problem için hiç beklemeden 700 milyar doları savurmamız gibi.' (15)*

ABD'deki küresel finans krizine bakıyor Zizek. Gerçek şu: Her özgül durumda piyasanın koordinatları hep politik kararlarla düzenlenir. Dolayısıyla asıl ikilem, devletin müdahale edip etmemesi değil, ne çeşit bir devlet müdahalesi olacağıdır.

Üstelik, ***bu ideolojidir salak!*** Egemen ideoloji krizin sistemin doğasıyla ilişkili olmadığını, sistemdeki bir defoyla ilgili olabileceğini ısrarla vurgulamaktadır. Bizim ısrarlı sorumuzsa şu olabilir: O zaman bu sistemin doğasındaki hangi defo böylesi bir kriz ve çöküşe imkan verdi? (26) Haklı olarak Zizek, 'tarafsız bir toplumsal mekanizma olarak kapitalizm düşüncesinin en saf haliyle ideoloji' olduğunu belirtir. Kapitalizm, kendi spesifik tarzıyla hayata anlam veren kendine özgü etkin bir medeniyet değildir (Alain Badiou). Anlamın bütünselliğini yıkan ilk sosyo-ekonomik düzendir: anlam düzeyinde küresel değildir.

Yapılacak şey, *kesinlikle baştan başlamak*'tır. Zizek 11.Tez olarak şunu ileri sürüyor: '*Toplumlarımızda Eleştirel solcuların şimdiye kadar tüm yaptıkları iktidardakilerin taşaklarını kirletmek oldu, esas olan onları koparmaktır.' (78)*

Badiou'nun dediği gibi, '*komünist tez hala en iyi tez*'dir. Tabi (Zizek'e göre) '*komünizmi düzenleyici bir idea olarak, dolayısıyla içinde eşitliğin a priori norm-aksiyom olduğu bir 'etik sosyalizm' hayaletinin uyandırılması olarak algılamamak koşuluyla (81).'Bugün tek doğru soru şudur: Kapitalizmin hakim olan doğallaştırılmasını kabul mu edeceğiz, yoksa bugünün küresel kapitalizmi onun sonsuz üremesini önleyebilecek yeterince güçlü antagonizmalar içeriyor mu?' (83)* Böyle 4 antagonizma var Zizek'e göre: Çevresel facianın belirmeye başlayan tehdidi, özel mülkiyetin sözde 'entelektüel mülkiyet' için uygunsuzluğu, yeni tekno-bilimsel gelişmelerin (özellikle biyo-genetikte) sosyo-etik sonuçları ve ayrımcılığın yeni biçimleri (Duvarlar, gecekondular). Bunların içerisinde yalnızca dördüncüsü, yani Dışlanmışa referans komünizm terimini haklı çıkarır (En önemli antagonizma İçeridekiler ve Dışlanmışlar). O olmadan diğerleri yıkıcı yanlarını yitirirler. Yani Bill

Gates fakirlik ve hastalıklara karşı savaşan en büyük yardımsever, Robert Murdoch en büyük çevreci olabilir.

(2009)

*

Zizek, Slavoj; Biri Totalitarizm Mi Dedi? (2002), Çev. Halil Nalçaoğlu Epos Yayınları, Birinci Basım, Haziran 2006, İstanbul, 242 s.

Zizek'le, bir Zizek çalışmasıyla baş etmek zor, belki de olanaksız. Nedeni onun neredeyse aynı tümce içerisinde olguyla kuramı buluşturması, çok ayrı disiplinlerden kavram, olay, yorum, kişileri eşzamanlı harmanlaması, çalışmasını anlaşılırlık kaygısıyla asla indirgememesi, kuramsalın doğallıkla sunuluşu edası içinde gönül komaz (hatırgözetmez) aldırışsızlığı ve tüm bunları yaparken 'eklektizm'i yine de aşabilmesi. Eğer tersi olsaydı zaten okumaya değmezdi. Ama hayır, o uzun batmalar çıkmalar, dalışlar, yan yollar, ilgisiz görünen vurgulardan sonra düze, günışığına çıkıyor ve okur bir düşüncenin çok da tutarlı bir biçimdea ilerletilebildiğini kavrıyor. Bu belki de yordamsal bir deneyim anlamına da geliyordur. Şu bir gerçek, Zizek okumak, bir tür yaşantılama, deneyimleme. Gündelik yaşamımızın olağan işlerinin bir parçası olarak da Zizek okumalı, hepsi bu.

Yine belirtmek zorundayım ki, çeviri anlayışı bu metnin de hakkından (olumsuz anlamda) gelmiş. Zizek'e yazık olmuş. Metni Türkçe'de çeviri yüzünden özellikle anlaşılmazlaşmış…

Bu çalışması çok önemli Zizek'in. Totalitarizm söyleminin nasıl kötüye kullanıldığının (kötü niyetle kullanıldığının) çözümlemesini yapıyor derinlemesine. Zizek sözkonusu olduğunda uzun özetleme çabasına girmeyeceğim (gerekçem yukarıda). Giriş'de şöyle diyor: "*Bu kitabın söylemek istediği şey, bu nedenlerle, 'totalitarizm' nosyonunun, bırakın etkili kuramsal bir kavram olmak, aslında bir tür kıytırık mazeret olduğudur: Düşünmeye sevk etmek yerine bizi kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir içgörü edinmeye sorlar ve düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hatta, düşünmemizi aktif bir biçimde* ***önler****". (9)* Öfkesi öyle çoğalır ki, kendini tutamayıp '*konformist liberal şerefsizler*' der. Totalitarizm söyleminin arkasına sığınarak varolan düzeni savunanlara. Totalitarizm terimi kullanıldığında şu beş yaklaşımdan biri kastediliyor Zizek'e göre:

Totalitarizm modernizmin raydan çıkmasıdır. Musevi kıyımıdır. Tüm radikal özgürleşim projeleri zorunlu olarak totalitarist baskı ve denetimin bir türüne varır savı (neo-liberal sav). Politik totalitarizm fallus-logosodaklı metafizik kapanmada temmenir (Adorno, Horkheimer esinli günümüz postmodern savı). Postmodern Kültürel çalışmalar'ın son zamanlarda bilişselci tepkice totaliterlikle yadsınması.

Kitabı bir önermeyle (dilek kipinde) bitirmesi şaşırtıcı (mı?):

"*Şu halde, belki mütevazi bir Marksist nokta ile bitirebiliriz: Sayısal ağ hepimizi etkilediğine göre –su şebekesi gibi, en temel niteliklerine kadar gündelik yaşamımızı düzenleyen ağ* ***olduğuna*** *göre- şu veya bu şekilde* ***toplumsallaştırılmalıdır****. Gündelik yaşamlarımızın sayısallaştırılması, sonuç olarak karşılaştırıldığında, eski Komünist gizli polis gözetiminin yerini ilkel bir çocuk oyununa bırakacak kadar Büyük Birader denetimini mümkün kılmaktadır. O halde, burada, bu tehdite verilecek uygun yanıt, mahrem alanlarımıza çekilmek değil, siberuzamın hiç olmadığı kadar*

toplumsallaştırılması konusunda ısrarcı olmaktır. Bugün 'totaliter' tehdit olarak (yanlış) algıladığımız siberuzamın özgürleştirici potansiyeline kavuşmak için hepimiz ileri görüş gücümüzü bir araya getirmeliyiz." (234)

(2009)

*

Zizek, Slavoj; Matrix (1999), Çev. Bahadır Turan
Encore Yayınları, Birinci Basım, Ekim 2009, İstanbul, 103 s.

Zizek'in Matrix filimleri çözümlemesi gerçekten anlamlı. Kuşkusuz bütün bunlar bahane. Onun Matrix üzerinden söyleyeceklerinin bahanesi.

Zizek'te ciddi bir çeviri sorunu görüyorum. Bu çevirilerle Zizek okunmazlaşıyor. Zizek metinleri zor, ondan, demesin kimse bana.

Matrix gerçekten de dünyanın sayısallaştırılmasının eleştirisi mi? Matrix, Lacancı Büyük Öteki, sanal simgesel düzendir, gerçekliği bizim için biçimlendiren ağ. Lacan'da Büyük Öteki kusursuz değildir ve yabancılaşma, fanteziyle dolar. Tabii paranoya kaçınılmazdır. Büyük Öteki'yi kusursuzlaştırmak. Demek Ötekinin Ötekisi olmalı.

Makale, üçlemenin giderek artan bir dizi çelişkisine işaret ederek, günümüz dünyasına ilişkin kimi ipuçları üretmekten de geri kalmıyor.

Bu Zizek makaleleri, Zizek sanayisinin modüler ürünleri gibi geliyor okurun önüne. Ağızda yarım tatlar, dağınık düşünce lezzetleri bırakıyorlar. Zizek'e makalelerinden değil de, Lacan'dan, sonra da kendi temel yapıtlarından başlamalı. Kuram, tıpkı Jameson'un belirttiği gibi, Badiou'nun da yürekten destekleyeceğini umduğum gibi, güncelle iç içe yorumlanıyor, edimli bir silah gibi de kullanılıyor Zizek'te. Ama bundan önce okurun tamamlaması gereken bir şeyler var.

"*Seneler evvel **Zardoz** veya **Logan's Run** gibi bilim-kurgu filimleri serileri günümüzdeki postmodern çıkmazı tahmin ediyordu: Gözden uzak bir alanda, vasatın altında bir hayat süren izole bir grup, maddesel olarak çürümenin gerçek dünyasını yaşamak için can atar. Ütopya, postmodernizme kadar, tarihsel zamanın gerçeğinden zamansız bir Ötekilik'e kaçma çabasından ibaretti. Zamandışı ütopyayı gündelik ideolojik deneyim olarak* yaşadığımız *bu zamanda, 'tarihin sonu' ve geçmişin dijitalleşmiş hafıza içinde hiç fire vermeden kullanılabilir olmasının postmodern kesişimiyle birlikte ütopya, Tarihin ta kendisinin Gerçek'inin, hafızanın, gerçek geçmişin izlerinin, kapalı kubbeden ham gerçekliğin kokusuna ve çürümüşlüğüne kaçma teşebbüsünün arzusu haline geldi. **Matrix** ütopyayı karşıütopya ile bir araya getirerek bu gidişata son bir kaydırma ekler:Bu yaşadığımız gerçeklik, yani Matrix tarafından sahneye konulan zamandışı ütopya, **Matrix**'e enerji sağlayan canlı pillerin edilgen durumuna fiilen düşebileceğimiz bir şekilde konumlanmıştır."* (78)

(2009)

*

Zizek, Slavoj; Hitchcock (1991), Çev. Sabri Gürses
Encore Yayınları, Birinci Basım, Ekim 2009, İstanbul, 93 s.

Zizek, Hitchcock'un özgünlüğünü bu yeniden ele geçirme ve altını çizme denemesinde, onun özgünlüğünün nerede olduğunu belirlemeye çalışıyor. Ona göre 'eşsiz Hitchcock boyutu' diye bir şey var. Bu öncelikle anlatısal içerik düzeyinde değildir.

Zizek önce iki düzey arasında kurgulanan gerilimden söz eder. '*Açık seçik anlatı çizgisini bu anlatının çizgileri arasına saçılmış olan o dağınık tehdit edici mesajdan ayıran yarık.'* (24) Elin eli tutması örneğini verir Hitchcock filimlerinden. Bir başka özgünlük baçama farklı bağlamlar boyunca aynı kalan (görsel, biçimsel, somut) motifler kümesi. Örneğin yükseklik korkusunda labirent izlenimi veren imgeler… Cemil Kavukçu öykülerini anlamada işimize yarayacak bir yaklaşım getiriyor Zizek: '*Burada anlama karşı koyan ve anlatısal simgesel yapılara dayanmayan bağlantılar kuran maddi göstergeler düzeyiyle karşı karşıyayız: Birbirleriyle sadece bir tür simgesel öncesi çapraz-yankıyla ilintileniyorlar. Gösterenler değil onlar, ünlü Hitchcock'çu lekeler de değil, sadece on ya da yirmi yıl önce, insanın sinematik yazım,* ecriture *diyebileceği bir şeyin öğeleri. Öğretisinin son yıllarında, Jacques Lacan* semptom *ile* sinthom *arasındaki farkı ortaya koydu: bastırılmış bir anlamın şifresi olan semptomun tersine, sinthom belli bir anlama sahip değildir- tekrar eden örüntüsü içinde, fazla keyfin,* jouissance*'ın temel matrisini cisimlendirir- sinthomların anlamı olmasa da* jouis-sense *(keyif-anlam) saçarlar.'* (33)

Hitchcock, hikâyenin konusundan hikâyenin sinematik sessel-görsel terimlere çevirisine geçmemiştir. "*O daha çok imgelemini esir eden, kendilerini onun simpthomları olarak dayatan (genellikle görsel) motifler kümesiyle başlardı; sonra, onların kullanımları için bahane rolü görecek bir anlatı kurardı…"* (36)

Zizek, Lacan'dan esinli göz ve bakış ayrımının, bakılmışlığın yarattığı ürkü ve gerilimin Hitchcock'taki yerine de değindikten sonra, bir üçüncü özellik olarak '*çoklu sonların örtük yankısı*'na giriyor. Ona göre Dickens ya da Flaubert'de (***Madam Bovary***) anlatısal mantığı, ancak sinema ortaya çıktığı ve ölçünlü yordamlarını geliştirdiği zaman gerçekten yakalayabildik. Sibermekan hipermetninden söz ederken Altman'a, Kieslowski'ye gönderme yapması da ilginç.

Çok önemli bir alıntı yapmam gerekiyor burada:

"**Sapık** *burada günümüzün ideolojik algısını, kamunun gözünden gizlenmesi gereken müstehcen ahlaksızlık sahasını seks değil çalışma ("simgesel" etkinlik yerine el emeği) olarak gören o ideolojik algıyı işaret etmiyor mu? Bu gelenek Wagner'in* **Rheingold** *ve Lang'ın* **Metropolis***'ine dek uzanıyor ve çalışma sürecinin yeraltında, karanlık mağaralarda gerçekleştiği bu gelenek, günümüzde, Çin gulaglarından Endonezya ve Brezilya montaj hatlarına dek uzanan Üçüncü Dünya fabrikalarında ter döken milyonlarca anonim işçiyle doruk noktasına ulaşıyor- onların görünmezliği sayesinde Batı rahat rahat "*gözden kaybolan işçi sınıfı*" geyikleri yapabiliyor. Ama bu gelenekte can alıcı önemde olan şey emeğin, kol çalışmasının, aslında kamu gözünden gizlenmesi gereken ahlaksız bir suç etkinliği olduğu düşüncesi."* (80)

Sonuçta *sinthom*ların denenip taklit edilmeleri olanaksız olduğundan Hitchcock filimlerinin yeniden üretimleri aynı başarıyı yakalayamıyor.

(2009)

*

Zizek, Slavoj; Sanat ya da Konuşan Kafalar (2003), Çev. Mine Yıldırım,
Encore Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2009, İstanbul, 124 s.

Çeviriyle zorlanmış bir başka Zizek metni daha. Onun özgün eklektizminin (Zizek kendi fanını oluşmaya zorluyor) bunu kolaylaştırdığı söylenemez.

Ben burada kısaca, Zizek yöntemini tartışmak istiyorum. Genel olarak yapıtı hakkında bilgim az olduğundan, bu kısa makalelerin arkasında tutarlı bir kuramsal altlık var mı kestiremiyorum. Lacan var, bu açık.

Zizek'te beni rahatsız eden birçok şey var, öte yandan hoşuma giden de… Onun okuma tasarısı, etkili ve bence de geçerli bir tasarı. Değişik araçlar kullanılarak yapılan bir okuma. Okumanın kendisi bir gösterge niteliğinde… Tamam, özgün değil ama Zizek bunu iyi yapıyor.

Uylaşımcı, onayıcı metinlerle yetinmemesi aslında iyi yanı… Daldan dala geçişi, arkadaki yordamın önemini vurguluyor kuşkusuz. Metinleri hem bir açıdan son derece yalın, ama öte yandan fazla ve yetersiz tutulmuş göndermeleri yüzünden zor. Kaynaklarını kendisi denli bildiğimizi varsayıyor. Geldiği 'profesyonellik' noktasında bunu anlayabilirim.

En önemli eleştirimse şu: Zizek kuramdan eyleme hızlı geçiyor. Geçiş siliniyor çoğu kez. Her iki yönde de. Her şey, kuramın başta kendi de olgusallaşıyor onun gizli pozitivizminde. Ortaya çıkan şey olgusal görelik… Böylece açmazda kalıyoruz. Bu da bir (tür) okuma ise eğer, yani diğer okumalar gibiyse, kardeşçe yan yana geliyorsa diğerleriyle, neden onun okumasını daha önemli, anlamlı bulalım. Oysa önemli, bunu anlıyoruz. Yöntemi Zizek'i indirgiyor. Okumasının kaynağına, odağına ilişkin daha çok ipucu, daha çok işaret gerekiyor. Bu belki diğer yapıtlarında vardır. Ama ben Matrix, Sanat vb. üzerine bir Zizek metniyle yüzyüze gelirsem, metnin arkasındaki ışık kaynağını (özü demiyorum, asla) sezinlemek isterim en azından. Zizek'i ve onun okumasını kendim için bir örnek olarak görmeme karşın, benim için soruna dönüştüren şey, o istemese de karşıma bir olgu yığınağı getirmesi. Oysa belli ki o denli alçakgönüllü de değil Zizek. Özgüveni yüksek. Beklediğim bir öğretici tutumu değil, hayır.

Ben yöntem üzerine eleştirimi çok da uzatmadan hoşuma giden bir alıntı yapmak istiyorum:

"*Eğer aşkta, kişi sahip olmadığı şeyi veriyorsa, aşk cinayetinde de kişi sevdiği Öteki'den Öteki'nin sahip olmadığı şeyi çalar…"* (65)

(2009)

*****

Zizek, Slavoj/Badiou, Alain; Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma (2005), Çev. Özgür Aktok,
Encore Yayınları, Birinci Basım, Aralık 2009, İstanbul, 110 s.

Birbirine yakın iki düşünürü 2005'de bir araya getiren Viyana Fransız Enstitüsü'nün peşine düştüğü soru, felsefenin (felsefecinin) nasıl katılacağı, sorusudur. Bu sorunun sorulabileceği iki önemli çağdaş düşünür olduklarını düşünüyorum Badiou ile Zizek'in ve verdikleri yanıt benim açımdan da doğru, doyurucu, önemlidir.

Önce Zizek'in, sonra Badiou'nun kendilerinin bile yadırgadığı bir uyumla örtüşen sunumlarını kısa bir diyalog izliyor.

Bu metin neden önemli?

Felsefenin, kurulu düzenin (Badiou buna durumlar, çokluk, situation'lar derdi) pekiştiricisi, parçası olmaması nasıl sağlanabilir? Felsefe özü, doğası açısından zaten düzen dışı bir *evrensel tekil*lik değil mi?

Badiou, felsefeyi tanımlarken işte bunu yapıyor konuşmasının girişinde. Felsefe üç şeyi bir arada taşır: seçim (kararı açıklığa kavuşturma), uzaklık (iktidar ile doğru arasındaki mesafeyi açıklığa kavuşturma), aşk (kıyaslanamazlık, olay: verdiği örnek, Mizoguchi'nin ***Die legende vom Meister der Rollbilder*** adlı filmi). Felsefenin görevleri bunlardır. Düşünmenin en temel seçim olanaklarını açıklığa kavuştururken, son çözümde karşılaşılan ile o karşılaşılanla ilgisiz olan şey arasında yaparız seçimi. Düşünce ile erk (iktidar) arasındaki uzaklığı doğru ölçmeliyiz ki, aşılıp aşılamayacağını kestirebilelim. Ve ayracanın (istisna), başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak. Ve bunu yaşamın bildik akışına direnerek yapmak (27-8) *"En temel felsefe kavramları bize, 'eğer yaşamınızın bir anlama sahip olmasını istiyorsanız, o halde olayı ele almalı, iktidara karşı olan mesafenizi korumalı ve tereddütsüzce kendi kararınızın arkasında olmalısınız', der."* (28) Badiou çok açık söylüyor. Felsefe varolanın değil, tersine, var olmayanın düşünülmesidir ve "*varolmayanın nasıl olup da olduğunun: Anlaşmaların değil, bunların bozuluşunun düşünülmesidir. Felsefe sadece olmayan ilişkilerle ilgilenir."* (30) Felsefe, paradoksal ilişkiler, kopuşlar, kırılmalar, kararlar, mesafeler ve olaylar olduğu için vardır. Hiç kuşku yok ki hakiki bir felsefi bağlanış çabası çoğunlukla yabancılaştırıcı etki yapacaktır (35) Evrensel ilkeler doğrultusunda eyleyecek filozof içinse sekiz tezi vardır Badiou'nun:

Birinci tez: *Evrensel olanın temel unsuru düşünmedir.*

İkinci tez*: Bütün evrensel olanlar tekildir; yani bir tekilliktir.*

Üçüncü tez*: Evrensel olana dair ne varsa, olayda ortaya çıkar ve olay, durumların özgüllüğüne bağlı değildir.*

Dördüncü tez: *Bir evrensel, başlangıçta kararlaştırılamaz olanda karar kılmayla ortaya çıkar.*

Beşinci tez: *Evrensel olan çıkarım formuna sahiptir.*

Altınca tez: *Evrensel olan tek anlamlıdır.*

Yedinci tez: *Her evrensel tekillik, sonlandırılamazdır ve ucu açıktır.*

Sekizinci tez: *Evrensellik, sonsuz, kapsayıcı çokluğun doğru kurulumudur.*

Zizek için de felsefe tartışmaların kavramlarının kendisini değiştirmelidir. Bu filozofun ilk jestidir (63) Örneğin sanal gerçekliği değil sanallığın gerçekliğini sorunlaştırmak. Konuşması boyunca Kant'ı, çağdaş düşünürleri (Frankfurt Okulu, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Rorty, vb. yi) eleştirmekten geri durmayan Zizek, demokrasi, totalitarizm, sivil toplum, milliyetçilik kavramlarıyla ilgili can yakıcı, önemli saptamalar yapmaktan da geri durmuyor (çoğuna da katılıyorum). Kant'ı devletleştirme girişimlerine karşı onu sahiplenme konusunda Badiou'ya bir uyarıyla bitiriyor konuşmasını. İnsanı köklerine, kaynaklarına, yerelliğine indirgeyen yaklaşımlara karşı Kant kalıtı, "*özgül özdeşimlerin ötesinde, dolaysızca evrenselliğe katılınabileceği yolundadır."* (79)

Badio bir yerde sözü alıp apaçık ve dosdoğru şunu söylüyor: "*Seninle aynı fikirdeyim: Bu kültürel özgüllüklerin tepkisel korosuyla savaşmak lazım."* (84)

Zizek'le bitirmek işime geliyor bu notu:

"Ben, kendi görüşlerimi demokratik biçimde savunmaya hazırım hazır olmasına; yalnızca başkalarına benim görüşlerimin ne olduğuna demokratik yollardan karar verdirtmeye niyetim yok-burada felsefi kibirimi koruyorum." (104)

(2010)

*

Zizek, Slavoj; Mimari Paralaks (2009), Çev. Bahadır Turan Encore Yayınları, Birinci Basım, Haziran 2011, İstanbul, 127s., Küçük boy.

Paralaksı girişinde şöyle tanımlıyor Zizek: "*Gözlem yapılan konumdaki bir değişikliğin yarattığı yeni bir göraş hakkından kaynaklanan, bir nesnenin bariz yer değiştirmesi."* (11) Bu paralaksı mimari örneklerle açımlamasının yanısıra alanını genişleterek yaşamlarımızın gündemlerine uyguluyor. Örneğin ağ yapılı çalışma düzeniyle ilgili eleştirisi bunun bir örneği ve oldukça sıkı: *"Kapitalizm eşitlikçi bir proje olarak dönüştürülerek meşrulaştırılıyordur böylelikle: Oto devinimli hayal gücü ve insanın kendi içinden gelerek kendini örgütlemesi üzerinde durarak, kapitalizm işçilerin kendini yönetmesi gibi oldukça Solcu bir belagata dahi el koyup bunu antikapitalist bir slogandan kapitalist bir slogana çevirmiştir."* (15) Yapının gerçek (işlev), simge, imge üçlü tümleşimi postmodernizme çözülmüş, ayrışmış, bağımsız düşün(dürt)ülmüştür. Yine 'sürdürülebilirlik' kavramının da bir başka paralaksa yol açtığı söylenebilir: "*Daha yakından bakılnsca, 'sürdürülebilirliğin' daima kendi dengesini daha geniş çevreler pahasına zorlayan sınırlı bir sürece gönderme yaptığı tespit edilebilir."* (20) Tam düşüncelerimin çevirmenliğini yaparak, bir yapının insanın gözüne batacak kadar işlevsiz öğelerinin gerçekte yapıyı işlevsel, yaşanabilir kıldığını söyler. (26) Ekler: "*Bu karşılıklı tecavüzler, İçeri ve Dışarı'nın asla mekânın bütününü kaplamadıklarına işaret eder: Dışarı ve İçeri bölünmesinde yiten bir üçüncü mekânın fazlalığı bulunur her zaman. İnsanın bulunduğu yerlerde, inkar edilen bir ara mekân vardır: hepimiz onun varolduğunu biliriz, ama varlığını gerçek anlamıyla kabul etmeyiz –yadsınmış ve (çoğunlukla) söylenemez olarak kalır bu mekan. Bu görünmez mekanın temel içeriği dışkıdır (kanalizasyon), ayrıca kompleks elektrik ağı, dijital bağlantılar, vb.- tüm bunlar duvarlar ve katlar arasındaki dar mekanlarda bulunur. Elbette dışkıların evden nasıl çıktığını iyi biliriz, fakat onunla olan dolayımsız fenomenolojik ilişkimiz daha köklüdür: Bok, bizim görüş alanımızın ve dünyamızın dışındaki bir ölüler dünyası içinde yok olup gitmektedir sanki. (Bu nedenle en tatsız deneyimlerimizden biri bokun klozet deliğinden geri gelmesidir- yaşayan ölünün geri dönüşü gibi bir şeydir bu…)"* (56)

Postmodern mimari biçim işlev ilişkisini koparmıştır (derinin estetizasyonu). Söylemek istediği: *"Mimarinin bir şekilde 'eleştirel' olması* gerektiği *değil, onun toplumsal ve ideolojik antagonizmaları yansıtmamasının ve onlarla ilişkiye girmemesinin* mümkün olmamasıdır*: Saflaşmaya, sadece estetik ve/veya işlevsel olmaya çalıştıkça, bu antagonizmaları daha fazla üretecektir o."* (105)

"O halde –ana eksenimize dönecek olursak- gösteri sanatları mekanlarında, deri ile yapı arasındaki bağlantısızlığın açtığı 'ara mekan', şu kat arası boşluğunu, eksaptasyona açık ve işlevsel olarak da boş olan mekanları ifade etmez mi? Mücadele burada bellidir –onları kimin üstleneceğinin mücadelesidir. Demek ki, bu 'ara mekanlar' ütopik hayaller için uygun bir yerdir –onlar bize mimarın o muazzam

politik-etik sorumluluğunu hatırlatır: Tasarımda ise, tehlike altında olan göründüğünden çok daha fazlasıdır (…) Planlarınızı yaptığınızda yumuşak adımlar atın, çünkü sizin binalarınızda yaşayıp onlara bakacak insanların rüyaları üzerinde yürüyorsunuz." (119)

(2011)

*

Zizek, Slavoj; Kıyamet'in Versiyonları (2010**), Çev. Mehmet Budak Encore Yayınları, Birinci Basım, Şubat 2012, İstanbul, 79s., Küçük boy.**

*

Zizek, Slavoj; İdeolojinin Aile Miti (2008**), Çev. Mine Yıldırım Encore Yayınları, Birinci Basım, Şubat 2012, İstanbul, 127s., Küçük boy.**

*

Zizek, Slavoj; Antroposen'e Hoşgeldiniz (2010**), Çev. Mehmet Budak Encore Yayınları, Birinci Basım, Şubat 2012, İstanbul, 96s., Küçük boy.**

*

Zizek, Slavoj; Komünist Ufuk (2012**), Çev. Özgür Öğütcen Encore Yayınları, Birinci Basım, Şubat 2012, İstanbul, 105s., Küçük boy.**

Zizek'in bağımsız ya da kitapları içinde bölüm olarak yayınlanmış ama burada ayrı basılmış makalelerine topluca, birkaç tümceyle göz atmakla yetineceğim.

Kıyametin Versiyonları'nda Zizek şöyle diyor: "*'Gelecek olasılıklara açıktır, hâlâ eyleme geçmek ve fecaatin büyüğünden kaçınmak için zamanımız var,' demek yerine kişi felaketi kaçınılmaz olarak kabul etmeli ve sonra da kaderimiz namına 'yıldızlarda yazılı' olanı geçmişe yayılacak biçimde silmek üzere harekete geçmelidir."* (70) Tarihi geriye doğru yazmak, gelecekten geçmişe kurmak gibi ilginç bir düşünceye yaslanıyor ve güncele bakışa derinlik sağlamış oluyor böylelikle. Vardığı yargı, ulusal egemenliğin radikal bir biçimde yeniden tanımlanması ve global işbirliğinin yeni biçimlerinin (form) icad edilmesi. (74).

*

İdeoloji makinesi Hollywood'dan seçtiği örneklerle ailenin ideolojik seyrini çözümleyen Zizek (***İdeolojinin Aile Miti***), bu makalede, her türden gerecin üretim sürecine katılabildiğini (Ekim devriminin bile), aile mitinin ancak içeriden çökertilebileceğini söylüyor.

*

Endüstri devrimiyle 1750'ler) 'kendinde', küresel ısınmayla 'kendisi için' başlayan jeolojik çağı adlandıran antroposen deyimi bilimsel bir tanım. Zizek'in

yargısı ise (***Antroposen'e Hoşgeldiniz***), insanın evrensellik izleğine bağlı tanımının yerini türel tanıma terketmesi zorunluluğu: Dünya yüzünde yaşıyan Türlerden biri olduğumu kabul etmek zorundayız. (89) "*Evrensel problemi çözmek (insan denilen türün hayatta kalması), ancak önce kapitalist üretim tarzının açmazını çözmekle mümkün. Bir başka ifadeyle, eğer hayatta kalmak istiyorsak, sınıfsal pozisyonumuz ya da politik yönelimimizden bağımsız olmak üzere, ekolojik krizin üstesinden gelmemiz gerekiyor yollu akıl yürütme fena halde yanıltıcı: Ekolojik krizin kilidini açacak anahtar aslında ekolojide saklı değil."* (92)

*

Tartışmaları reel politik, tarihsellik içerisinde değerlendirmenin sığlığına değinen Zizek, post-ideolojinin çölüne işaret ediyor ***Komünist Ufuk***'ta. 'İmkânsız' terimi üzerinde bir kez daha durup düşünmemizi salık veriyor. *Soyons realistes, demandons l'impossible!* (Gerçekci ol imkânsızı iste!)

(2012)

*

Zizek, Slavoj; Ahir Zamanlarda Yaşarken (Living in the End Times, 2010), Çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2011, İstanbul, 588 s.

Zizek'in bu oylumlu çalışmasının kimi bölümlerini bağımsız baskılarından okumuştum daha önce. Düşünürün ilginç çalışma yöntemlerinden biri kes-yapıştır. Yapıtının tak-çıkar (modüler) özelliği var. Kitabının her birimi bağımsızlaşma olanağını da taşıyor kendi içinde. Hem bütün, hem ayrılabilir yapı…

Kitabın adının anıştırdıkları da doğru. Günümüzde, yeni zamanlarda yaşamanın ne anlama geleceğini ve geçmişin bütünsel, ereksel ya da devrimci mitlerini bugün nasıl değerlendirmemiz, yorumlamamız gerektiğini, düne göre bugün değişenin ne olduğunu ve değişen, dönüşmüş yeni duruma elverecek, uygun, etkili devrimci bir girişimi tasarlamanın yordamlarını enine boyuna araştıran, tartışan devingen kurgulu, çokamaçlı bir kitap ***Ahir Zamanlarda Yaşarken.*** Zizek'i ağır felsefeciler hafife alıyor, gözbağcılıkla suçluyorlar sanırım, ama bir yandan da şunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Kuram yaşamın gündelik uygulamalarıyla ilişkilenecekse eğer bunu denemenin biçimlerinden biri de, beğenelim beğenmeyelim Zizek yolu değil mi? Daldan dala seken kibirin bir de öteki yüzü var, dünyalı, şimdili, bu yerli olmak. Burada bir insan (gibi) durmak, etmek… Filozofların da bağırsakları varsa eğer…

Ana izlek *hüsran* elbette. Benim de hiç anlamadığım, anlamak istemeyeceğim şey. Bu gizli olgusal salgın musibet öyle etkili ki çoğu kez küresel ideolojik saldırının alt (örtük) dili mi diye sorarken yakalıyorum kendimi. Marksizm gerekiyorsa onu da biz oluruz. Söylemini de kullanır, onun diliyle hüsran (cüzzam) şarkılarını söyleriz. Düşünün, mezarın başında ölü kendi ölüsüne dua ediyor, yazıklanıyor, yas tutuyor, ağıt yakıyor. Yok artık… En sinirlendiğim, kinlendiğim sol içi söylem bu. Tarihi Fukuyama'dan önce bitiren solculara buradan bin kez yuuuffff olsun.

Tabii Zizek bir adın ötesinde, *hüsran*dan çıkışa dikmiş gözünü. Direnmenin yeni biçimlerinin peşinde... Yenilgi tamam da, *şimdi nasıl*'ın… Öyleyse şu soruyu sormak önemli diyor: Bu umutların çöküşünü nasıl yorumlayacağız? (11) Yeni Dünyanın (koşulların) beş aşamalı tepki biçimini şöyle özetliyor Zizek. 1) Yatsıma (ideolojik hasıraltı), 2) Öfke (protesto, fundamentalizm), 3) Pazarlık, 4) Çöküntü, depresyon, 5)

Kabul. Kitap içinde açtığı bölümler de bu başlıkları taşıyor. Her bölüm sayısız, incelikli saptamalar, gözlemlerle dolu. Çevreden, iletişime, tüketimden teknolojiye, sinemadan güncel siyasete varıncaya değin ilginç örnekler bunlar. Üzerinde durmayacağım tüm bunların. Kitlelerin, insanların bulunç (vicdan) yatıştırıcı çevre vb. siyasetlerle yatıştırılması örneğin… Zizek'e göre '*hakiki*' çokkültürcülüğün evrensel istemden (talep) toptan vazgeçmekten ayrımı yok. Ayrık bir evrenseli, antagonistik savaşımı devreye sokmak gerekiyor. (83)

Sonuç (***Sonsöz: İlginç Zamanlara Hoşgeldiniz!***) bölümüne bir göz atalım:

Zizek'e göre günümüzde kullanıcı deneyiminin daha kişisel olması ya da yabancılaşmış olmaktan çıkması için yabancılaşmış bir ağ tarafından düzenlenip denetlenmesi gerekir (Paradoks). Her şey erişelebilir kılınmıştır ama bunların tümünü elinde bulunduran bir şirketin aracılığıyla. (491)

Yapılacak şeylerden biri "*başkalarına sırf saygı duymanın ötesine geçip, farklı kültürlerin sahien bir arada yaşamasını ve birbirine karışmasını sağlayabilecek tek şey olan olumlu bir özgürleştirici Leitkultur'a ulaşmak için çabalamaktır.*" (502) Çok kesin bir yargı veriyor: "*Bir komünist olarak hareket etmek, bugünkü küresel kapitalizmin altında yatan temel antagonizmanın gerçeğine müdahale etmektir."* (506) Küresel Pazar ekonomisinin çevre siyasetlerindeki ikiyüzlülüğünü önemli örneklerle irdeleyen yazar, "*Kafka şöyle yazıyordu: 'Kötü bir kez kabul edilip özümsendi mi kimsenin ona inanmasına gerek kalmaz.' Gelişmiş kapitalizmde ve bilhassa bugün olan tam da bu işte: 'Kötü' gündelik pratiğimizin ta kendisi haline geliyor, dolayısıyla, Kötü yerine İyi'ye inanabiliyor, kendimizi hayırseverlik faaliyetlerine adayabiliyoruz,"* diyor. (511) Bekleneceği üzere Zizek, bilimi saltık son çözüm gören ve böyle yatışan bulunçlara da birkaç söz söylüyor ve ekliyor: Kendimizi daha '*plastik*' ve göçebe bir tarzda yaşamaya hazırlamalıyız. (519) Ulusal egemenlik kökten yeniden tanımlanmalı ve yeni küresel işbirliği biçimleri icat edilmeli. (519) Badiou'ya katılarak bugün başlıca düşmanın demokrasi olduğuna vurgu yapıyor, '*demokrasi yanılsaması*'ndan söz ediyor haklı olarak. (542) Devrimci şiddet üzerine de sözü vardır Zizek'in. Ezilenler için geçerli (meşru) ama asla gerekli değildir. Şiddet gizeminden arındırılmalıdır. Tarihsel komünizmi mahkûm eden şiddet kullanması değil, gerektirmesidir. (544). Doğrusu bu Zizek yargısına kuşkulu yaklaşma yanlısıyım. Bir diğer seçenek devrimci güç olarak azınlığı imleyerek, "*Azınlığı her yerde ebedi bir hakkı vardır:* hakikatin sesini işitilir kılmak," diyor. (546) Yine Badiou (*Olay*) esinli 'ebedi hakikat' vurgusuna da değinelim geçerken, ucu Kant'a gidiyor sanırım. Ben de önemli buluyorum ama gelip Zizek okuru olarak tıkanıyorum bir yerde: AB. '*Uluslaraşırı Avrupa*' derken kastının açığa çıkarılması gerek. (553) Türkiye'de İP (İşçi Partisi) deneyimi milliyetçi sağa yanaşan sol çizgiye örnek oluşturabilir. Başka bir Avrupa olanaklı... (560) Bir gözlemini de alıyorum buraya (önemli): "*Müslüman kalabalıkların yoğun tutkusu sahici bir inancın yokluğuna delalet eder."* (564) Gereksinme duyduğumuz şey, *Komünizm Fikri*'nin tam anlamıyla yeniden olumlanmasıdır. (568) Komünizm, kavramsal özü itibarıyla devlet karşıtıdır. (569) Ebedi taleptir: '*Biz hiçbir şeyiz ve her şey olmak istiyoruz*.' (570) "*Küresel kapitalizmin parametreleri dâhilinde bile radikal toplumsal alternatifler için pek çok özgürlük derecesi vardır."* (574) "*Demek ki Sol'un yirminci yüzyılda yaşadığı klasik sorunun tam tersini yaşıyoruz bugün: Sol o zamanlar ne yapması gerektiğini (proleterya diktatörlüğünün kurulması, vb.) gayet iyi biliyor, sadece bunun için gerekli fırsatın ortaya çıkmasını sabırla beklemesi gerekiyordu. Bugün ise ne yapmamız gerektiğini bilmiyoruz, ama hemen şimdi harekete geçmemiz gerekiyor, çünkü hareketsizliğin bedelleri feci olabilir. Hiçbir yönüyle uygun olmayan durumlarda Yeni'nin dipsiz kuyusuna adım atma riskine girmek, sırf Eski'nin iyi yanlarını (eğitim,*

sağlık, vb.) korumak için Yeni'nin veçhelerini tekrar icat etmek zorunda kalacağız." (576) Ve son sözler: "*Komünizm bugün bir çözümün değil bir* meselenin *adıdır; tüm boyutlarıyla ortak mülkler meselesi –hayatımızın tözü olan doğa, biyogenetik ortak mülklerimiz, kültürel ortak mülklerimiz ('fikri mülkiyet') ve son olarak da insanlığın (kimsenin dışlanmaması gereken) evrensel mekânı olan ortak mülkler. Çözüm ne olursa olsun, çözeceği şey* bu *meselenin ta kendisi olmak zorundadır."* (577)

Yayıncıya not: 398. Sayfada '*karbon gazı salınımları'* denmiş. *Salımları* olacak.

(2014)

*

Zizek, Slavoj; Tarkovski (The Thing from Inner Space**,** 1999**),**
Çev. Mehmet Öznur
Encore Yayınevi, Birinci basım, Şubat 2014, İstanbul, 117 s., Küçük boy.

*

Zizek, Slavoj; Olumsuzla Oyalanma (Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology**,** 1993**), Çev. Hakan Gür**
İmge Yayınları, Birinci basım, Eylül 2011, İstanbul, 437 s.

*

Zizek, Slavoj; İslam Arşivleri (The Archive of Islam**,** 2006**),**
Çev. Sabri Gürses
Çeviribilim Yayınları, Birinci basım, Ekim 2014, İstanbul, 103 s.

Aşırı yığılma nedeniyle yukarıda bir küme kitabı birkaç tümceyle topluca değerlendirip (!) geçmeyi düşünüyorum. Güçlük şurada, bunlar aslında çok da bir araya gelecek, ortak izlekleri, tartışmaları olan metinler değil.

Önemli çalışması ***Olumsuzla Oyalanma***'da Zizek, "*günümüzde, yeni sofistlerin postmodern çağının tam şu anında, Kantçı eylemi gereken değişiklikleri gerçekleştirerek yinelemek olanaklı mı,*" (18) sorusunun peşine düşüyor.

Gerçek için ikinci bir tanım öneriyor: "*her türlü modellendirme, benzetim ya da eğretileştirme sürecine direnen bir artık, bir sert çekirdek*." (85) Uzun çözümlemesinin sonunda ise fiziksel varoluşumuzun, "'Ötekinin varolmaması'*nı tam olarak benimseme, olumsuzla oyalanma eylemini yerine getirme becerimize dayandığını*" (431) yazıyor.

Tarkovski incelemesi daha sonraki yılların ürünü. Bu arada belirtmem gereken şey, Zizek yazılarının gerçekten eğlendirici ve kavrayıcı oluşu (öyle ki okur da haz payı çıkarıyor durumdan) ama öte yandan yarattığı izlenimin olumsuzluğu. Elinin altındaki evrensel gereç yığını her koşulda onu doğrulayabilir ve sanki varlıklarını neredeyse buna borçlular. Tam da burada kuramın şehvetinden söz etmek haddimi aşmak (mı) olur. Olsun varsın. Hiçbir şey beklemediğimiz anda davetsizce çıkagelen devasa *Gerçek*'in dehşetiyle başbaşa kalırsak, ne yaparız sorusuyla açılan yazı Tarkovski'nin verdiği yanıtı anlamaya çalışıyor. Lacan terimleriyle (özellikle *erişimsiz gerçek*) bir sinema anlayışı ve eleştirisi Zizek'e çok şey borçlu olmalı. ***Lacan ve***

Çağdaş Sinema derlemesi Zizek'ten de bir örnek inceleme alarak, Lacan'cı sinema eleştirisi uygulamalarını bir araya getirmiş. Zizek'e ilişkin sorun bu küme yaklaşımı için de sözkonusu. Özellikle derleyenlerin ***Giriş*** yazısı aydınlatıcıydı. Bir alıntı: "*Lacan'ın ifadesinden de net olarak görülüyor ki psikanalitik yorumlama travmatik Gerçeği metnin içindeki etkileri yoluyla soyutlamayı gerektirir; metnin içindeki hareketlere dikkat ederek bu hareketlerin etrafında döndüğü travmatik Gerçek noktasını bulur. Sonuç olarak ise, anlamın çöktüğü nokta ile kurulan özdeşim ve yalıtım yoluyla anlamı keşfeder*." (21) Örnek film çözümlemeleri, Paul Eisenstin, Renata Salecl, Juliet Flower Maccannel, Mark Pizzato, Anna Kornbluh, Todd McGowen, Slavoj Zizek, Frances L. Restuccia, Hilary Neroni'den.

Zizek öte yandan uğruna savaşmaya değer Avrupa kalıtının ateizm olduğunu yazıyor ***İslam Arşivleri***'nde. Söylediği önemli bir şey de yaşam biçimlerinin huzurla bir arada olabilmesi için belli düzeyde bir yabancılaşmanın kaçınılmazlığı. İslamın diğer dinlerden ayrımı, onda insanla Tanrı arasında soykütüksel çöl bulunması. (Kadınsılık). Peçenin örttüğü kadın bedeni değil, kadınsının varolmayışı. (Peçenin ardında tözsel bir şey var.) "*Burada soru şudur: İslam bu radikal-özgürleştirici boyuta etkin bir şekilde sahip mi?*" (70) Ve ekliyor: " *Tam da İslam içkin bir kurumsallaşma ilkesinden yoksun olduğu için onun yerine kurumsallaşma çalışmasını yapan devlet iktidarına yenik düşmeye bu kadar açık olmuştur*." (71)

(2014)

*

Žižek, Slavoj; Hiçten Az. Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi, (Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism, 2012), Çev. Erkal Ünal, Encore Yayınları, Birinci Basım, Temmuz 2015, İstanbul, 1038 s.

Yılmadan sayısız çalışmasını okumuş olmama karşın, '*doğan, kitaplar yazan ve ölecek olan*' Zizek'le yıldızım anlaşılan barışmayacak. Derin birikimini sözcüklere dökme konusunda çekici yeteneğine, ele aldığı konuları yaşamın kuramsal ve uygulamalı alanlarında örneklerle sayısız kez sınamasına karşın varma(ma)k istediği yerle ilgili bir sorundan mı nedir, çok seviyor olsam da içimdeki beni bir türlü kandıramıyor. Onunla örtüşemiyor, kalan açıklığı (ayırtlam, difference) yöntemin zorunlu, olmazsa olmaz gereği sayamıyorum bir türlü. Metinden metine yürüyüşte kesinti varsayımının sürekliliği kabul edilebilir kılacağı konusunda saplantılı olmalıyım. Öyle miyim acaba? Her kezinde, okumamda değinme gereği duydum. Verdiği örnek, sanki kuramı için önceden (a priori) oradaymış gibi ya da sanki dünya tüm varlıkları, ilişkileri, belirtileriyle Zizek'i doğrulama öz-işlevi taşıyormuş, bunun için '*halkolmuşlar*' gibi. Şöyle de dersek abartmış oluruz: Zizek'in özel Tanrısı evreni yaratırken *Zizek için ol*, demiş ***Eski Ahit***'e göre. Böylece her şey Zizek'e (insana) göre yaratılmış. Zizek'e yaraşır bir şaka oldu mu bilmiyorum. Sinema yönetmenleri, yazar çizer, siyasetin tüm figüranları (kahraman ya da soytarı), eski Mısır firavunu, engizisyon, Nazi doktor, Yahudi, Kıyamet, Stalin, vb. usumuza gelebilecek her şey Zizek ambarına çalışıyor ve Zizek ambarının (işkembe?) da maşallahı var hani.

Tüm bu karmaşadan Hegel'in, Marx'ın, Lacan'ın sıyrılıp kurtulacağını sanmak kendini kandırmak olur. Hegel üzerine doktora yapmış Zizek'in derdi gücü bu *teslis* için *Zizek Kilisesi*'ni yaratmak. Tanrısız olduğunu düşünmek tuhaf değil mi? Binlerce sayfa Zizek okumama gerçekten bir bin sayfayı daha (bir Zizek başyapıtı kuşkusuz) 6 aylık zorlayıcı bir süreçle eklemiş, tapınağa girdiğim gibi neredeyse, bir kez daha çıkmış oldum.

Gevezeliği bırakıp ***Hiçten Az*** için azzıcık ne yazabilirim diye düşünsem iyi olacak. Genelde derdinin Hegel'in eytişimini (diyalektik) kaba artçı yorumlardan kurtarıp Lacanesk biçemle ve Marx'a rağmen yeniden ayakları üzerine dikmek olduğunu söyleyebilirim düşünürümüzün. Hegel'in sahici yeni bir okumasını yapma konusunda kuşkusuz ilk girişimi değil, uzun zamandır yürüttüğü bir tasar. Öte yandan Zizek arkasından okuduğum iki Jameson kitabı da benzer bir sorunu ele alıyor yetkin bir irdeleme mantığıyla. Neden günümüz Marksist(imsi)leri 'eytişim' konusunda aşırı duyarlılaştılar sorusu sahici bir soru olabilir (mi?) Bana Sartre'ı çağrıştıran Zizek'i bu dev girişimi nedeniyle yine de kutlamam gerek.

Zorlu kitabın çevirisinin üstesinden başarıyla gelen Erkal Ünal'ı, eleştiri hakkımı alıkoyup yürekten kutlayarak başlayabilirim öyleyse. Kusursuz diyebileceğim bir çeviri; baskı yanlışlarını kırmızı kalemle imledim, az da olsa var çünkü. Dili eskitme ise çevirmeni aşan bir Türkiye gerçeği. Çevirinin bütün yetkinliğini süpürüp götürüyor.

*

Kitaba göz atmadan önce kitapta kullandığım ayraç arkasına düştüğüm bir notu alıntılamadan edemeyeceğim: ‘Her şey okunabilirse (Zizek), hiçbir şey okunamaz (ZZK). Ancak okunduğu varsayılabilir. Zizek’in temel sorunu ilginç bir biçimde ‘çöpçülük’ (ardçağcılık, postmodernizm.) Böyle demişim.

İki karşıt aptallık tanımıyla görkemli bir açılış yapıyor Zizek. Biri ‘*jetonu düşmeyen hiper-zeki özne*’. Öteki ise *moron*: görünüşlerin büyük Öteki’sinin tarafını tutanların aptallığı. Pek kibar değildir Zizek ama burada sanki kibarlığı tutmuş gibidir. Bu tanımlamanın ucunun nerelere gideceğini kitabı üç beş ay önce bitirmiş ama tam sindirememiş biri olarak az çok kestirebiliyorum. Dolayısıyla bu kitap örneğin ‘*Süzme İdiotun Hegel Rehberi’* değildir. (3) Bin küsür sayfanın kiliti şu tümceler mi yoksa? “***Hiçten Az****’da bu* eppur si muove*’den (‘Ama yine de dönüyor’: Galilei) tüm ontolojik sonuçları çıkarmak için uğraşılıyor. En temel haliyle formül şudur: ‘Hareket etmek’ boşluğa ulaşmak için çabalamadır; bir başka deyişle , ‘şeyler hareket eder’, hiç değil, bir şey vardır, bunun sebebi ise salt hiç ile kıyaslandığında gerçekliğin aşırı olması değil, gerçekliğin* hiçten az *olmasıdır. İşte bu yüzden gerçekliği kurguyla tamamlamak, onun boşluğunu gözden saklamak gerekir (…) Netice itibarıyla, insanın saf hiçliğe ulaşabilmesi için hâlihazırda bir şey olması gerekir ve* ***Hiçten Az’****da birbirinden son derece ayrı ontolojik alanlarda, kuantum fiziğinden psikanalize farklı düzeylerde bu tuhaf mantık tespit edilmeye çalışılıyor*.” (4) Sevgili Erkal Ünal, dili eskitmen; ontolojik, hareket, sebep, kıyas, netice itibarıyla, hâlihazır, tespit gibi sözcükleri kullanman gerekmiyordu bana kalırsa, eğer yayınevinin ‘işgüzar’lığı değilse bu. Girişin sonuna doğru şunları söylüyor Zizek: “*Benim iddiam şuydu ve hâlâ da öyle: Psikanaliz ile Hegelci diyalektik (Hegel’i Lacan, Lacan’ı da Hegel üzerinden okuma yoluyla) etkileşim içine girerek, birbirlerini kurtarabilir, katılaşmış derilerini soyup hiç beklenmedik yeni bir şekil içinde ortaya çıkabilirler.”* (18)

Platon tartışmasının içinden ‘*bir hakikat vardır ve her şey göreli değildir –fakat bu hakikat bizatihi perspektifsel çarpıtmanın hakikatidir, tek taraflı bir açıdan hareketle kısmi bir bakışın çarpıttığı bir hakikat değil*,’(48) sözleriyle geçen Zizek, Parmenides’i de yorumladıktan sonra varılan sonucun ‘*İdealaların var olmadığı, kendi başlarına ontolojik gerçeklikleri olmadığı olduğu*’nu belirtir: “*Varlıklarını tamamen*

virtüel nirengi noktaları olarak sürdürürler." (Deleuze) (68) Hegel ve Lacan '*ancak varolmayan şeyler hakkında konuşabileceğimizi'* öğretmiştir bizlere. Yani '*konuşma varlığın pozitif düzeninde bir eksik/delik öne sürer/varsayar.*' (Platon'a karşı)Yani varolmayan şeyler hakkında düşünebilir, düşünmeden konuşabiliriz. (75) Aslında yalnızca kurgular hakkında konuşabiliriz ve Sofistlere karşı da, kurgu hakkında konuşmanın hakikatın değerini azaltmadığını söylemiş oldular Hegel/Lacan ikilisi. Sonuçta, Sofist ayartıya (:sözcükleri şeylerden ayıran boşluğu oyunbazca vurgulamak) karşı savaşan felsefeciler çizgisi '*son felsefeci*'ye, Hegel'e varır. Zizek bu noktada birincil ve ikincil doğa tartışmasına girer. "*Öznenin kendiliğindenliği tözsel gerçekliğe atılmış sarsıcı bir* kesik *olarak ortaya çıkar.*" (106) Sanırım canalıcı nokta, sıçrama ya da düğüm bu *kesik*'te. Açıklanamayacak bu şey (kara delik) gerçekten açıklanması gereken şey mi, benim sorularımdan biri de bu. Çünkü açıklamamızın da ikincil, yapay (sentetik) bir doğası yok mu? Biz Zizek'i sürdürelim. Ama bir kötü yanına daha dokunarak… Örneğini başka dokuda, yapıda alanlarda sürdürmekteki çekincesizliğinden söz ediyorum. Hemen aktöreye (etik) atlayıp varlıkbilimsel (ontolojik) başlangıç tartışmasını başka bir düzleme taşıyor (hem de hiç istifini bozmadan). Hegel'e giden yolda Fichte'yi dolayıma sokan Zizek, "*transandantal Ben'in numenal entitelerin bulunduğu bir başka dış uzam tarafından kuşatılan kapalı bir uzam olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini vurguladığını*" dile getirmeye çalıştığını belirtir Fichte'nin. Kant'ın öznenin oluşturduğu fenomenal alanı dıştan sınırlayan Kendinde-şey anlayışının yerine Fichte, '*her dış sınır içsel bir kendi kendini sınırlandırmanın neticesidir'* demektedir.(154) Bu Hegel'e (eytişim) giden yolda önemli bir evredir. "*Fichte'ye göre Ben ile gayrı-Ben'in ilişkisi karşılıklı sınırlandırma ilişkisidir."* (156) Ona göre "*Mutlak gerçek/ideal Temel'i değildir; statüsü baştan aşağı idealdir, tek 'gerçeklik' olarak pratik biçimde angaje sonlu Ben'in ideal önvarsayımıdır zira (…) Ben ancak gayrı-Ben ile karşılaşmasında kendi kendisini sınırlandırmak suretiyle 'gerçek' olur).*" (163) Zizek'in yorumuna bakın: "Anstoss (ilksel itki) *içinde hiçbir şeyin görünmediği böyle bir görünüm, bir şey olarak görünen bir hiç değil midir?*" (168) "*Bir başka deyişle, Fichte öznenin bir şey değil, kendi kendisiyle ilişkilenen bir süreç, bir* Tat-Handlung *olduğunu tekrar tekrar vurgulasa da, mutlak Ben'in (öznenin) tüm gerçeklik olduğunu iddia ederken özneyi fazlasıyla pozitif bir şekilde tasavvur eder –özne, aslında, gerçeklikteki bir* deliktir *(…) Özne kendisini yeterli bir şekilde temsil etmeye çalışır, bu temsil başarısız olur ve özne bu başarısızlığın sonucu* olur*."* (174) Yaşamsal konuya gelince: Ötekilik, öznenin doğrudan ifade edilmesini önleyen *"(ve –'özne' kendi kendisini doğrudan ifade edememesinin sonucunda* var olduğu *için- özneyle tam bir karşılıklı ilişki içinde olan)*" '*'boğazdaki kemik*'tir. (174) Yani '***objet petit a'*** (Lacan). Fichte'nin formülü çok açık görünür: "*Vuku bulan tek şey zihnin (Ben'in) kendisiyle ilişkilenmesi değildir –zihin (Ben) bu kendiyle ilişkilenme sürecinden* başka bir şey değildir*. Fichte'nin başhsettiği döngü de burada yatar: ilişkilenmenin kendisi ilişkilendiği şeyi yaratır; ayrıca ilişkilendiği şeyin* kendisidir." (181)

II. Kısım'da (***Şeyin Kendisi:Hegel***) Hegel'e geçiş yapan Zizek, "*iddiamız şu*," diyor, *" 'Resmi' Hegel-sonrası felsefe-karşıtı kırılmayla (Schopenhauer-Kierkegaard-Marx) birlikte olan şey tam da buydu: Bu kırılma kendisini Hegelci zirvesiyle tecessüm eden idealizmden bir kopuş olarak sunsa da, Hegel'in düşüncesinin hayati bir boyutunu gözardı etmektedir; yani,* Hegel hiç varolmamış gibi düşünmeye devam etmeye *dönük ümitsiz çabaya tekabül etmektedir en nihayetinde. Hegel'in yokluğunun arkasında bıraktığı boşluk, 'Mutlak Bilgi'ye sahip olan', 'mutlak idealist' Hegel şeklindeki gülünç karikatürle doldurulur elbette*." '194) Çevirmenin *Türkçeyi Arapçalama* gereksiz ve özel çabasına karşın anladığımız, Zizek'in derdinin Hegel'i

arıtmak, yanlış yorumdan kurtarmak olduğu. Tüm bu kitap Hegel'i Lacanik ekle doğrultmaktan, ayakları üzerine dikmekten başka şey değil. Hegel en başta, konuşan insanın evrensele adım attığını imlemişti. '*Daha patetik'* Zizek yorumuyla; "*konuşmaya başladığım anda, duyusal açıdan somut Ben değilimdir artık, çünkü daima beni, söylemek istediğim şeyden farklı bir şeyi söylemeye zorlayan gayrı-şahsi bir mekanizmanın girdabına kapılırım*." (197) Öznenin konuşan özneye dönüşmek için yani '*tözsel bir değişim yaşamasının'* ödediği bedeldir bu. Hegel düşüncesi ile her türlü evrimci ya da tarihselci '*değişkenlik*' arasındaki bağdaşmazlığı vurguladıktan sonra, şu tümce yadırganmaz: " *'İlerici' tarafa bağlanmamızı savunan bu savaşkan görüş Hegel'e tamamen yabancıdır zira ona göre bizatihi 'taraf tutmak' yanıltıcıdır (çünkü tanım gereği tek taraflıdır.)*" (200) Zizek'in tarih kavrayışının da ipuçlarını taşıyan yorum sürer: Kant ve Fichte'nin ufuklarını karartan '*pratik-etik mücadele'*, Hegel'de kendinden emin özneye bırakır yerini: Bu özne düşüncesinin zaten gerçekliğin biçimi olduğunu bilir, tasarılarını gerçekliğe dayatmaz, gerçekliği kendi haline bırakır. (202) '*Semantik tercihi'* Hegel adına sapmaya uğratan yazarımız şeylerin daima bir şekilde '*ters gideceğini'* söylemeden edemez. (207) Böylece Hegelci *geridönüşlülük*, çizgisel nedensellik ilkesini yıkar. "*Geridönüşlülük şu demektir: (Geçmiş, verili) nedenler dizisi asla tam ve 'yeterli' değildir; çünkü geçmiş nedenler, çizgisel düzen içinde, sonuçları olan şeyler tarafından geridönüşlü olarak etkinleştirilir."* (213) Kuşkusuz '***Yazgıyı Değiştirmek'*** metne bir başlık olarak girecektir ve tam yeridir. "*Sorunlu yapı nesnelerin kendilerinin bir parçasıdır ve onların göstergeler olarak kavranmasına olanak tanır."* (215) Şu bir (doğru) çıkarımdır benim için de: "*Organik yaşamda, tikel anlar birbiriyle mücadele içindedir ve bu mücadele sayesinde Evrensel kendisini yeniden üretir; Tin'deyse, Evrensel kendisiyle mücadele içindedir*." (217) Anlıyoruz ki Hegel'in 'bütünlük' (yapısalcıların da 'eşsüremli yapı') dediği şey, "*şimdiki zamanla sınırlı olmayan, kendi geçmişini ve geleceğini de içeren tarihsel bir an*." (219) [*Bkz*. Marx: Maymun tartışması.] Kapalı, zorunlu Bütün değil, böyle bir Bütün'ün kendisini oluşturduğu açık ve olumsal sürecin konu edildiğini anlamamız gerekiyor. Geldiği noktada Zizek sorusu yeniden biçimlenir: "*Potansiyellik ile virtüellik arasındaki ayrım bakımından Hegel nerede durur?"* Ona göre oluş süreci kendinde zorunlu değildir. '*Tözü özne olarak tasavvur etmenin'* anlamı da şu: "*Boşluk olarak özne, kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin Hiçliği, her yeni figürün içinden ortaya çıktığı* nihil*'in ta kendisidir; bir başka deyişle, her diyalektik geçiş yahut tersine dönüş yeni figürün* ex nihilo *ortaya çıktığı ve geridönüşlü olarak kendi zorunluluğunu koyutladığı, yarattığı bir geçiştir."* (231) Öz'ün kendini dışlaştırdığı süreç, aynı zamanda özün kendini doğuran süreçtir. Dışsallaştırma, kendini dışsallaştıran Öz'ün tamamen aynıdır. Bunun için Hegel Öz'ün geniş olduğu ölçüde derin olduğunu söylemiştir. Sonuçta 'boşluk' varlığın ve oluşun olanağıdır. Çünkü " *transandantal bakış açısı bir bakıma indirgenemezdir (…) Bir başka deyişle, yapılması gereken şey bu imkânsızlığı bir sınır olarak değil, pozitif bir olgu olarak düşünmektir."* (239) Bir sonraki bölümü (*1. Ara Fasıl*) Marx'ın Hegel'i kavrayışına ve ardıllarca bu kavrayışın kavranılışına ayıran Zizek, Alman idealizminin mirasının 'soyutlama' kavramına, gerçekliğin kurgulanan, yapılan (inşa) bir şey olduğu düşüncesine bağlanabileceğini söylüyor. Hegel için erişilebilecek tek bütünlük, şimdinin kusurlu bütünlüğüdür ve genç Marx'ın baştan bir töz varsayan üretken insan gizilgücü görüşü bununla (Hegel'in doğru anlaşılışı ile) çelişir.

Anlama yetisi üzerine Kant'ın tıkanıklığını Hegel giderir: ***Anlama Yetisine Övgü***. Peki anlama yetisi Saltık mıdır? Bu noktada kaba (vulger) Hegel yorumunu dışlayan Zizek, bir Hegel çelişmesini de imler gibidir. Bu izlenimi kimi yapıtları, çalışmalarıyla vermiştir büyük düşünür. "*Terimin katı anlamıyla, kendini dışsallaştıran*

veya tikelleştiren, sonra da kendini yabancılaşmış Ötekiliğiyle birleştiren bir Mutlak yoktur; Mutlak bu yabancılaşma sürecinin içinden çıkar." (291) Olumsuzlamanın olumsuzlanmasının yanlış yorumu da konuyla yakından ilgilidir. Mutlu sonla (happy end) kurulacak herhangi bir ilgi saçma ve yanlıştır. Doğru yorum ise şu: "*Hegel'e göre, amaç iki karşıt arasında bir simetri ve dengeyi (yeniden) kurmak değil, bir kutupta diğerinin başarısızlığının semptomunu tanımaktır (bunun tam tersi de geçerli değildir)."* (303) *2. Ara Fasıl*'da Derrida ve delilik kavramları dolayında tartışmasını tüm gözboyama ataklarıyla sürdüren Zizek Lacan'ın kavramlarına da açıklık getirmekten geri durmaz. Büyük Öteki, özne failliğidir bir anlamda. Dışarıda bir kale değil. Sözün özü, "*evrensellik ancak engellenmiş bir tikellik sayesinde ya da onun sahasında 'kendisi için' ortaya çıkar. Evrensellik kendini tikel bir kimliğe büsbütün kendisi olma yetersizliği olarak kazır: Kendimi tikel özdeşliğimde/ kimliğimde gerçekleştiremediğim ölçüde evrensel bir özneyimdir."* (362) Spinoza'ya inat, '*Töz yoktur, mutlak yarık, özdeşsizlik olarak Gerçek vardır sadece ve tikel fenomenler (kipler) Birlerdir, yani bu yarığı istikrara oturtma çabalarıdır.*" (377) "*Özne, kişinin içinden bedeninin şiddetli bir şekilde kısmi bir nesneye indirgenmesinin ürünü olarak ortaya çıkar."* (384) Ve elbette öznenin gerçekleşme alanı kuramdır: "*Gri olan, düz, aptalca bir gerçeklikten ibaret olan şey teorisiz hayattır –hayatı 'yeşillendiren', sahiden canlı kılan, onu alttan alta devindiren dolayımlar ve gerilimler ağını açığa çıkaran yegâne şey teoridir.*" (395) Bu sayededir ki, diyalektik yaklaşımın bağlamcı tuzağından kurtulunur: "*Mesele demek ki belirlenimlerin zenginliğini kavramak değil, onlardan* soyutlama *yapmak, bakışımızı kısıtlamak ve yalnızca mefhuma dayalı belirlenimi kavramayı öğrenmektir.*" (398) Hegel sandığımızın tersine, antagonizma çözen paradigmayla ilgili değildir. "*Peki ya, Hegel'e göre, yapılması gereken şey, antagonizmaları 'gerçeklik içinde' 'çözmek' değil de antagonizmaların 'nasılsa öyle' idrak edilmelerini ve böylece 'pozitif' rolleriyle algılanmalarını sağlayan bir paralaks kaymayı mümkün kılmaksa?"* (403) Konuyu *3. Ara Fasıl*'da, sınıf savaşımına kolayca kaydıran Zizek, işçi sınıfının artık yapıiçi tümleç olduğunu, bir seçeneğin ancak bağlamdışından, sömürülme hakkından bile yoksun kalanlardan (ayaktakımı) yaratılabileceğini (?) belirtir.(440) Konu Hegel'in başarısız olduğu ayaktakımı ve sekse gelir dayanır. Hegel'in 'yineleme'yi, 'bilinçdışı'nı, 'aşırı-belirlenim'i düşünememesi kusurudur. Buradan bir uyarı çıkarır geridönüşe ilişkin: *"'Geri dönmek' tamamen edimseldir, geri dönme hareketi geri dönmekte olduğu şeyi yaratır."* (460) Arkadan gelecek altbaşlık çok da uzak değildir: ***Kendini Kaldırmış Olumsallık Olarak Zorunluluk.*** Onun için Hegel şu kişidir: "*Tüm içeriği kavram'ın zorunlu bir şekilde kendi kendini açmasının içinden geliştiren bir 'özcü' olmak şöyle dursun, 'autopoiesis'in, yani kendi kendini oluşturmanın, zorunlu özelliklerin kaotik olumsallığın içinden çıkması sürecinin nihai düşünürü, olumsallığın kendini peyderpey örgütlemesinin, düzenin kaosun içinden tedricen yükselmesinin düşünürüdür*." (467) Hegelci evrensel zorunluluk dolayısıyla: "*Her tikelliği, onu yok etmek suretiyle hakikatine vardıran negatif güç. Demek ki zorunluluk, olumsallığın 'hakikat'inden, 'kendi kendisini' olumsuzlama yoluyla hakikatine vardırılan olumsallıktan ibarettir*." (468) Dilin kendi içinden ona karşı düşünme dayanağı nereden çıkar? Hegel'i eleştirenler tartışmanın ikinci boyutunu, yani zorunluluğun olumsallığa dayandığını atlayıverirler. (471) Böylece şu söylenebilir. Diyalektiğin esas sayısı 3 değil 2'dir.(474) Yani "*Hegelci 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' hiç de negatifliğin kaldırılarak yeni bir pozitif düzene taşınması değildir.*" (490) Tüm bu tartışmalardan Zizek'in şöyle bir yargıyı çıkarabilmesine yine de şaşırmamak elde değil. Benim özdekçi kafam, hiçin bile özdeksel köküne bakıyor ister istemez. Zizek yargısı: "*Bu mekanizmayı tüm varlığın ontolojik (ontoloji-öncesi) kaynağına kadar*

taşımak gerekir: Yaratımın ilksel jesti aşırı bir verme, ileri sürme jesti değil, negatif bir geri çekilme, çıkarma jestidir ki bu tek başına pozitif entitelerin yaratılmasına kapı aralar. İşte bu anlamda 'hiçten ziyade bir şey vardır': Bir şeye varmak için, hiçten hiçini (hiçliğini) çıkarmak *gerekir, yani, ilksel ontoloji-öncesi Dipsizliği 'olduğu gibi',* hiç olarak *koyutlamak gerekir ki hiçin (ya da hiçin arkaplanında) bir şey görünebilsin."* (495) Geldik ***Hiçten Az***'a. Yani "*ontoloji öncesi Çokluk Hiç'i önceler*." (495) Burada sorduğu soru Hegel'e Lacan bakışıyla ilgili: "*Hegel her idealleştirme ya da kaldırma (aufhebung) hamlesinin doğurduğu 'bölünemeyen kalan'ı düşünebilir mi?"* (500)

Artık Lacan konusu açılır: *III: Kısım.* ***Şey'in Kendisi: Lacan***. Hegel'in deyimleştirdiği '*aklın kurnazlığı'* Lacan için sorunlu. Ya da yeniden yorumlanıyor. Tanrı bilinçdışıdır (Lacan) tezine bağlı olarak "*doğrudan onu aramaksızın hastanın sağlığa kavuşmasına yardımcı olacak bir tür Aklın Kurnazlığı'na dayanmıyor mudur?"* (513) Lacancı semptomun özelliği sistemin özünde 'çürümüş' (antagonist, tutarsız) bir şey olduğunun belirtkesi oluşu. '*Bizatihi bir varsayım olan, çünkü pozitif tözsel bir entite olarak önceden verili olmayan*' özne biçimsel bir yapının adıdır (Lacan'da). "'*Bizatihi' özne öznelleştirilmiş bir yüklemdir; özne her zaman çoktan dağınık falan olduğu gibi, bu dağınıklığın da* ta kendisi*dir. Bir başka deyişle (…) diyalojik yapı öznenin varlığına kayıtlıdır: Özne kendini temsil etmeyi amaçlar; bu temsil başarısız olur; özne kendini temsil etme uğraşında yaşadığı başarısızlığın* ta kendisi*dir*." (538) Hume'un sandığının tersine "*Öznenin bir nesne olarak kendisine erişemez olması 'ben' olmanın kurucu unsurudur*." (539) "*Lacan'a göre bilinçdışının esas mevkisi düşünümsel 'izah verme'dir, öznenin simgesel dokuda neler yaptığının kaydıdır*." (553) Zizek'e (Lacan) göre esas yarılma Bir ile Öteki arasında değil, "*Bir ile Bir'in kaydının boş yeri arasındaki yarılmadır.*" (588) Bir kendi kendini erteler, kendisiyle örtüşmez. "*Fallik Ana-Gösteren öznenin simgesel özdeşleşme noktası olduğu için, özdeşleşme en nihayetinde daima* bir eksiklikle özdeşleme*dir.*" (591) "Objet a *Bir'i tanımlamaz, onun ilavesidir; ilişik olduğu Bir'i Bir'den çok değil az hale getiren, onu içeriden aşındıran tuhaf bir ilave, çıkarma niteliği olan bir aşırılık*." (599) Hegel'in kusuru işte bu objet a'yı düşünememesi. "*Saf tekerrür her Bir'e musallat olan* objet a*'nın hiçliğiyle ayakta durur, zira Bir kendi gölgesini yeniden zapt edebilmek için kendini tekrar eder."* (600) Can alıcı (dolayında dönüp durulan) asıl soru ise *5. Ara Fasıl*'da sorulur Zizek'ce: "*Karşıtların, Varlık ile Hiçliğin ilk özdeşliğinden, (daha sonra kendini bir Şey[ler]de istikrara kavuşturan) Oluş'a nasıl geçeriz? Eğer Varlık ve Hiçlik birbiriyle özdeşse, üst üste biniyorlarsa, neden daha ileri gidilsin? Bunun sebebi tam da Varlık ile Hiçliğin doğrudan özdeş olmamasıdır: Varlık bir biçimdir, ilk biçimsel-mefhuma dayalı belirlenimdir ve tek içeriği Hiçlik'tir; Varlık/Hiçlik çifti imkânsız olan en yüksek çelişkiyi oluşturur ve bu imkânsızlığı, bu açmazı çözmek için, Oluş'a, iki kutup arasında salınmaya geçilir."* (629) Alıntıda benim açımdan kandıramayan bir yan olduğunu yine de belirtmem gerekiyor. Olmayan, Hiç yalnızca bir varsayım ve bana kalırsa artçı bir varsayım. Bir kez elaltına girince her şeyi açıklamak, anlamak olanaklı. Ama bence burada kendinde boğulan bir söylemsel çıkmaz içindeyiz (totoloji). Çünkü oluş kefesinin dışına çıkamadığımızdan, ötesinden asla kavrayamayacağımız Hiçlik'i dillendirme gibi umutsuz bir çaba içine giriyoruz. Anlamanın sınırı var mı ve nasıl haritalanır, bu da bu kitabın okuru olarak benim sorum. Bakın sihirbaz asla yorulmuyor ve şapkadan tavşan çıkarmayı sürdürüyor: "*Başlangıç noktası olumsal bir çokluktur; kendini dolayımlamasıyla ('kendini kendiliğinden örgütlemesiyle') olumsallık kendi içkin zorunluluğunu doğurur yahut koyutlar, tıpkı Öz'ün Varlığın kendini dolayımlamasının sonucu olması gibi. Öz ortaya çıkar çıkmaz, geridönüşlü şekilde 'kendi önvarsayımlarını koyutlar', yani, kendi önvarsayımlarını kaldırarak kendini yeniden üretmesinin uğrakları haline getirir (Varlık*

töz-değişimine uğrayarak Görünüm'e dönüşür); ne var ki bu koyutlama geridönüşlüdür." (638) Matematikten bildiğimiz şey, usavurmanın Varlık ve Oluşla koşutlu seyretmediği… Lacan'dan yola çıkan Zizek, çözümü şöyle dile getiriyor: "*Simgesel düzen ile gerçeklik arasında karşıtlıkta, Gerçek simgeselin tarafındadır – gerçekliğin simgesele (onun tutarsızlığı/boşluğu/imkânsızlığı) kisvesinde tutunan parçasıdır. Gerçek simgesel düzen ile gerçeklik arasındaki dışsal karşıtlığın simgeselin kendisine içkin olduğu, onu içten içe sakatladığı noktadır: Simgeselin Hepsi-değil'idir. Gerçeğin varolmasının sebebi simgeselin dışsal Gerçeğini kavrayamaması değil, simgeselin büsbütün* kendisi *olamamasıdır. Varlığın (gerçekliğin) var olmasının sebebi simgesel sistemin tutarsız, kusurlu olmasıdır –zira Gerçek bir biçimselleşme çıkmazıdır (…) Gerçek bir biçimselleşme çıkmazından* ibarettir *–simgesel düzendeki tutarsızlıklar ve boşluklardan* dolayı*, 'orada bir yerde' yoğun gerçeklik vardır. Gerçek biçimselleşmenin dışsal istisnası değil, Hepsi-değil'idir sadece."* Zizek benim okur kuşkumu yanıtlamış gibi görünüyor ama benim açımdan değişen bir şey yok. Başlangıcı sonuçtan koyutlamanın olanaksızlığı (bilinemezcilik, agnostisizm) bana daha doğru bir açıklama (*olmayan açıklama* kuşkusuz) gibi görünüyor: Bilinemeyecek, bilemeyeceğimiz o son şey, nedenimiz. Ama Zizek tartışmasını sürdürmekte, idealizmi boydan boya kat ettikten sonra geçici olarak demiri tansığa (mucize) bırakmaktadır: " *'Mucize', daha önceki koşullar indirgenemez Yeni'nin kendi önvarsayımlarını geridönüşlü biçimde 'koyutlayan' bir şeyin apansız ortaya çıkışıdır. Her sahici edim kendi olanaklılık koşullarını yaratır."* (649) *Objet a* da Büyük Öteki'nin geriye doğru koyutlanmasının çıktısıdır bu durumda. Büyük Öteki'nin tutarsızlıklarının nedeni olarak ima edilir. Paranoya bir *başka* Öteki'ye duyulan inançtır. Fantazinin olağan ve sapma biçimlerine göz attıktan sonra Zizek Heidegger'e ve dile yanaşır: "*Ancak kelimelerin çöktüğü yerde bir şey vardır (…) Şey, kelimelerin (simgesel temsillerin) başarısız olduğu yerde ortaya çıkan bir mevcudiyettir, eksik kelimeye karşılık gelen bir şeydir."* (696) Gerçekten karşılık gelir mi, eşlenebilir mi, bu tartışmalı bana göre. Doğallıkla anlatıdan bu sonuç çıkar havasında Zizek, arada gözümüzü bağlıyor sanki. Geçişler ustalıklı, hızlı ve dikkatli göz için sorunludur. Bilinemezciliği şu tümce doğrulamış olmuyor mu peki? "*Son daima yeni bir başlangıçtır, bu yüzdendir ki sıfıra asimptotik yaklaşımı reddetmeliyiz: Gerçek Şey'in olduğu yerde asla olunmaz; neredeyse orada olmanın minimal fark noktasına/mesafesine erişilebilir ancak*." (712) *6. Ara Fasıl*'da Kuantum'u arkasına alarak Hofstadter'e bindiren Zizek *Benlik*'i şöyle tanımlıyor: "*Benlik sonsuz gerilemenin kesilmesini sağlayan boşluktur ve dolayısıyla Benliği (Ben) doğrudan temsil eden gösterge bir boş göstergedir, bir boşluğun yerini tutan bir gğöstergedir*." (729) "*Özne kendini anlamlandırma temsilinde yaşadığı başarısızlıktır"* (Lacan) (730) Peki, diye sorgusunu sürdürür Zizek: "*Peki ya Benliğimiz bu boşluğun kendisiyse, peki ya Benliğimizin özü pozitif bir içerik değil de 'kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik' (Hegel), her belirli içeriği olumsuzlama yeteneğiyse?"* (734) Sıra Hegel'in başarısız olduğu konu Cinsellik'teki Lacan katkısında: " '*Cinsellik' ontolojik açmazın, kendi içindeki gerçekliğin tamamlanmamışlığının, öznelliğe kazılı olmasıdır (…) En radikal haliyle, insani değil, insanlıktan-çıkış noktası, 'insanlıktan çıkmanın işleticisidir*.'" (745) '*Cinsiyetleşme, Lacan'a göre, 'tam da öznenin oluşumunun, öznenin simgeselleşme uzamına girişinin bedelidir."* (747) "*Amenna, özne evrenselliğin içindeki bir çatlaktır, tözsel bir bütünlüğün içinde bulunamayacak bir X'tir; fakat aynı zamanda, evrensellik (Hegel'in diyeceği gibi 'kendi için evrensellik') yalnızca özne için vardır: Bir Tüm, (tikel örneklenişlerinden farklı olarak) bir evrensellik, ancak minimal ölçüde dışta tutulmuş bir öznel açıdan bakıldığında görülebilir; kendi tikel uğrağı olarak, kendisine büsbütün yerleşik birine ya da bir şeye*

görünemez. Bu anlamda istisna evrenselliği kelimenin tam anlamıyla temellendirir." (764) Cinselliği öznenin neliğine uygun anlatıma çıkaran Lacan-Zizek, bir özneden ötekine kaymak (metonimi), 'öteki yoktur' önermesine dayanmakla ilintili cinsel öznenin '*virtüel bir entite'* olduğunu belirtir. *"(şimdiki zamanda) 'var' değildir, daima 'var olmuş olacak' virtüel bir X'tir – (göstergesel) temsile yönelik özne-öncesi atılım (…) başarısızlığa uğrar ve özne bu başarısızlığın 'ta kendisidir', kendi temsilinin başarısızlığı olarak geridönüşlü şekilde görülür."* (779) Lacancı olumsuzlamanın olumsuzlanması, "*cinsiyetlenme formülleri'nin dişil tarafında, hepsi-değil mefhumunda yer alır: Söylemin bir olgusu olmayan hiçbir şey yoktur; gelgelelim, bu durum her şeyin söylem olduğunu değil, tam da, Hepsi-değil'in söylem olduğunu gösterir – dışarıda olan, pozitif bir şey değil,* objet a*'dır ve* objet a *hiçten fazladır, ama bir şey değil, Bir değildir."* (787)

IV. Kısım'da Zizek, meselelerin meselesinin ne olduğunu şöyle bir anımısatıverir: "*Görünümlerden esas varlığa nasıl geçeceğimiz meselesi değil; tam tersi, sahiden zorlu mesele –varlıktan görünmeye nasıl geçtiğimiz, varlığın kendine görünmeye nasıl ve niçin başladığı meselesi. Başka bir deyişle, bu mesele bir yerellik meselesi, bir 'dünya'nın içinde daima baştan varsayılan bir odak noktası meselesidir."* (808) Bu noktada Badiou'ya başvuran yazarımız *Olay* kavramıyla ilgileniyor. *Çıkarma, diyor, tam da bir Olay'ın kendini varlığa kazımasıdır*." (811) Görünüme çıkma için başvurduğu kavramlardan biri de ıraksamak, "*Çünkü fark, farklılaştırdığı şeyin kurucu unsurudur."* (819): Bölünme ilkesi olarak 'ebedi İdea': "*İdea, bir bölünmeye olanak tanıyan şeydir*." (821) Lacan'a göre Gerçek mantık yoluyla ve ancak negatif biçimde ortaya konulabilir. "*Gerçek hem simgeleştirilemeyen şey hem* de *bu simgeselleştirmeyi önleyen engeldir. Ve bu örtüşme, bir Şey'in ona erişmemizi önleyen engelle örtüşmesi, yani, epistemolojik başarısızlık ve ontolojik imkânsızlığın üst üste binişi, son derece Hegelcidir*." (841) 900 büyük sayfayı devirdik ama kilit sorumuz aynı sağlamlıkla direniyor: "*Öyleyse kilit soru şudur: Bir madde evreninde düşünce nasıl mümkün olur, maddenin içinden nasıl ortaya çıkabilir? (…) Gerçek nasıl bir şekilde yapılanmış olsun ki (salt bir 'kullanıcı yanılsaması' olarak değil, kendi özerk tesiri içinde) öznelliğin çıkışına olanak tanıyabilsin?*" (905) *Kuantum Fiziği* Zizek'i ve hepimizi kurtarmaya yetecek mi bakalım? Çözümsel yordam dile kolay geliyor: "*Tüm gerçeklik transandantal şekilde oluşmuştur, öznel bir konumla 'bağlılaşık'tır ve bu hattı sonuna kadar izlemek gerekirse, bu 'bağlılaşık' döngüden çıkmanın yolu doğrudan Kendinde'ye ulaşmaya çalışmak değil, bu transandantal bağlılaşımı Şey'in* kendisine *kazımaktır. Kendinde'ye giden yol öznel boşluğun içinden geçer, çünkü Bizim-için ve Kendinde arasındaki boşluk Kendinde'ye içkindir: Görünümün kendisi 'nesnel'dir ve 'Bizim-için görünümden Kendindeki gerçekliğe nasıl geçebiliriz?' yolundaki gerçekçi sorunun hakikati burada yatar*." (906) Sonuçta Kuantum'dan Zizek'in çıkardığı, gözlemci gözlenene içkindir derken onun gözlenene kazılı olduğu değil daha temel bir şey, yani gözlemleme ediminin gözlenenin kurucu öğesi olduğu. (Percipiens perceptum'a içkindir: Lacan) "*Nasıl oluyor da, gerçekliği ne kadar çok tahlil edersek, o kadar çok bir boşluğu buluyoruz?*" (925) "*Öyleyse, has Hegelci bir şekilde söylersek, bizi Gerçeğin içine yerleştiren şey kendi epistemolojik sınırlılığımızdır: Bilgimizin sınırlılığı diye görünen şey gerçekliğin kendisinin, 'Hepsi-değil' oluşunun özelliğidir."* (925) Eh, olacağı buydu. Döndük dolaştık Bertrand Russell'a çıktık ('*Ben mantıksal pozitivistim*', demişti.) "*Budanmış halde çeşitli evrenler vardır sadece.* (Aman Bay Zizek, dikkat! Bunu da bilemeyiz. Yine 100 metre koşuya 10 metre önden başlayarak katılıyorsunuz.) "*Hepsi'nin açısından bakıldığında, yalnızca Boşluk var. Daha basit şekilde anlatma riskine girerek söyleyelim bir de: 'Nesnel olarak', hiçbir şey yoktur, çünkü tüm belirli evrenler ancak*

sınırlı bir açıdan bakıldığında vardır." (Bunu ne kadar söyleyebiliriz bu da ayrı konu.) (926) Bilim felsefeye bunca tepeden bakmaz benim bildiğimce ama '*kediler (felsefe) krallara (bilim) bakabilir*.' (Lewis Carroll,1865) '*Paradoksal nesne'* bilmiyorum Zizek türetimi mi ve bir kurtuluş mu? "*Öznenin asla ele avuca sığmayan bu nesnesel karşılığını, özne 'olan' bu 'fosil'i Lacan* objet a *diye adlandırır ve tek hakiki Kendinde olan şey bu paradoksal nesnedir."* (954) Böylece iyice kıvama ('Gerçeğin kilit paradoksuna') geldik: "*Sırf erişilmez Kendinde değildir; hem Kendinde-şey'dir hem de Kendinde-şey'e erişmemizi önleyen engeldir*." (959) Uyanık okurdan daha atik davranan yazarımız hemen ekler: "*Peki bu durum nihayetinde bir tür simgesel idealizmine düştüğümüz anlamına mı gelir? (…) Hayır, çünkü* simgesel tam da kendisi olamadığından dolayı Gerçeğe dokunur *(…) Her dış gönderge ('tastamam var olan pozitif gerçeklik') zaten transandantal şekilde oluşmuştur. Gerçeğe tam da ona dokunmaya çalışıp başarısız olurken dokunuruz, zira Gerçek, en radikal haliyle, Bir'i kendisinden ayıran boşluğun, 'minimal fark'ın* ta kendisidir." (959) Geniş geniş yorumladığı (yani Lacanca) cinsellik de bu koroya bir ucundan eklenir: "*Gerçek olarak cinsellik, simgesel alana dışsal değildir, onun içkin şekilde eğrilmesi veya çarpıtılmasıdır, vuku bulmasının sebebi simgesel alanın içkin bir imkansızlıkla tıkanmasıdır."* (961)

Sonuçta iki uçta salınırız. '*Henüz değil'* ile '*çok geç'* arasında, "*psikanaliz, edimden önce boşluğu açar; siyaset ise boşluğu çoktan dikmekte, yeni bir tutarlılığı kurmakta, yeni bir Ana-Gösteren'i dayatmaktadır.*" (963) Psikanaliz özgürleştirmez, kurtarmaz. Lacan 'fantaziyi kat etmeyi' yadsır, onun yerine, tam tersi bir jesti, *sinthom* adı verilen, çözümlenemeyen sonul nesneyi kabul etmeyi seçer. Sinthom '*bölünemeyen kalan*'dır. Yani çözümlemenin (analiz) hedefi 'semptomla özdeşleşmek'tir. Özne sinthom'un farkına varmalı, onunla nasıl başa çıkacağını öğrenmelidir. Zizek ne mi öneriyor: Kendi dilinde '*tam tamına kıyametçi bir duruşu benimsemek'*. (983) Dupuy'un öngördüğü gibi felaketin eşiğinden bir adım geriye gidebilmek için, felaketin sonrasına sıçramalıyız. Felaketi yazgımız olarak kabul etmek zorundayız. (984) Zizek güncel sonuçları da unutmaz. Çözümlemesine uygun demokrası, halk, seçim vb. irdelemelerinden sonra (birçoğuna katılmamak elde değil) şöyle diyor: "*Başka bir şey daha gereklidir ve paradoks şudur ki bu 'daha fazla' şey, bir* Önder*'dir, Parti ve halkın birliğidir*." (1001) İlginç bir deyim kullanıyor: '*Siyaset-sonrası tarihsizleşme açmazı'*. Bu deyim bana da kullanılabilir geldi. Barthleby çözümünü (yüklemi olumsuzlamayan, onun yerine gayrı-yüklemi, yani *o* yüklem olmayanı olumlayan) öneriyor. "*Böylece, olumsuzladığı şeyin üzerinde asalakça yaşayan 'direniş' siyasetinden, hegemonik konumun ve onun olumsuzlamasının dışında yeni bir kapı aralayan bir siyasete böyle geçeriz*." (1007) Yani: "*Hasta cevabı bilir (semptomları bu tür cevaplardır), ama bunların nelerin cevapları olduğunu bilmez ve analistin bu soruları oluşturması gerekir. Bir program ancak sabır gerektiren böyle bir çalışmayla ortaya çıkar."* (1009) Son tümcelerini de alalım oldu olacak: "*Spartaküs'ten bu yana son iki bin yıl içinde başarısız olmuş radikal-eşitlikçi isyanların başını çekenler komünist ufku ete kemiğe büründürmeye çalışmıştır –evet, başarısız olmuşlardır, bunlar kaybedilmiş davalardır, ama G.K. Chesterton'ın* ***What's Wrong With the World'****de* (1910) *belirttiği gibi, 'kaybedilmiş davalar tam da vaktiyle dünyayı kurtarmış olabilecek davalardır.'*" (1010)

(2016)

*

Zizek, Slavoj; Cinsel Olan Politik midir? (The sex is (not) political? 2016), **Çev. Bahadır Turan,**
Encore Yayınları, Birinci basım, Ocak 2018, İstanbul, Küçük boy, 111 s.

(2018)

*****

Zizek, Slavoj; Şiddet (Violence, 2008**)**, **Çev. Ahmet Ergenç,**
Encore Yayınları, Birinci basım, Şubat 2018, İstanbul, 203 s.

Zizek çok okudum, daha da okunacak kitapları önümde duruyor. Önemli bir düşünür olarak gördüğüm Zizek'in yaygın, güncel, halkçıl (*popüler*) yapıtları ağırlıkta ve sürekli gündemdedir. Nedeni onun kuramsal çalışma içeriklerini de içine kattığı büyük sarnıcı, havuzudur. Olgularını özgün yorumuyla attığı sarnıcından, aynı olgu-yorum gereçlerini kullanarak ve amacına uygun yaz-tak (*modüler*) yöntemiyle yeni amaç ve bağlamına uygun yeni bireşimler oluşturur. Bu nedenle değişik bağlamlarda Zizek olguları karşımıza döner döner gelir. Bu bir yanıyla yaratıcı bir yöntemdir ama sakıncası da yok değil. Daha önce bir yerlerde değinmiştim, kendisini her şeye maydanoz olma çıkmazına kilitlediği gibi kuramsal çerçevelerini atlayan okuru olguyu işine geldiği biçimde, yerel amacına bükme izlenimiyle baş başa bırakarak düş kırıklığına uğratır. Dolayısıyla Zizek okurluğu birkaç aşamalı özen, titizlik, dikkat gerektirir. Olguyla tepeleme dolu yazısı olgu tapıncaklı (*fetişist*) yazı değildir, böyle görmek büyük yanılsama olur. Onunkisi genel okurluğu ve yorumu katmanlara ayrıştırır, bu da aynı olguyu değişik düzey ve bağlamlardan yeniden okuduğu anlamına gelir. Bir yöntemsel yaklaşımdır söz konusu olan. Hoşuma giden yanı da özellikle budur (başka şeyler yanı sıra).

Günümüzdeki şiddeti anlamaya odaklandığı 2008 tarihli bu çalışmasına göz atarsak, o yıldan bu yana geçen yıllar çalışmayı hem daha önemli kıldı hem yeni sayısız örnekler kattı konuya ne yazık ki. (İki aydır İsrail Gazze'yi bombalıyor örneğin ve tüm canlılar, ayrımsız İsrail'in hedefinde.)

Öznel ve nesnel şiddet ayrımıyla başlayan Zizek, temel önermesini şöyle tanımlıyor: *"(Ş)iddetle doğrudan yüzleşmenin doğası gereği mistifiye edici bir tarafı olduğu yönünde; şiddetli eylemlerin afallatıcı dehşeti ve kurbanlarla kurulan empati, ister istemez bizi düşünmekten alıkoyan bir tuzağa dönüşüyor*." (15) Şiddetin kurbanlarına saygı duyulacaksa, '*şiddete dair varyasyonlara belli bir mesafeden bakan bir yaklaşım*' koşuldur. Yapılması gereken şey '*imdat çağrısı yapmak yerine diğer imdat çağrısını, yani şiddetin üç farklı tarzı arasındaki, öznel, nesnel ve simgesel şiddet arasındaki karmaşık etkileşimi analiz etmektir*." (23) Toni Negri örneğinde '*liberal komünistleri'* eleştiren Zizek, '*hayırseverlik*' ve '*liberal komünist köy*' tasarıları üzerinde durur. Böylesi '*atonal bir dünyada*' nasıl bir cinsellik anlayışı egemendir? "*Aptal hazlarının solipsizmini başkalarıyla paylaşmaya hazır bireylerden bir kolektif yaratan mastürbaton bu siber-uzam koordinatlarına kusursuzca uyan cinsellik…*" (41) Zizek'e göre, "*en katışıksız haliyle toplumsal-sembolik şiddet kendi zıddı gibi, yaşadığımız ortamın, soluduğumuz havanın doğal hali gibi görünür./ Korkan, şefkatli, şiddete karşı mücadele eden kırılgan liberal komünist ile öfkeden patlayan kör köktencinin aynı madalyonun iki yüzü olmasının nedeni de budur. Öznel*

şiddete karşı mücadele eden liberal komünistler, öznel şiddet patlamalarının koşullarını yaratan şiddetin sürdürücüleridir." (43)

İkinci bölümde *Korku* kavramına odaklanıyor düşünür. Büyük ideolojik davalar düştüğünde insan için geriye yaşamın etkin bir biçimde yürütülmesi kalır. Bu da günümüzde öznelliğin korkunun temel bileşeni olmasını açıklar. Daha ilginci, yaşamın etkin çevriminde korkunun kaynağı herhangi başka bir insan değil, komşunun kendisidir ('*Komşu şey*'). Stalin duruşmalarından (Bukharin, vb.) örneklerle açıklar tezini Zizek. Eisler'in (ürpertici) bakış açısını yorumlar. Yaşamsal etkinliği sürdürmenin koşulu nedir? Tanık olunan şeyi bir an önce unutmak. "*Biliyorum ama bilmek istemiyorum, bu yüzden de bilmiyorum."* (58) Levinas, Sloterdijk eleştirilerinin ardından ekliyor: "*Barışçıl bir ortak-varoluş için bazen bir doz yabancılaşma elzemdir. Bazen yabancılaşma sorun değil çözümdür*." (63) Yani, "*beni başka bir öznenin sonsuz uçurumundan sonsuza dek ayıran 'dil duvarı' aynı zamanda bu uçurumu açan ve sürdüren şeydir: beni Ötede Olan'dan ayıran engelin kendisi Ötede Olan'ın illüzyonunu yaratır."* (74)

Üçüncü bölüm, günümüzde '*kana bulanmış suların yükselişini*' betimliyor. Katrina kasırgası, New Orleans'ta yaşanan yağmalama (2005), Fransa'da varoş gösterileri… İlginç bir saptama yapıyor Zizek. Paris varoşlarında ayaklanma ile haber ve görüntüler karşısında '*hermenötik itki'* dediği şeye, bu patlamalarda saklı olan daha derin bir anlam ya da ileti varmış duygusuna karşı uyanık ve dirençli olmak gerekiyor. Ayaklanmaların anlamsızlığı, onanması en zor şeydir. Aslında Lacan diliyle, *passage a l'acte* (konuşma ya da düşünceye dönüştürülemeyen, düş kırıklığının dayanılmaz ağırlığını taşıyan dürtüsel eyleme geçme durumu). Jameson'un '*kognitif haritalandırma*' dediğidir (deneyimi anlamlı bütün içine yerleştirme becerisinden yoksunluk) söz konusu olan. Zizek'e göre "*Kapitalizm anlamı total olmaktan çıkaran ilk sosyo-ekonomik düzendir: anlam düzeyinde küresel değildir (küresel bir 'kapitalist dünya görüşü' ya da tam bir 'kapitalist uygarlık' yoktur-küreselleşmenin bize verdiği temel ders kapitalizmin kendini Batı'dan Doğu'ya kadar Hristiyan, Hindu ya da Budist bütün uygarlıklara uyarlayabilmesidir): küresel boyutu ancak anlam-içermeyen-hakikat düzeyinde, küresel piyasa mekanizmasının 'Gerçek'i olarak formüle edilebilir*." (80) Bu çerçevede, erkle (*iktidar*) ilişkisi yer değiştiren, dolayısıyla birbirlerinin yerine geçen *Bilim* ve *Din* ilişkisi de yeniden okunmalıdır. Bilim hakikati *Efendi-Gösteren*, yani iktidar olan bilgidir. Bugün *Bilim* dinin geçmişte sağladığı güvenliği sağlamaktadır. Din ise tersine, eleştirel alanlardan birine dönüştü. (82) Zizek'e göre köktendincilerin sorunu bizim onları aşağı görmemiz değil, kendilerini gizliden gizliye aşağı görmeleri. (85) Hele eşitlikçi siyasal doğruculuğumuz onları çileden çıkarmaya yetiyor. Sorun ekinsel ayrımcılık değil, köktendincinin zaten bizim gibi olması, ölçünlerimizi içselleştirmiş olması, kendilerini bunlara göre ölçüyor olmaları. Göçmenler konusuna giren Zizek, Batı ikiyüzlülüğünü imleyerek şöyle diyor: "*Tek gerçek çözüm gerçek duvarı, Göçmen bürosu duvarını değil, sosyo-ekonomik duvarı yıkmaktır: toplumu, insanları çaresizce kendi dünyalarından kaçmaya çalışmalarına gerek kalmayacak şekilde değiştirmektir*." (99-100)

Yazar, dördüncü bölümü, ***Hoşgörülü Aklın Çelişkileri***'ne ayırmış. Düşünce şu: "*Bazen bir suçun doğrudan kabul edilmesi o suç için sorumluluk almamanın en etkili yolu olabilir*." (105) Bir dizi sorgulamadan sonra vardığı kanı, çağcıl Avrupa'nın en önemli kalıtının, ateizm kalıtı olduğu ve bunun yerinde artık yeller estiği. "*Modern Avrupa'yı benzersiz kılan şey, ateizmin herhangi bir kamusal görev için engel değil, tamamen meşru bir seçenek olduğu ilk ve tek uygarlık olmasıdır. Bu kesinlikle uğrunda mücadele vermeyi hak eden son derece belirgin bir Avrupa mirasıdır*." (129)

Sonraki (5.) bölüm, ***İdeolojik Bir Kategori Olarak Hoşgörü*** kavramını irdeliyor. Ekinsel (*kültürel*) ayrımlar, üstesinden gelinemeyecek ayrımlar olarak doğallaştırılırsa ne olur? "*Uygarlıklar çatışması tarihin sonundaki politikadır*." (132) "*Tekil, koşullara bağlı bir yaşam-dünyasına dayandığımız, bu nedenle de bütün evrenselliklerin ister istemez bu yaşam-dünyasının rengini taşıyacağı ve bu dünyada yerleşeceği yönündeki klişe tersine çevrilmelidir. Hakiki keşif anı, dönüm noktası gerçekten evrensel olan bir boyut* tekil bir bağlam içinde patlak verip 'kendi içinde' bir şeye dönüştüğünde ve doğrudan doğruya evrensel bir şey olarak tecrübe edildiğinde *yaşanır. Kendi-içinde-evrensellik tekil bağlamın dışında ya da ötesinde değildir; o bağlamın içine işlenmiştir. O bağlamı içeriden bozar ve sarsar, böylece de tekilin kimliği tekil ve evrensel yönlere bölünür."* (141) Gerçek evrensellik tüm ayrımların ötesinde tüm uygarlıkların aynı temel değerleri paylaşması değil, '*negativite deneyimi olarak, tekil bir kimliğin kendi kendine yetmezliği olarak ortaya çıkar (kendini gerçekleştirme).*' (145)

Altıncı bölümde ***İlahi Şiddet*** ne değildir diye soruyor Zizek. Ona göre bir şiddet eyleminin tanrısal (*ilahi*) olduğunu saptamamızı sağlayan hiçbir şey yoktur. "*Bir eylemin ilahi doğasını garanti altına alan bir büyük Öteki yoktur."* (179)

Zizek'in çıkardığı üçlü ders ise şöyle:

İlk ders: Şiddeti kesinkes kınamak, 'kötü' bir şey olarak kargışlamak tam anlamıyla düşüngüsel (*ideolojik*) bir işlemdir, temel toplumsal şiddet biçimlerinin görünmez kılınmasına katkıda bulunan bir gizemleştirmedir (*mistifikasyon*).

İkinci ders: Gerçekten şiddetli olmak, toplumsal yaşamın temel parametrelerini şiddetle sarsan bir eylemde bulunmak zor iştir.

Üçüncü ders: Şiddetin, bazı eylemlerin doğrudan bir özelliği olmak yerine bağlamlar, etkinlik ve etkin olmayış arasında dağılmış durumda oluşu. "*Günümüzde bizi tehdit eden şey edilgenlik değil, sözde etkinliktir, 'etkin olma', 'katılma' olup bitenlerin hiçliğini maskeleme itkisidir (…) Gerçekten zor olan şey geri adım atmak, geri çekilmektir (…) Seçmenlerin çekimserliği bu nedenle gerçek bir politik eylemdir: bizi günümüzün demokrasilerinin beyhudeliğiyle yüzleştirir.*" (194)

(2023)

*****

Zizek, Slavoj; Cennette Bela. Tarihin Sonundan Kapitalizmin Sonuna (Trouble in Paradise, 2014), Çev. Onur Gayretli, MonoKL Yayınları, Birinci basım, Ekim 2022, İstanbul, 240 s.

Zizek'in iyi yanı, en zor metinlerinde bile somut örnekleme konusundaki ısrarı ve uzamda/zamanda, yatayda/dikeyde, vb. geniş (sonsuz izlenimi verecek kerte) bir kaynaklar alanına egemenliği. Düşünce insanı olmanın yanında güncel yayınlardaki canlı etkinliği, eylemciliği bu egemenliğin dayanağı olabilir. Öte yandan öz birikimi de onu filozoflaştırarak aslında ele aldığı her konuda öze, ilkeye dayalı bir yorum yapabilme özelliği sağlıyor olmalı ve bana göre geçerlidir bu yaklaşım biçimi. Oysa günümüzde bir insanın ne denli titiz, enerji sakınımlı davransa da bunca örneği, kaynağı sürekli denetlemesi ve bireşimlemesinin olanaksız olduğunu kestirmek zor olmasa gerek, Zizek'inki türünden insanüstü çabalara karşın. Somut örnekler aracılığıyla konu değişik düzeylerdeki okurlarca algılanabilirlik alanı içinde kalabiliyor ve durum kolaylık izlenimi sağlıyor ama aynı zamanda tüm bu örneklerin (sinemadan

güncel siyasete, tarihten toplumsal dedikoduya, vb.) metnin eksenini, omurgasını yitirtecek bir dağınıklığı da sergilemesi herkesten bir Zizek olması beklenemeyeceğine göre çıkmaz bir yol gibi de görünüyor.

Zizek'in en kötü yanı ise daha önce kezlerce değindiğim üzere olguyu ya da örneği o andaki kısagörüsüne (*taktik*) kolayca uyarlaması ve dolayısıyla her türden örneği yerel, geçici amacına uygun biçimleyebilmesi. Bu örneklerin Zizek yapıtının genelinde tutarlılığını denetleme şansımız yok ve niye yok diye sormak bizi Zizek konusunda bir başka açmaza, sözünü ettiğim olumsuz, kötü özelliğe taşıyor. Bu bir halkçıl (*popülist*) yazma uzakgörüsü (*strateji*) mü? Zizek, metinlerini eklemleyerek, harmanlayarak, yalnızca metinlerini değil, kullandığı gereçleri de yapboz parçasına dönüştürerek bir çokluk izlenimi yaratma, boşluk bırakmamacasına her taşın altından çıkma becerisini bir yönteme mi dönüştürdü en başından ve bilinçli olarak? Öyle görünüyor ve gerekçesini tartışmak bize düşmez, yarar (*pragma*) açısından çok da yanlış bir uzakgörü sayılmaz ayrıca. Özgün düşünce üretmek isteyen biri, üstelik bunu tüm yayın ortamlarında yapmaya çalışınca, üretiminin kitleselleşmesini ve kitle düzeyinde tüketilmesini yine umabilir. Günümüzde bir sanatçı yaklaşımından çok da başka değildir durum. Ağır metinler çoğunlukça okunursa kötü mü olur? Bunun için, içerikten ödün vermeden kimi uzak/yakıngörüsel (*stratejik/taktik*) yöntemler izlenemez mi?

Gelgelelim sorun benim gibi Zizek okumaya yeltenenin karşısına çıkan, buna özgün ve çeviri yayıncılık karmaşasının da eklenmesiyle oluşan (Zizek kapanın elinde kalan biri çünkü) büyük yazı yığını. Bunun gereksizini, yinelenmişi, hatta çöpünü ayıklamak, Zizek düşüncesindeki evrimi ve eleştiriyi tutarlı biçimde yansıtacak bir Zizek okuması yapabilmek gerçekten nasıl olabilir? (Gerekli mi öte yandan, sorulabilir.) Sözün özü, iyi bir Zizekbilim kılavuzu gerek Zizek için kolları sıvayan iyi niyetli okura. İşte bu nedenle Zizek okuması, Türkçede bile yıldırıcı bir okumadır ve yöntemin titizce belirlenmesi gerekir en başından, yoksa yolunu yitirmek işten değildir.

*

Cennette Bela: Tarihin Sonundan Kapitalizmin Sonuna 2014 yılında basılmış, İngiltere'de *Penguin Yayınları* arasında. Kuşkusuz okudukça, *Aa, ben bunu okumuş gibiyim*, dedirten değişik Zizek yazılarından eklemlenmiş bir kitapla karşı karşıyayız. Bir kez daha okumanın zararı olmaz ya zamanı olana kuşkusuz. Ernst Lubitsch'in 1932 tarihli filmi ***Cennette Bela*** (*Trouble in Paradise*) çıkış noktasıdır yapıtın ve adı da oradan geliyor. Cinsel ilişki olanaksızsa (Lacan) cennet de olanaksızdır, demeye getiriyor Zizek. Sözü bugün karşı karşıya olduğumuz sinsi (*sinik*) temel siyasal yeğlememizdeki belirsizliğe (bu sözcük neden Türkçede yaygın olarak '*muğlaklık*'la karşılanıyor düşük bilinçli yayın evrenimizde, tekerlek hava mı kaçırmış oluyor '*belirsizlik*' deyince?) getiriyor yazarımız. Sinsi uydumculuk (*sinik konformizm*); "*daha fazla eşitliğe, daha fazla demokrasiye ve dayanışmaya dönük özgürleştirici ideallerin sıkıcı ve hatta tehlikeli olduğu kadar aşırı düzenlenmiş ruhsuz bir toplumu da beraberinde getirdiğinin; bu anlamda gerçek yegâne cennetimizin, mevcut 'yozlaşmış' kapitalist evren olduğunun altını çizer. Radikal özgürleştirici bağlılık, sıkıcı olan şeyin sürekli değişim kisvesi altında daha fazlasını sunan kapitalist dinamikler olduğu ve özgürleşme mücadelesinin de tüm tehlikeli girişimler arasında hâlâ en cüretkârı olduğu öncülünden yola çıkar. Biz işte bu ikinci seçeneği savunacağız*." (18) En geniş anlamda Zizek'e katılmamak olanaksız. Dolayısıyla Zizek, bu yapıtının beş adımla ilerleyeceğini söylüyor: 1) Küresel kapitalist dizgenin temel yerlemlerinin (*koordinat*) tanısı (**diyagnoz**), 2) Dizgenin asal bilgisine dönük

düşüngü (*ideoloji*) çözümlemesi (**kardiyagnoz**), 3) Böyle gitmesi durumunda bizi bekleyen geleceğin, ayrıca varsayımsal açılımların ya da çözüm yollarının nasıl görüneceği (**prognoz**), 4) Özgürlük savaşımını yeni bir aşamaya taşıyacak uygun öznel ve örgütsel biçimleri özetleyen sonuç (**epignoz**), 5) **Nota Bene** (Burası Çok Önemli): Günün özgürlük savaşının eleştirisi. Badiou'ya gönderme yaparak '*giderek dünyasız olarak deneyimlenen bir toplumsal uzamda yaşadığımızı'* söylüyor Zizek. Şu önemli saptamayı yapıyor: "*Kapitalizm, küresel olmasına ve tüm dünyayı kapsamasına rağmen insanların önemli bir kısmını anlamlı bir bilişsel haritadan mahrum bırakan* stricto sensu *(*dar anlamda*) bir dünyasız ideolojik gruplaşmayı devam ettirmektedir. Kapitalizm,* anlamın bütünlüğünü bozan *ilk sosyoekonomik düzendir; dolayısıyla anlam düzeyinde küresel değildir. Velhasılkelam küresel bir 'kapitalist dünya görüşü' diye bir şey olmadığı gibi buna uygun 'kapitalist bir uygarlık'tan da söz edilemez: Küreselleşmenin temel pratiği, kapitalizmin Hristiyanlıktan Hinduizme ya da Budizme, yani Batı'dan Doğu'ya tüm uygarlıklara uyum sağlayabilmesidir. Kapitalizmin küresel boyutu, ancak ve ancak anlamdan yoksun hakikat düzeyinde, küresel piyasa mekanizmasının bir gerçeği olarak formülleştirilebilir*." (22) Yeryüzünde bu küresel olguyu göğüsleyen toplumların değişik tepkeleri olması beklenebilir. Müslüman toplumlar koruyucu bir perdeden yoksun oldukları için simgesel evrenleri acımasızca yıkılmış oldu. Zizek'in söylemek istediği şey de böyle ortaya çıkıyor: "*O halde, bu toplumlardan bazılarının topyekûn bir çöküşü önlemenin yegâne yolu olarak, panik içinde 'köktendincilik' zırhını kuşanmaları, diğer bir deyişle ilahi gerçeği doğrudan kavramanın yolu olarak dini, psikotik-çılgın-ensest bir şekilde yeniden tasdik etmeleri şaşırtıcı olmasa gerek; tabii böylesi bir yeniden tasdik edişin, kurban talep eden bir müstehcen süperego tanrısının intikam duygusuyla geri dönüşü gibi korkunç sonuçları da oldu. Süperegonun yükselişi, postmodern özgürlük ile yeni köktendinciliğin paylaştığı bir diğer özelliktir. Bu ikisini birbirinden ayıran şey ise, talep edilen keyfin konumudur; özgürlük talep ederken bizzat biziz, köktendincilikte ise Tanrı'nın kendisi.*" (22-3) Doğal, kaçınılmaz, neden-sonuç ilişkisine bağlı uscul böyle bir açıklama epeyce kandırıcı olsa da tartışmaya açık yanları olduğunu görmek gerekir. Bu tepke verme biçiminin de üretilebildiğini, küresel dizgenin içkin belirtilerinden olduğunu, dolayısıyla açıklamayı biraz daha genişletmek gerektiğini ileri sürmek isterim. Yoksa Zizek saptaması cesur ve yeterince kışkırtıcı ama bana göre sınırlı bir açıklama.

Kitabın ileri sayfalarından birinde Zizek'in sorduğu şu soru da önemli: "*Neden şimdiye kadar bunu yapmaya, daha açık bir ifadeyle tarihsel bir duruma içkin ütopik potansiyeli gerçekleştirmeye dönük tüm girişimler felaketle sonuçlandı?*" (167) Ben de soruya bir ek yapmayı isterdim: '*Felaket'* derken?.. Ona göre Marx anamalcı düzene ilişkin tüm önermelerinde haklıydı. Yanlışı, "*Marx'ın temel hatası, bu içgörülerden yanlış sonuç çıkarmaktı; başka bir deyişle Marx'ın varsayımına göre, daha yüksek bir toplumsal düzen (komünizm) mümkündü ve bu komünizm de, kapitalizmde -içkin engeli (çelişkisi) yüzünden- toplumsal olarak yıkıcı iktisadi krizlerle tekrar tekrar engellenen bu kendini büyüten üretkenlik sarmalının potansiyelini sürdürmekle kalmayıp onu bir üst seviyeye çıkaracak ve bu potansiyeli etkin bir şekilde serbest bırakacak bir düzen olacaktır."* (167) Yani Marx'ın gözden kaçırdığı, "*üretim güçlerinin tam olarak yayılmasının 'imkânsızlık koşulu' olarak bu içkin engelin/antagonizmanın, aynı zamanda onun 'olasılık koşulu' olduğu*." (168) Zizek'e göre '*içkin engel' kalkarsa 'kapitalizm tarafından yaratılmış ve engellenmiş gibi görünen bu üretkenliği de kaybederiz*." Sorabiliriz, içkin çelişkinin kaynağı tarihsiz mi? Anamalcılık ötesi, üstü, aşkınsal bir çelişki mi? Üretmenin doğası çelişme mi? vb.

Peki, '*bu dogmatik uykudan nasıl uyanılır?*' (***Nota Bene!*** 216) İşi zorlaştıran şey, düşüngüsel (*ideolojik*) düşlerin, gerçekliğe karşı olmak bir yana gerçekliği yapılandırıyor olmaları. (216) Öyleyse, düşüngü (*ideoloji*) eleştirisine gerçekliğin eleştirisiyle değil düşlerin eleştirisiyle başlamak gerekiyor. Zizek, buna '*devrimci düş görme sanatı'* diyor ki bunu bir katkı olarak görmemek olanaksız. Bu düşüncesini *Christopher Nolan*'ın *Batman* dizisinden ***Kara Şövalye Yükseliyor*** (2012) filminin çözümlemesiyle örneklendiriyor. '*Şiddet*' kavramını yeniden değerlendirmeye alarak, saltıkçı bakış açılarını aşma çabası içinde şunları söylüyor, üstelik ilk bakışta yadırgatacak bir açıdan: *"(…) Hakiki devrimci kurtuluş, çok daha doğrudan bir şekilde şiddetle özdeşleştirilir: Şiddet özgürleştirir; başka bir deyişle söz konusu özgürleşme, gözden çıkarmaya, bir farklılık oluşturmaya ve bir hat oluşturmaya dönük şiddet jestidir. Özgürlük, olayları olduğu gibi kabul eden bir uyum ve denge durumundan ziyade bu dengeyi bozan çok şiddetli bir eylemdir*." (224) Bu utanılası, utançla örtülesi, gizlenesi bir bilgi değil, yekten üstlenilesi bir devrimci gerçekliktir bizce de. Bu nedenle bölümün bir alt başlığı '***Şiddet ama Hangi Şiddet?***'dir. Örneğin, şöyle bir yargı hiç de saçma olmaz: "*Yıkıma neden olan bu iktisadi kriz, kontrol edilemez, neredeyse doğal bir iktidar olarak deneyimlenir ancak şiddet olarak deneyimlenmesi gerekir."* (229) Yani şiddet sorununun gizemi çözülmek zorunda. (230) Zizek'e göre asıl sorulması gereken şey, komünizmin (Sovyet uygulaması) şiddet sorununu neden önemsiz gördükleri, gözardı ettikleri değil, onları şiddete iten daha derin toplumsal-siyasal (*sosyopolitik*) başarısızlığın ne olduğudur. Toplu kırımları geçerli kılan (teolojik) siyasal bir görüye (*vizyon*) ilişkin eleştiri içkin olmak zorundadır: "*Kendi (teolojik-) politik terimleriyle bu vizyonda yanlış bir şeyler olmalı. Bu itibarla Stalinizm, ahlak dışı ve kanlı olduğu için değil, kendi şartlarında başarısız olduğu, kendi öncüllerine ihanet ettiği için reddedilmelidir*." (231) Hitler de kapitalist düzenin ayakta kalması için bir devrim gösterisi düzenlemişti. 'Komünizm' sözcüğünü tüm yönleriyle yeniden anımsamak gerektiğinin altını çizen Zizek, kitabını şu tümcelerle sonlandırıyor: "*Komünizm bugün bir çözümün değil bir* sorunun *adıdır ve bu sorun, tüm boyutlarıyla* müşterekler, ortaklıklar *-yaşamımızın özü olarak doğanın müştereklerinin, biyogenetik müştereklerimizin, (fikri mülkiyet gibi) kültürel müştereklerimizin ama en önemlisi hiç kimsenin dışlanmaması gereken insanlığın evrensel uzamı olarak müştereğin- sorunudur. Çözüm ne olursa olsun bu sorunların üstesinden gelmek zorundadır. Alvaro Garcia Linera'nın belirttiği gibi tam da bu nedenle ufkumuz komünist olarak kalmalıdır: erişilmez bir ideal olarak değil, içinde hareket ettiğimiz bir fikirler uzamı olarak kalan bir ufuk."* (240)

(2023)

*

Zižek, Slavoj; Evrensel İstisna. Radikal Siyaset Okumaları (The Universal Exception, 2014**), Çev. Barış Engin Aksoy, MonoKL Yayınları, Birinci basım, Mart 2021, İstanbul, 415 s.**

Yorucu Zižek okumalarım sürüyor bir yandan. Yaşam boyu egemenliği altında biriktirdiği düşünsel gereci ve birikimi öyle bir yazma iştahı doğurmuş ki Zižek okurunun daha önce söylediğim gibi ciddi bir kılavuzluğa gereksinimi var. Çünkü gerecine sıkça dalış yapıp herhangi bir andaki kurgusuna rahatlıkla katıyor ve tak-yap

(*modül*) yöntemi gerecinin tam hakkını vermesini sağlıyor olsa da (başka bağlamlarda yapı öğesi işlevi) okurun işi aldatılma (!) duygusu eşliğinde kolaylaşmak bir yana zorlaşıyor. Zižek tıpkısına (*kopya, klon*) dönüşmedikçe herhangi bir okurun bu dev yığınağa yazar gibi egemen olması beklenemez ve olgunun (örnek) aynı zamanda şaşırtma, saptırma işlevi de yabana atılamaz. Düşünür bunu 21.yüzyıl dünyasında bir kısagörüsel (*taktik*) yöntem olarak kullanıyor ve yapıtını canlı tutmayı başarıyor. Yalnızca basılı araçlarla yürütmüyor çalışmasını, her yerde, her taşın altında bir Zižek var ve bir o denli de özgün düşüncenin yanı sıra çöp var. Dolayısıyla çok da verimli bir okuma değil toplu Zižek okuması. Belki de en iyisi son, izleksel, özgün çalışmalarına dönmek ve okumak. Sanırım öyle yapacağım çünkü başka okumalarıma ket vuruyor.

Aslında ***Evrensel İstisna***, elbette Zižek onaylı bir editörlük çalışması. Zižek yazılarından yapılan bir seçki belli bir bağlam içine oturtulmuş, önsöz ve sonsözleriyle güncel siyaset üzerine bir kaynak ortaya çıkarılmıştır.

*

Zižek'in önsözüne bir göz atalım. Daha girişte *büyük Başka*'daki (Lacan) tutarsızlığın iki görünümünü imliyor Zižek. Bir kere simgesel düzen tanımı gereği uzlaşımsız çelişiktir (*antagonistik*), kösteklidir ve kendine özdeş değildir, kurucu bir eksikliğin damgasını taşır, sanaldır (*virtüel*). Lacan'ın deyimiyle, 'büyük Başka diye bir şey yoktur.' İki özellikten ilki dolayısıyla '*evrensel ayraca*'dır (*istisna*). Bu özellik, evrensellik düzeni olarak simgesel düzenin temel özelliğidir. "*Her evrenselliğin kendisini temellendiren kurucu bir istisnası vardır.*" (15) Bunu tümleyen ve çelişik (*paradoks*) görünen ikinci özellik ise '*bitmemişlik*' (*past tout*). Ayracasız olduğu için bitmemiş olan ve tümlenmesi olanaksız bir düzen (saha, imleme/anlamlandırma alanı)… Lacan'ın bana göre anlamlı bir Zižek okuması vurgu ve bu Hegelyan kurguya katılmamak elde değil. Konu bağlamında George Orwell'in ikinci dönem devrimci kuram eleştirisini irdeleyen Zižek 'ar' (*edep*) kavramını önerir. "*Edep maskesi tam da bir başkasının benden yapmamı istediği şeyi yapmak istermiş gibi yapmanın yoludur, bu sayede talebine rıza gösterirken onun üstünde baskı yaratmamış olurum*." (19) Çevirmenin *'töz'* sözcüğünü bana göre yersiz kullanması küçük bir sorun yaratıyor olsa da Zižek'e göre "*edep özgür-bir-edimmiş-gibi-yerine-getirilen-yükümlülük değil, tam tersidir*; yükümlülükmüş gibi yerine getirilen özgür bir edim." (21) Yani Spinoza'nın tersine, 'yalandan zorunluluktur özgürlük.' Hegelci deyişle varlığımızın etik tözü sayesinde ayakta durur özgürlük. (21) Kulağa ne denli tuhaf gelirse gelsin, Stalinizm aşırı bir ar düzenidir (ar rejimi) Zižek'e göre. Dolayısıyla keşke Stalin olduğundan daha sinik olsaydı, denebilir. Oysa inanç adamı gibi görünüyor belgelerde ve uygulamalardan bir ölçüde habersizdir. Ama o 'kişi' olarak inanıyor değildi, '*büyük Başka'nın inanmasını istiyordu*'. Oysa bir başka yol daha var inançlı ya da sinik Stalin açıklaması dışında: hem inançlı hem sinik Stalin. "*Resmi söylemin yanlış olduğunun çoğu zaman farkındaydı şüphesiz, ama 'büyük Başka'nın masumiyetini ve samimiyetini koruma çabası gayet samimiydi.*" (29) Beri yandan günümüzde görünüşün kurtarılmasına bile gerek kalmamış gibi. Usavurmasını son soruya taşıyan Zižek, '*büyük Başka*'nın nasıl rahatsiz edilebileceğini sorgular. Dışarı adım atmak? Düzeni içeriden acımasızca zorlamak? Hayır, üçüncü bir yol var. Bunun için Hitchock'un ***Vertigo***'suna (1958) göz atar. Sonuç olarak, Hegelyan-Lacancı bir görüngeden bakıldığında, kendi üstüne kapalı çizgisel bir anlatı şöyle bozulabilir: *"(P)ostmodern yoldan, onu kısmi anlatılardan oluşan bir çokluk halinde dağıtarak değil, saklı bir karşı-anlatı biçiminde ikileyerek*." (34) Tabii İsa anlatısı ya da örneği ister istemez öne çıkar bu durumda. Yasanın yıkımı (*tahrif*), olumsuzlanması olan

suçtan Yasa'nın kendisini ayakta tutan suça geçiş. Dikkat edilmesi gereken nokta: Suç/Yasa karşıtlığının suç kapsamı içinde yer alması. "*Yani Yasa suçun alt türlerinden biridir*." (37) Şöyle bitirir giriş yazısını: *"(N)egatifliğe girdikten sonra çıkış yoktur, kökenlerin kayıp masumiyetini yeniden yakalamak diye bir şey yoktur; aksine, ancak olumsuzlamanın olumsuzlaması'nda kökenler gerçekten kaybolur. Tin açtığı yarayı kendi iyileştirir, ama doğrudan değil, tam da yaranın açıldığı Bedenden kurtularak."* (40) İsa örneğinin gösterdiği gibi.

*

Zižek yazı seçkisini yayına hazırlayan yayımcıların (Rex Butler, Scot Stephens) kitap ve Zižek hakkında yorumuna da bir göz atalım. Yayımcılar Zižek yöntemine ilişkin şöyle bir saptama yapıyorlar: "*Zižek'in ortaya koyduğu problemin bir çözümü varsa, iki alternatif arasında karar vererek veya ikisi arasında duran bir orta yol önererek değil, ikisini birlikte düşünerek bulunacak bir çözümdür bu. Mevcut siyasi durum bağlamında alternatifler arasında bir seçim yapmak zorunda olduğunda dahi, bu seçimden önce geleni, her iki tercihin de dışarıda bıraktığı ve yerini aldığı şeyi düşünmek ister Zižek."* (45) Kaçınılmaz denebilecek siyasal seçim öncesindeki durumu dikkate almak... Aslında onun derdi karşı karşıyaymış gibi görünen iki seçenek arasındaki özdeşliği ortaya çıkarıp göstermek. "*Verili ideolojik koordinatlar dahilinde karşımıza çıkan seçeneklerin hepsi niçin temelde aynı seçenektir? Hegel'in ağzından söyleyecek olursak, karşıtlar arasındaki spekülatif özdeşliğin temelinde, soyut evrenselliğe karşılık gelen 'karanlık, şekilsiz uçurum', Lacancı Gerçek gibi 'her zaman aynı yerde duran' uçurum vardır. Zižek bunu kendi çalışmalarında, küresel sermayenin ayrışmamış sahası olarak tercüme edecektir."* (45) Yani, evrensel, her tikeli tikel yapan şeydir. Kapitalizmi seçeneksiz bırakan düşüncenin arkasında da düşünüre göre, '*kapitalizmden başka bir seçeneğin olmamasını sağlayan seçeneğin düşünülmesi'* yatar. Öyleyse kapitalizm, (kapitalizm ile ötekisinden/başkasından oluşan) daha soyut bir evrenselliğin ürünü olarak kavranmalı. (47) Yayımcılardan son bir alıntı daha yapalım: "*Zižek'te ayrıntılar her zaman bir istisnadır, iki taraftan biridir ve bu yüzden hedeflerini ıskalarlar. Hatta Zižek'in çalışmalarının tamamı -teorik denilen argümanları dahi- bu şekilde anlaşılan bir dizi ayrıntıdan ibarettir. Hem zoraki seçimi düşünmeye (ve böylece onu aşmaya) çalışır, hem de onu yineler, bir kez daha ıskalar. Aynı anda hem istisnanın düşünülmesidir hem de kendisi bir istisnadan ibarettir." (50-1)*

*

Kitaptaki makalelerin listesi şöyle:

- 'İkinci Yol'un Yokluğu
- Reel Ssyalizm
- Reel Kapitalizm
- Ne Yapma(ma)lı

*

Şimdi de Zižek'in bu kitap için yazdığı sonsöze (***Bugün Nerede Duruyoruz?***) kısaca bakalım.

"(S)imgesel düzende simgesel maske-yetki o maskeyi takan veya o yetkiyi üstlenen kişinin doğrudan gerçekliğinden daha önemlidir," diyen Zižek zorunlu en alt ölçüde (*asgari*) bir yüceltimin (*idealizasyon*), nesne tapıncı (*fetişizm*) yadsımasıyla birlikte var olduğunu ekliyor sözlerine. ('*İdealizasyon hamlesinin yüce güzelliğinin*

açıklaması'.) Stalin komünizmini bilen yine de komünizm inancını koruyan insanın çelişkisi de benzer bir yadsımayla ilgili. Dahası: "*Gerçek'i ahmaklığı içinde kabul edişin reddedilmesinde, inkâr edilen Gerçek'in arkasında yatan başka bir bölge aranmasında.*" (360) Bir sorun var, evet. Zižek haklı. "*Bu nedenle zaten büyük Öteki* Yalan düzenidir, *samimi yalanlar düzenidir*." (360) Ötesi de var: Döne döne diz çöküp dua etmemizin nedeni ya inancımızı yeniden kazanmak değil de, tersine inançtan, aşırı yakınlığından kurtulmak, soluk alacak en küçük alanı yaratmak ise?

Bir yerde şöyle diyor: "*Kapitalizmin asıl tehlikesini burada konumlandırmak gerekiyor belki de: küresel olmasına, bütün dünyayı kapsamasına rağmen, insanların büyük çoğunluğunu anlamlı bir 'bilişsel haritalama'dan yoksun bırakan, tam anlamıyla 'dünyasız' bir ideolojik konfigürasyonu ayakta tutuyor kapitalizm*." (365) Sonra 'dünyasızlık'ın tam olarak neye karşılık geldiğini sorguluyor. Lacan'ın saptadığı üzere özne, kuruluşu bakımından 'dış odaklıdır'. Bu öznel deneyimin özdekçi bakış açısı içinde kaynağının dış dünya olması (nesnel bilinçdışı düzenekler) anlamına gelmez. Daha çok tedirginlik yaratan bir şey söz konusu. Aslında 'en örtük (*mahrem*) deneyimimden de yoksunum. *"(Z)ira temel fantaziyi doğrudan deneyimlemem ve üstlenmem mümkün değildir*." Oysa Lacan'a göre, öznenin kendinden ayrılamayacak en gizli, ona ait olan şeyi ondan alabilecek kişi psikanalisttir: *"(Y)ani psikanalistin nihai amacı özneyi kendine ait deneyimini düzenleyen temel fantaziden mahrum bırakmaktır tam da."* (372-3) Geriye, "*fenomenal olmayan, boş özne ile özne için erişilemez kalan fenomenler arasındaki 'imkânsız' ilişki*," (373) kalır. Konu *Kuantum* fiziğinde, Gerçek ile Gerçeklik arasındaki gediğin en radikal durumuyla yüzleşmeye gelir dayanır. (376) Anlıyoruz ki tartışılan şey yaşam ile anlam ilişkisi. Şöyle bağlıyor sözü Zižek: "*Bundan dolayı yaşam ile anlam arasına hakikat ile anlam arasındakine benzer bir gedik yerleştirmek gerekiyor -yaşam ile anlam kesinlikle tam olarak örtüşmez. Dahası, tüm dini deneyimler ve pratikler hakikat-anlam boyutuna yerleştirilebilir mi sahiden? Travmatik bir Yasa dayatan Musevilik anlam dışı hakikat boyutuna işaret etmez mi? (…) Hristiyanlığın Sevgi tanrısı ile Museviliğin acımasız adalet tanrısı arasında karşıtlık kurmak yanlıştır: aşırı zalimlik Hristiyanlıktaki Sevginin zorunlu ters yüzüdür ve ikisi arasında yine paralaks ilişkisi vardır: Sevgi tanrısı ile aşırı-keyfi zalimliğin tanrısı arasında 'tözel' bir fark yoktur – bakış açımızdaki paralaks kayması yüzünden farklı bir ışık altında görünen bir ve aynı tanrıdır ikisi de.*" (381)

(2024)

*

Zizek, Slavoj; Cinsellik ve Başarısız Mutlak (Sex and The Failed Absolute, 2019**)**, **Çev. Barış Engin Aksoy,**
Kolektif Yayınları, Birinci basım, Aralık 2023, İstanbul, 473 s.

*

Zizek, Slavoj; Hristiyan Ateizm. Nasıl Gerçek Bir Materyalist Olunur (Felsefe, Christian Atheism, 2024**)**, **Çev. Akın Emre Pilgir,**
Livera Yayınları, Birinci basım, Mayıs 2024, İstanbul, 403 s.

*

Zizek, Slavoj; Devası Olmayan Dert: Özgürlük (Freedom: A Disease Without Cure, 2023**), Çev. Yavuz Alogan,**
Say Yayınları, Birinci basım, 2024, İstanbul, 400 s.

Zizek'in gerçekten sıkı bir eleştiriye gereksinimi var diyeceğim ama yaklaşımı bunu baştan önlüyor. Düşüncelerinin bir sona varmadığını, bir çözüm önermediğini apaçık söylüyor. Zaten istediğinin de çözüm önermek değil, saltık açıklığı (başarısız saltık) evrensel girdiye (aynı zamanda çıktı) dönüştürmek olduğunu ekliyor. Bir süredir Zizek okudum, kaçıncı kitabı bilmiyorum ama kuram (ya da dizge) yerine kuram-sızlık (ya da dizge-sizlik) önermesinin her koşulda boş küme olduğunu içtenlikle dile getirişi, tüm anlama girişimlerini siliveriyor bir çırpıda, hatta kendi girişimini bile. Haksız mı? Hem evet hem hayır!

Rusya'ya karşı savaşçıl (*militer*) Ukraynacılığı ve Batı dünyasının ortak nükleer izlencesi (*program*) uygulama önerisiyle Zizek yazısının, dolayısıyla okumasının liberalizmin neresine oturduğunu izlemekten de bıktım. Belki de dizgeyle yaşamı örtüştürmek, denk küme peşine düşmek, Zizek'in katılabileceği üzere, en büyük yanlışımız ve zaten yapabilirlik, devrim düşüncesinin de yaşayan gücü yalnızca buradan doğabiliyor. Ama Zizek'in *Açıklamazlık*'ı ile olgu yığını arasında kurduğu ilişki, hep söyleyegeldiğim gibi güven sarsıcı.

Cinsellik ve Başarısız Mutlak'ta 'sözde diyalektik materyalizm'e 'gerçek diyalektik materyalizm' kavramıyla (!) karşı çıkan Zizek, "*orgazm benzeri her türlü Biri içeriden yaran bir asgari dönüşlülük oluşturduğu*" (12) biçiminde özetliyor kitabını. Ona göre özdekçiliği (*materyalizm*) her türlü evrim, organik gelişim, ilerleme eğilimi anlayışından kurtarmak gerekiyor. [*İndirgemelere dikkat!* - Zzk] Kitabını dört önerme (*teorem*) üzerine oturtan Zizek, ***Giriş***'te şöyle özetliyor önermelerini. 1.Önerme'si çağımızda varlıkbiliminin (*ontoloji*) yazgısını ana hatlarıyla ortaya koyuyor, olumlu (*pozitif*) varlıkbilimi yaklaşımlarının açmazını imliyor (Deleuze, Badiou, vb.). Kitabın özünü oluşturan 2. Önermeye göre, görü bozunumu (*paralaks*) gediğini ikileme üzerinden şeyin kendisine taşıma yoluyla (şeyin) bir adım gerisine ('*hiçten az'*) gitmek olası ve bu ikileme insanlar için cinsellikte ortaya çıkıyor. Saltığa (*mutlak*) dokunulan ayrıcalıklı nokta cinsellik. 3.Önerme, söz konusu kıvrık uzamı üç temel biçimi üzerinden (Möbius şeridi, Çapraz kapak, Klein şişesi) sergiliyor. Hegel usavurumunun (*mantık*) varlık, öz, kavram üçlemesinin karşılığı olarak düşünülebilir bu geometrik yapılar. Möbius, bir kavramın karşıtına dönüşünü; Çapraz kapak, (bu) süreklilik içinde bir kopukluk yattığını gösterir; Klein şişesi ile öznellik devreye girer, dönüşlülük çemberi Saltık noktasına taşınır, neden kendi doğurduğu sonuçların sonucuna dönüşür (Klein şişesinin üç boyutlu uzayda gösterilememe nedeni de budur.) 4. Önerme, inatçı soyutluk (somut bütüne bağlı bir uğrak olarak 'alıkonup aşılamayan' kökten [*radikal*] olumsuzluk) örgesini (*motif*) üç artık (*fazlalık*) ıra (*figür*) üzerinden yeniden ortaya koyuyor: usun kalıcı temeli olarak delilik, düzenli (*istikrar*) bir ilişkiye yıldırı (*tehdit*) oluşturan cinsel tutku, ortak toplu (*komünal*) yaşam aktöresini temellendiren savaş (Öbekleşmeye indirgenemez öznellik boyutu). Her önermeyi bir dizi sonuç ya da çıkarım izliyor. Zizek'in deyişiyle kitap, aşkınsal bozuk çemberden (*transandantal fasit daire*) çıkmaya çalışırken olumsuz bir sonuca varıyor, "*yani olumlu gerçekçi bir evren görüşü oluşturamıyor*." (24)

Zizek'e göre gerçeği boydan boya kesen bir olanaksızlık (*imkânsızlık*) vardır, bizzat gerçek kendi kendisiyle 'deneylere' kalkışıp kusurlu dünyalar oluşturmaktadır." (37) Aslında bu düşüncesini Kuantum evrenlerine dayandırdığını kestirmek zor değil.

"*Histeri, (mutlak* jouissance *kılığında) bir imkânsızlık noktası tesis etmenin en temel 'insani' yönüdür."* (78)

Cinsel ayrımın konumu (*farkın statüsü*) üzerine Lacan'a gönderme yapan Zizek, ayrımın sonul noktası olarak töz niteliğinde iki varlık(sal) girdi (*antite*), yani eril ve dişil karşıtlığı yerine, simgesel düzen için kurucu işlev gören açmazın iki değişik biçimini öne çıkarır: Simgesel düzenin bütününü ortaya çıkarmak için bir ayracaya (*istisna*) gereksinim vardır, ayraca olmadığında düzen tümlenemez, çünkü ancak ayraca onu tümleyebilir. Burada 'fallik işlevin (*fonksiyon*)' tümelliği (fallus, arzunun/kastrasyonun imleyenini simgeler) ile bu tümelliğin kurucu ayracası ('eril') tanımı oluşturur. Kümenin tüm öğeleri fallik işleve bağlıdır. (Fallik işlevden bağımsız (en az) bir öğe vardır.) Ayraca yokluğu ise 'dişil' yan (*taraf*) tanımını oluşturur. (Fallik işleve bağlı olmayan bir öğe yoktur.) "*Cinsellik varlığımızın (sonradan uygarlığın dil ve/veya çalışmada yer etmiş olan karmaşık usulleriyle işlemden geçirilen) doğal tözü değil, 'doğal hayat'tan kopuşun meydana geldiği yerdir (…) (C)insel keyif nihayetinde başarısızlığa yazgılı olduğu gibi, bizatihi başarısızlıktan, tekrar tekrar başarısız olmaktan, başarısızlığı yinelemekten doğan keyiftir bir bakıma*." (132)

Kendi kendine özdeşliğin temelinde yüklemlerin (*objet a*'dan ötürü) başarısızlığa uğramasını haklı olarak düşünen Zizek, beni de çok düşündüren Bir'den İki'ye geçiş konusuna değiniyor. *"'Bir' kendi içinde 'engelli', imkânsız olduğu için 'İki' vardır: Birden azdır İki; iki tane 'Bir' değil, Bir+ imkânsızlığının damgası olarak onun yaran boşluktur İki.*" (137) Burada karşıt güçler ilişkisi görmek yanlış olur. "*İki kuvvet arasında köklü bir asimetri mevcuttur, ilkini tamamlanmamış kılan boşluğu doldurur ikincisi."* (137) Doğrusu ben, tanıma gelmez varlığı uslamlamak (mantıklamak), bir anlamda dizginlemek diyorum Zizek girişimine (aslında genelde). Zaten o da tanımlamıyor ama ele geçirmekten, *ele geçmez*i kullanışlı kılmaktan vazgeçmiyor asla. Zizek, Hegel' yaslanarak, tek bir çözümden söz ediyor. Bilgibilimsel (*epistemolojik*) açmazdan varlıkbilimsel (*ontolojik*) olanaksızlığa (*imkânsızlık*) geçiş yapmak. (Gerçekten bir çözüm mü?) Son dönemlerindeki tüm çabası da bu geçişi betimlemek Zizek'in. Geçişi düşleminde kımıldatan dayanak noktası ise *Kuantum fiziği*. Dalgalarda (Kuantum dalgalanmasında) birden çok seçenek (*versiyon*) üst üste binişir (*süperpozisyon*). Ve bu durum cinselliksizliği (*kastrasyon*), Bir'in kendini gerçekleştirmesinin olanaksızlığını gösterir. *Cinsel ilişki diye bir şey olmaması* (Lacan), tam da cinselliğin tanımını oluşturan öğedir. (149) Cinselliğin kendi içinde temeli bilmemedir; bu delik, bu bilgi eksikliği de düşlemce (*fantezi*) doldurulur. Ortada üç cinsiyet vardır: eril-dişil ve cinsel ayrım (*fark*). Cinsel ayrımın 'gerçek' konumunda(*statü*) olması, simgesel düzenin dışında olduğu anlamına gelmez. Tersine tamamen içindedir, "*simgesel düzene içkin olan olanaksızlık/ başarısızlık noktasıdır cinsel fark.*" (153) Ama aslında cinsel ayrım, öncelikle iki cinsiyet arasındaki ayrım değil, her birini içeriden kesen bir ayrımdır (tutarsızlıktır, çelişkidir-*antagonizma*. Yani cinslerin her birine tanımını veren öğe öncelikle karşı cinsten olan ayrımı değil kendisinden ayrımıdır, kendi 'içkin çelişki'sidir.

"*Bir sonraki büyük soruya gelmiş bulunuyoruz böylece: insanlığın daha üst bir safhaya ama başarısız bir geçiş olduğu, önlenmiş bir ilerleme olduğu ve genellikle insan büyüklüğünün veya yaratıcılığının işaretleri olarak algıladığımız şeylerin tam da bu temel başarısızlığın doğurduğu tepkiler olduğu düşüncesini ciddiye aldığımız takdirde (…) kuantum gerçeği, gerçeklik ve insanlık tinselliğinden sonra gelen dördüncü bir safha, kurucu başarısızlığın bir şekilde üstesinden gelmiş bir insanlık, cinsellik ve fanilikten yoksun bir insanlık hayal etmek mümkün müdür?"* (175) Buradan Marx'ın yanlışına geçiyor Zizek. Anamalcılığın (*kapitalizm*) içkin çelişkisi olan üretkenlik sarmalına bağlı kalarak nasıl *komünizm* gerçekleşir. Anamalcılığın

engelini kaldırmak üretkenlik dürtüsünü kaldırmak olacaksa üretkenliğin kendisini de yitirmiş olmayacak mıyız? (Yani kapitalizmin üretkenlik dürtüsü olmadan olmaz, demeye getiriyor Zizek.) Marksçı Komünizmin olanaksız bir düşlem olduğunu ileri süren 'komünizm eleştirmenleri' haklıdır (!) bu durumda. (177) Özetle: Önce eşeysiz üreme (*partenogenez*) sonrası bitkilerle birlikte, cinsel ayrım kendi başına koyutlanır (henüz *kendi için* değil); ardından memelilerle birlikte cinsel ayrım '*kendi için*' koyutlanır, iki cinste tam olarak gerçeklik; daha sonra insanlarla birlikte doğal cinsellik dirimbilimsel (*biyolojik*) bir şey olmaktan çıkar, simgesel düzen olgusu olarak ikilenir, yani kararsızlaşma; ve insan sonrası seçeneğinde (dördüncü aşama) her iki düzey de dağılır: "*bilimsel yoldan üretilen eşeysiz üremenin iptal ettiği cinsellik, aseksüel simgesel özdeşleşme seçeneğinin doğurduğu tehlikeyle de karşı karşıyadır."* (179) Araya bir soru sıkıştırılması kaçınılmazdır: Sayısal (*dijital*) Öteki, simgesel büyük Öteki'ni yutacak mı, yoksa aralarında bir aralık kalacak mı? (188)

Üçüncü önermesini koyutladığı bölümde Zizek, şeylerin olanaksızlıkları yoluyla var olduklarını, onları olanaksız kılan koşul, "*yani potansiyellerinin tamamını gerçekleştirmelerini önleyen engel onları olanaklı kılan koşuldur*", (235) diyor ve bunu kitabının '*aksiyomatik öncülü'* olarak sunuyor. Lacan'ın dikkatli bir okuması içsel sınırla dışsal sınırın aynı olduğunu gösterir. Öznellik (simgesel) sorununu, bu çerçevede tartışıyor bölüm boyunca Zizek. Lacan'ın 'gerçek' kavramına da Kant'tan ayrı bir yorum ekliyor. Gerçek *'…karşın var'* değil, *'…ile var'*dır ve boşluğu imler. Bir yerde şöyle diyor: "*Yani insanlık iki türü (sonrasında bir dizi farklı türe bölünebilir olan erkekler ve kadınlar) olan bir cins değildir: Cinsel fark bir tür olarak erkekle bir '+' olarak kadın, yani insan olmanın evrenselliğini temsil eden unsur arasındaki farktır en nihayetinde*." (275) Sonuçta, "*Möbius şeridinde şeridin bir tarafından diğer tarafına ya da bir terimden onun karşıtına geçiş yaparız; Klein şişesindeyse dairesel bir gövdenin ortasında bulunan bir delikten bir gövdenin cismine geçiş yaparız; yani boşluk kendisini çevreleyen gövdenin ta kendisi olarak geri döner. Öznelliğe ancak bu şekilde varmak mümkündür. Neden peki? özne saf farktır; fark tözsel bir içeriğin parçaları arasındaki bir farka indirgenemez olduğunda özne neyse o olarak ortaya çıkar.*" (289) Özdekçi (*materyalist, maddeci*) tanım geçersiz olup '*özdeksel gerçeklik var olan her şey*'dir yerine doğru tanım '*özdeksel gerçeklik hepsi-değildir*'dir. Zizek bu noktada hiç, *hiçten az* kavramlarını yeniden yorumluyor, kuantum mekaniğinin (Kuantum dalgalarının çöküşü zar atışı mı?) kendi tezlerine açtığı olanakları irdeliyor. Hakikatin nasıl doğabileceğini, Badiou'nun tezlerini tartışarak inceliyor. (335, vd.) Zizek açısından sorunun odağı, artı (pozitif) Hakikat-Olay kavramı. Çünkü Olay, Varlık düzenine indirgenemeyeceği gibi '*kendi içinde bir Varlık kırıntısından ibaret*' de değildir. (341)

Dördüncü önerme (*teorem*) 'soyutlama' kavramı tartışmasıyla açılıyor. "'*Özne' gerçekliği bir bütünlük haline getirmek şöyle dursun, ancak gerçekliğin dokusunda radikal bir yırtık var olduğu sürece, gerçeklik 'yassı' bir nesneler koleksiyonu olmayıp radikal bir çatlak içerdiği sürece meydana gelebilir* – en nihayetinde gerçekliğin içindeki bu yırtığın, gerçekliğin pürüzsüz görünen dokusunu parçalayan şeyin ta kendisidir özne.*"* (373) Dolayısıyla (önemli) "*dil hiçbir zaman gerçekliğe 'oturmaz', öznenin kendisini gerçeklik içinde konumlandırmasını ilelebet önleyen radikal bir dengesizliğin işaretidir.*" (374) (*Bkz*. Lacan ve '*lalangue*' kavramı.) Kısaca özne çağrılır ve çağrı başarısız olduğunda özne oluşur. "*Kendi var olmayışının boşluğudur özne."* (389) Gerçeğin (şeyin kendi) yeri öznenin varlığının 'nesnel gerçeklik' içinde yarattığı çarpıtmalardır, yani 'nesnel gerçeklik'e oturmayan artık (*fazlalık*) sonul olarak öznenin kendisidir. (395) Zizek, Hegel'in 'tözün aynı zamanda özne olarak düşünülmesi gerektiği' konusunda görüşünü nasıl anlamak gerektiğini dile getiriyor.

"*Öznel çarpıtmalar içkin çarpıtmaları olarak 'nesnel' düzenin kendisine kayıtlıdır.*" (401)

Slavoj Zizek, bu noktada incelemesinin sonuçlarını dört noktada topluyor:

1) Gerçeklik çok sayıda öbekleşmeden oluşur, ama her öbekleşme kendi aşkın olanaksızlığı dolayında yapılanır.

2) Öbekleşmenin odakta bir uzlaşmazlık (*antagonizma*) dolayında yapılanması, aslında kurucu bir olanaksızlıkla, dizgenin yerlemleri (*sistem koordinatları*) içinde olanaklı görülse bile bir şeyin yapılamazlığını imleyen bir engelle tanımlı olduğu anlamına gelir. "*İdeoloji bu noktada devreye girer: İdeolojinin işlevi sadece umudu öldürmek -köklü değişim imkânlarının üstünü örtmek- değil, aynı zamanda yanılsamalı (ama yapısal olarak zorunlu) umutları ayakta tutmaktır. (…) Kısacası, fiilen olup bitenleri anlamak için olabilecekken olmamış olanları da hesaba katmamız gerekecektir – boşa çıkan umutlar da devrimin bir parçasıdır."* (402)

3) Yukarıdaki uzlaşmazlık ve olanak(sızlık), öbekleşmelerde öznelliğin söz konusu olduğunu imler. Sıfır düzeyinde özne, gerçekleşmeden kalan saf olanaktır (Gerçekleştiğinde özne değil töz'dür.) "*Sadece gerçekleşmesinin başarısızlığa uğramasının sonucu olarak 'var' olan sözde varlıktır özne*." (402)

4) Öznesiz öbekleşme olamayacağına göre, öznellikten en uzak durum tanımında bile özne söz konusudur. "*İnsandışı gerçeklik görüşlerinin hepsinde sorulması gereken soru şudur: Bu görüşü ne tür bir özne ayakta tutuyor? Bu sorunun yanıtı da şudur: içi boş olan Kartezyen* cogito." (402)

*

Özgün baskısı 2023'te yapılan ***Özgürlük***, Zizek'in düşüncelerini güne, dünyaya uyarladığı ve bu çerçevede '*özgürlük*' kavramını irdelediği son çalışmalarından biri. '*Düşünmek hakkında düşünmek*'i imleyen düşünür, dünya hakkında düşünceye dalmanın barışçıl zamanında değil, yaşamda kalmamızın değişik yönlerden gelen yıldırılarla (*tehdit*) güçleştiği savaş döneminde olduğumuzu belirtiyor ***Giriş'***te. Çok önemli bir saptaması var ve bu kitabın en önemli tezi desek yeri: "*Özgürlükten yoksunluğun en tehlikeli biçimi özgürlük olarak deneyimlediğimiz özgürlük yoksunluğudur*." (10) Öznel özgürlük düzeyinde, eyleyici (*fail*) olarak ben *özgür bir seçim yaparım*, ama özgürlüğün kendi bağlamında edimde (*fiil*) bulunurken seçimin eyleyicisi değilim, *kendim seçilenim* ve "*yapı asla düpedüz 'nesnel' değildir, daima bir öznelleştirme uğrağıdır*." (17) Zizek, savının; "*komünizmi bir* karşıdevrim*, yeni bir istikrarlı düzen kurma çabası olarak yeniden kavrama zamanının gelmiş olduğu*"nu söylüyor. Kitabı boyunca Özgürlük kavramını iki bölümde irdeliyor ve her bölümün ekleri var. İlk bölüm, '***Kendi Başına Özgürlük***', ikinci bölüm ise '***İnsan Özgürlüğü'***. Kitabı '***Final: Mahşerin Dört Atlısı***' bölümüyle bitiriyor.

İlk bölümde '*özgürlük*' ile '*serbestlik*' kavramlarını karşılaştırıyor. Ona göre çiğnenmedikçe (*ihlal*), yasaya gerek kalmaz. (43) Tartışmasından çıkardığı sonuçlardan biri de özgürlüğün bir HAYIR'da zemin bulması. HAYIR, özgürlüğün sonul (*nihai*) ediminin kişinin en çok istek (*arzu*) duyduğu şeyden vazgeçmesi (*feragat*) anlamına gelir. Zizek'in özgürlüğü aktörel (*etik*) bir isteğe değil, istememe'ye bağlaması, üzerinde durulması gereken bir konu. İstemek kolay ama istememek'tir zor olan, yani seçimi gerçekten seçime ulayan. Arkasından özgür istem diye bir şeyin olup olmadığı konusunu, geniş bir düşünce alanını tarayarak tartışıyor Zizek. Bilimde '*belirlenimcilik*' kavramının serüveni günümüzde ilginç noktalara geldi dayandı. Soru şu: daha yüksek alanların göreli özerkliği gerçek bir doğa olgusu mu, yoksa gerçeklik betimlememizin sınırına ilişkin bir yalınlaştırma (*basitleştirme*) mı? (58) Bireyin, *Hey sen, oradaki!* seslenişine verdiği ilk tepki tam olarak neyi içerir? 1) Ben suçsuzum, 2)

Zaten suçluyum (Kafka). "*Uygun diyalektik yanıt şudur: Evet, özne, bir + olarak, her kimlikten sıyrılan bir fazlalık olarak tam da bir dizi olası kimliklerinin içine işlenir. Bunun anlamı, öznenin bir+ ve eş zamanlı olarak bir-, gösterici zincirdeki bir eksik olmasıdır: O bizatihi bir eksik olarak işlev gören fazlalıktır. Ve aynısı gerçeklik için de geçerlidir: Sadece 'pek çok gerçeklik' yoktur, pek çok 'gerçeklik+' vardır ve bu fazlalık bir eksi olarak, onun kurucu eksiği olarak 'reel gerçeklik'e işlenmiştir.*" (75) Buradan özdekçinin (*materyalist*) Tanrıyı yadsıma konusuna açıklık getirilebilir. Tanrısızlığın (*ateizm*) doğru yargısı şudur: '*Tanrı yoktur'* değil ama '*Tanrı yalnızca var olmamakla kalmaz, aynı zamanda aptaldır, kayıtsızdır ve belki de düpedüz kötüdür*.' (81) Var olmadığı için değil, gerçek olsa bile yadsınması gerektiği için özdekçilik anlam taşıyabilir. Öte yandan Zizek' göre, günümüzün başat büyük Öteki'si, özgürlüğü sıfırlayan nedensel açıklamasına karşılık tinbilimsel özne, Öteki'deki boşluğu imler. "*Özneyi kendi gerçekliğimizin içindeki bir unsur olarak asla keşfetmeyiz. Aynı şekilde, çerçeve çerçevelediği resmin içinde var olmaz. Daha kesin olarak, özne 'nesne olarak' var olmaz, tecrit edilmiş tekbenci bir monat olarak kendi içinde de var olmaz: O sadece öteki özne için var olur; Öteki'nin ondan ne istediğini bilmese de bir başkasının arzusunun uçurumuna doğru tökezler."* (89)

Zizek yorumuyla Hegel'de Saltık (*Mutlak*); nesnel ve öznelin birliğidir; Saltık, kendi öznel yanlış temsillerini kapsayan nesnel düzendir. Bu anlamda özgürlük öznel bir deneyimdir ama bilimin temeli olan 'nesnel' gerçeklik bakımından tam da öznel deneyimin özgürlüğünü (özerklik) oluşturur. *"'Nesnel' gerçeklik içinde ona zemin bulamayacağımız gerçeği özgürlüğün olumsuz bir kanıtıdır*." (96) Benzer bir şey, anlatıda biçim ile içerik arasındaki '*diyalektik'* boşluk için de söz konusu. Her zaman ayırdında olduğumuz aşkın bir boşluk değildir söz konusu olan. Sınırlamanın ve ölümsüzlüğün birliğini şöyle dile getiriyor Zizek: Bir varlık, huzur ve tümlüğünü sonlu sınırlarına (biçim) uyum sağlamakta bulur, dolayısıyla onu sonlu biçimin ötesine iten şey, elde edemeyecek olması, o olamayacak olması (yani indirgenemez bir olanaksızlıkla belirlenmiş, özünde engellenmişlik). "*Bu içkin ve kurucu engel sayesinde, kendi 'ölüm'ünün ötesinde varlığını sürdüren bir şeydir*." (119) Sonuç olarak 'kimlik siyasetleri'ni ancak bu anlamda savunabiliriz: söz konusu 'kimlik' ayrımın (*fark*) gerçekliğini gövdeleyen kimlik olduğunda.

Ekler'den bir alıntı: "*Özgürlük başkalarının gözünden kaçan benim Benliğimin gizli bir çekirdeğinde, güvenli bir mesafeden başkalarını yönlendirebildiğim bir konumda yatmaz; özgürlük, başkaları için oynamaya karar verdiğim rolle kayıtsız koşulsuz özdeşleşmemde yatar."* (159-60)

İnsan Özgürlüğü'ne odaklanan ikinci bölümde Zizek, Marx'ı ve yabancılaşma kavramını eleştirmekle başlıyor işe. Onu asıl huzursuz eden şeyin Hegel-Marx kökenli 'ilerleme' kavramı olduğu açık. Şöyle diyor: "*Geleceğin her vizyonu, belirli bir duruma işlenen her eğilim (iyi ya da kötü) bu durumun kendisiyle sınırlıdır ve gerçek bir değişim içinde dönüştürülen tam da bu durumdur. Radikal bir değişim olduğu zaman şeylerin zorunlu olarak kötüye gitmesinin sebebi budur; bir gelecek vizyonu doğuran durum ortadan kalkar."* (182) Demek gerçek bir değişimin yolu '*bu sürekli değişimin çılgın ritmini frenlemek*'ten geçer. (187) Yani bir 'soluklanma anı' gerekiyor. "*Bu nedenle duyumsuzluk aşırı dinamizmin öteki yanıdır."* (187) Unutmayalım, toplumsal düzene eleştirel ıraklık, düzene içkindir. (Sanat biyenalleri, vb.) Yani Zizek şu başlığı atar sonunda: ***Diyalektik materyalizm, evet ama…*** Ona göre örgensel (*organik*) umarsızlığımızın üstesinden çok daha köktenci bir umarsızlıkla, bizden kaçan ama saplanıp kaldığımız, yine ve yine ulaşmak çabasına yargılandığımız *cinsel Şey*'le ilgili umarsızlıkla üstesinden geliriz. Bu da (libidinal ekonomi) ancak

simgesel bir evrende gerçekleşebilir: '*Şey'in yitimi'*. Freud'da 'hayvansal benlik-*id*', Lacan'da 'simgesel iğdişlik-*sembolik kastrasyon'*…

Zizek'e göre 'ulus' en başından beri tapınç nesnesi (*fetiş*) işlevi gördü. Önemli olan 'Ulusal adanış'a (*milli dava*) inanmak değil, bu inancı bencil amaçlara dayanak olarak kullanmaktı. Günümüzde tanık olduğumuz şey, 'ardçağcı' (*postmodern*) anamalcılığın tanımlayıcı özelliği, deneyimimizin kendisinin doğrudan *meta*laştırılmasıdır. (219) Sanal evren (*Metaverse*) ve Sanal (*Kripto*) para kavramlarını bölüm boyunca çözümleyen Zizek, '***Vahşi Dikeyliğe karşı Denetlenemez Yataylık'*** önerisinin arkasında yatan düşünceyi sorguluyor. Dolayısıyla soru '*hangi anarşizm'* sorusuna dönüşüyor. Arkasından devlet kavramını tartışıyor: ***Devlet ve Karşıdevrim***. Tam burada sorduğu soru, son derece ilginç ve öngörülü: "*Peki ya Trump gelecek seçimleri kazanır ve Ukraynalıları, Kürtlere yaptığı gibi terk ederek Rusya'yla bir anlaşmaya zorlarsa?"* (255) Sonuçta, toplumsal Öteki dağıldığında, yani toplum uzlaşmasını yitirdiğinde, '*ordu bile olumlu bir rol oynayabilir.*' Önümüze iki seçenek kalır yalnızca: 1) Yeni-feodalizm, 2) *"(B)izi yeni dayanışma formları icat etmeye zorlayacak olan güçlü bir uyanış*." (259) Yani '*komünist arzumuzdan vazgeçmeyelim*.' Kendimizi gerçel-siyaset (*reel-politik*) açıklamalarıyla kandırmayalım. Stalinizmi Marksizmden bir sapma değil, özünde yatan bir olanak olarak görelim. Komünizmin kazanmasının olanaksız olduğunu, "*yani bu anlamda Komünizm'in kaybedilmiş bir dava olduğunu kabul etmemiz gerekir*." (271) Ama Chesterton'un dediğini yargının arkasına ekleyerek: "*Kaybedilmiş davalar tam da dünyayı kurtarabilecek olanlardır*." (271) Bu noktada Zizek'in *karşıdevrim* dediği şey devreye giriyor: "*Kuşkusuz, tarafsız yasa, tarafsız adalet yoktur fakat bu 'biz' ile 'onlar' arasındaki mücadeleyi göz ardı eden bir evrensellik nosyonunu terk etmemiz gerektiğini otomatik olarak göstermez. Sömürülen ve hükmedilenlere ayrıcalık sağlarken bunu tarafsız evrensellik formunda yapan, böylelikle özgürlükçü hareketin kendisine de bir sınır getirecek yeni hukuku güvence altına alan yeni bir evrensellik formüllendirmemiz gerekir*." (273) Ona göre biricik gerçeklik evrensel anamalcı (*kapitalist*) dizgenin gerçekliği. Bunun için kimlik siyasetinin tersine, çok daha zor ve köktenci görev, "*her grubun evrenselliğe tam erişimini sağlamaktır (…) Bu kişinin kendi evrenselliğini, her bir özel kimliği zayıflatan 'olumsuzun işi' olarak kendi özel kimliğinin kırılmalarında iş başında olduğu biçimiyle tanıması anlamına gelir ya da Buck-Morss'un dediği gibi, 'Evrensel insanlık uçlarda görülebilirdir'*." (322)

Yapıtın sonucu Ukrayna sorununa yoğunlaşarak kimi sonuçlar, yorumlar üretiyor (çoğu tartışmalı). Öylesine ki, Ukrayna Rusya İmparatorluğunun içinde yitip gitmektense Batının sömürgesi olsun daha iyi, yeterince iyi olmasa da, diyor ya da diyebiliyor Zizek. (337) *Yardım istemek değil, senin kurtuluşun benimkine bağlı olduğu için gel*, savsözü (Aborijinal eylemcinin sözü) ilke olmalı ona göre. Ve önemli olan acıların kutsanması değil, anlamsızlığının bilincidir (345) Sonuçta: "*Devrimci özne hakkında ortaya soru atmayacağım. Eğer bu özne biz değilsek başkaları da değildir."* (347) Öte yandan bireyler kendilerini aşacaksa, bir öndere (*lider*) gönderme yapmak gerekir. (357) Ana baba ne yapacağını biliyormuş gibi davranmalı yani (yetke-*otorite* sorunu). (358) Buradaki ayrım ya da incelik, 'köktencilik karşıtı' olan şey; göndermede bulunulan yetkenin gerçek temeli olmadığının ve öz gönderimsel olarak bir uçurumda temellendiğinin ayrımında olunmasıdır. (359) *Büyük Öteki* yoktur, doruğa taşınmış bir öznel bağlılık girişimiyle kendimi *büyük Öteki*'deki delik, onun yapısındaki çatlak olarak saptamam gerekir. "*O halde, sonuna kadar gitmek için Lacan'ı burada düzeltmek gerekir: Son, en radikal, öznel konum, analistin konumu değildir. Bunu kazandıktan sonra, fanteziyi geçtikten ve büyük Öteki'nin olmadığı farz*

edildikten sonra sinizmden kaçınmanın yolu kahramanca yeni bir Efendi konumuna geçmektir." (360)

*

Hristiyan Ateizm. Nasıl Gerçek Bir Materyalist Olunur ise elimizdeki Türkçeleştirilmiş son yapıtı Zizek'in (özgün dilde baskı 2024, görünüyor). Yine şaşırtıcı ve Sokratik yöntemli bakış açısı ve yordamı okurunu önce ters köşeye yatırıp sonra ayağa kaldırır gibi oluyor ama açtığı yaralar, devirdiği çamlara değiyor mu ya da bir önerme, bu denli çelişik görünen bir dile başvurmalı mı öne sürülürken, bunlar Zizek yöntemi bağlamında çok tartışmalı ve benim Zizek okurluğum biraz da bu savaşla geçti, üstelik bıktırıcı da oldu. Zizek'in uygulamaya dönük yönteminde sakat bir yan var ya burada bir kez daha yinelemeyeceğim eleştirimi. Çünkü kullandığı uygulama biçemi (üslûp), önce bildik doğruyu bildik yanlışa eşleyerek, sayısız dolayımdan sonra yine bildik doğruya ulayan (Yahu zaten bu böyle değil miydi?) bir yöntem olarak, sonuçta '*Biz bu boku niye yedik*' dedirten ağa-yanaşma gülütünü (*fıkra*) anımsatıyor. Naomi Klein, '*Şok Doktrini'* derken bunu mu kastetmişti ya da Brecht, yadırgatma etkisiyle (efekt) böyle bir şeyi mi amaçlamıştı, kuşkuluyum ama Zizek yöntemi dolambaçlayarak, kulağı arkadan göstererek yolunu sonunda yitirecek kerte tam da bu. Kulağı tümden yitirmek de olası yani. Bir *artık keyfi* var mı bunun Sayın Zizek, soruyorum. Zaten yeterince aptallaştırılmıyor muyuz?

Kitabı kendisi girişinde özetliyor. 1) Hristiyanlığı eşsiz yapan şey insanı Tanrı'dan ayıran uçurumu kapatması (İsa). Hristiyanlar için Yahudi, Yunan, kadın, erkek diye bir şey yoktur, tümü İsa Mesih'te eşitlenir. Bu topluluk, kaderini garanti altına alacak aşkın ve yüce bir güç olmadan kendi durumlarına bırakılmalarıyla köktenci bir biçimde özgürdür. Tanrı insana bu anlamda özgürlük verir, kendisini silerek. 2) Kuantum'un varoluşçu biçimleri, aldatılan bir Tanrıyı imler. Kuantum mekaniğine göre büyük Öteki'nin denetiminden kaçan bir alan söz konusu. "(*G)erçekten radikal bir materyalizm gerçekliği dışımızdaki gündelik dünyayla ilgili algılarımıza indirgemez, doğa yasalarını çiğneyen bir alana yer açar.*" (16) 3) Kant'a değin felsefe gerçekliğin doğasına ilişkin varlıkbilimsel (*ontolojik*) bir boyutla ilgilendi. Kant'ta ise gerçeklik orada bulunmayı bekleyen bir şey değildi. Onu kavramamızı sağlayan ulamların (*kategori*) yapısıyla 'aşkınsal bir biçimde yapılandırılmıştır'. Kant sonrasında bu aşkınsal boyut tarihselleştirilir. *"(G)erçekliği bir nesne olarak inceleyebiliriz ve evrimini insan yaşamının yeryüzünde ortaya çıkışına dek açıklayabiliriz ama bunu yaparken hali hazırda gerçekliğe (evrim teorisi ve kavramları üzerinden) nesnesinden varılması olanaksız olan, aksine hep önceden varsayılan (doğanın karmaşık neden-sonuç halkalarıyla düzenlendiğini, vb.) belli bir yordamla yaklaşırız*." (16)

Uzakgörü (*strateji*) açısından özgürlükçü (*liberal*) demokrasi sonul düşmandır ama kısagörü (*taktik*) açısından yeni halkçılığa (*popülizm*) karşı birlikte savaşmamış gereken bağlaşıklarımızdır, (39) diyen Zizek'e göre, aşkınsal (*transandantal*) çevrenimizi (*ufuk*) asla evrensel varlıkbilimi (*ontoloji*) üzerinden açıklayamayız. (Önemli.) Bu Spinoza'dan Deleuze'e tüm genel varlıkbilimlerini savunulamaz kılan şeydir. (45) Arada bir soru sorar: ***Tanrı kendisine inanır mı?*** Tanrısızlık (*ateizm*) ona göre ayakları üzerinde duramaz, din üzerinden bir yan yola girmek zorundadır, yalnızca din değil Hristiyanlık da olmazsa olmaz(ı)dır. Tanrısızlık yalnızca Tanrı'nın olmadığı anlamına gelmez, Tanrı'da Tanrı'nın kendisinden fazla bir şey olduğu (*objet a*) anlamına gelir ve "*gerçek materyalizmi niteleyen şey de bu fazlalıktır. Merdiveni atarsak bu merdivenle vardığımız şeyin kendisini yitirmiş oluruz*." (68) O zaman soru ***Gerçek Materyalizm Nedir***'e gelip dayanır. Gerçek özdekçi (*maddeci, materyalist*)

için Tanrı'yı yadsımanın tek yolu, "*onu sadece gerçekten var olmadığı ölçüde değil, gerçekten var olsa bile yadsımak*"tır. (77) Söz oyunlarında Zizek'in artık doruğa ulaştığını söylemek için hâlâ erken mi bilemiyorum. Böyle bir tartışma olsa olsa tartışmanın varsa hortlağı olabilir. Aslında insanbilimleri içerisinde, aktörel (*etik*) bir alanın gölgeliklerinde biraz geviş getirmekle ilgili bir söz kalabalığıdır (*demagoji*) olan biten Temel savını yineleyerek, gerçekliğin yeni yönlerini bulup dünya dışı yaşamlara açıldığımızda gerçekliğimizi oluşturan olanaksız sınırları aşamayacağımızı söylüyor. Yalnızca şiire bir ayrıcalık tanır bu konuyla ilgili olarak. Evet, şiir "*olanaksızlığın bir dile kazınmasıdır: Dolaysız olarak bir şey söyleyemediğimizde ve buna karşın bunu yapmakta ısrarlı olduğumuzda kaçınılmaz olarak tekrarlara, ertelemelere, dolaylı sözlere, şaşırtıcı kesmelere ve benzeri şeylere yakalanırız. Klasik şiirin 'güzelliğinin (simetrik uyaklar, vb.) ikinci sırada geldiğini, o temel başarısızlığı veya olanaksızlığı telafi etmenin bir yolu olduğunu hep aklımızda tutmamız gerekir*." (84) Gerçeklikte açılan delik şiirin gerçek alanıdır: şiir deliği karartır, onu somut hale getirirken aynı zamanda dayanılır kılabilir. (85)

Sonraki bölüm Budizm eleştirisi olup Budizm'e karşı Lacan'ı savunur Zizek. Budizm '*dünyayla bir olma'* savını öne sürer ama bu aslında '*dünyayla hiç olmama*'dır. (95) ***Bodhisattva Neden Uyduruktur***. Kendisini üçüncü bir seçeneğe yerleştiren Zizek'in kendini tanımlayacağı yer, örgensel (*organik*) ile us (*akıl*) arasında gizemcilerin '*dünyanın gecesi'* dediği ve Hegel'in ayrımında olduğu, yaşam ya da ussallık olmayan, "*mutlak negatifliğin 'irrasyonel' bir infilâkıdır*." (114) Özveri (*fedakârlık*), gerçekte isteğin (*arzu*) kendisidir (Lacan). Ve Tanrı, insanın tümüyle insan olmadığını, özünde insani olmayan bir boyutunun olduğunu söyleyen gerçeğin adıdır. (131) Tikel, kendisi olmaktan yoksun oluştan doğar (Laclau'nun da egemenlik savaşımını kavrayışında vurguladığı gibi.)

Zizek'in en büyük ve güncel derdi Kuantum mekaniğinin doğru (!) okunması ve bunun özdekçiliğe getireceği açılım… Kuantum nesnesinin konumu nedir? Uzaysal-zamansal gerçekliğimizin parçası değilse başka bir gerçekliğin mi parçası? Uzun uzun Kuantum içi ve dışı tartışmaları ele alıyor izleyen sayfalarda. Örneğin Bell Kuramı (bağlamsallık, kusurluluk, karşı olgusal kesinlik, vb.). Bir yerde soruyor: "*Ya bu sınırlılık (kendimizi gerçekliğin eksiksiz resminde konumlandırmanın olanaksızlığı) sadece epistemolojik değil de ontolojik bir sınırsa?*" (167) Öyleyse, biçimi ne olursa olsun zamanı gerçekten kurtarmanın tek yolu, gerçekliği her şey olmayan, eksik ve bu anlamda geleceğe açık bir şey olarak kavramaktan geçer. (175)

Tüm tartışmalardan sonra Tanrı olsa olsa dinin kurucu odağı olarak kutsal eylemin en yüce suçu olmalı. Tanrı GERÇEKTEN DE en yüce Kötülüktür ve bu da bizi İsa'nın kendisini feda etme eyleminin anlamına taşır. Seve seve babanın suçunu üstlenmek… (224) Yine ilginç bir çıkıntı: Göğün (büyük Öteki) her türlüsünü yadsıyorsak '*küresel iş birliği ve dayanışma için nasıl çabalayabiliriz?*' (243) Geldiği bu noktada 'yapay anlak' (*yapay zekâ*) konusuna girer. Kendi öz deneyimlerinden de söz açarak… Kuşkusuz tartışma '*büyük Öteki*' kavramı çevresinde irdelenir. *Sen o değilsin*. Lacan'ın tutaraklı kışkırtma (*histerik provokasyon*) örneği olarak oluşturduğu söyleşim şöyle: *Soruyorum sana. Ne? Yadsıman için. Neyi? Sana sunduğum şeyi. Neden? Çünkü bu o değil.* Ötekinin ona sunduğu Öteki'nin ta kendisidir. Yani '*Sen o değilsin*.' (297) Öyleyse kusursuz toplum düşü görmekten vazgeçip ortadan kaldırılamaz karşıtlıkları onaylamamız gerek. "*Bu da devletin ve toplumsal yaşamdaki temel yabancılaşmanın burada kalmayı sürdürmesi demektir."* (301)

Sonuç bölümünde Zizek şöyle bir şey der, uslamlamasının (*mantık*) kaçınılmaz ürünü olarak: "*Babanın ölümünden sonra adı Kutsal Ruh olan yeni bir özgürleştirici kolektif ortaya çıkar. Bugün mücadeleye tutuşacak politik bir kolektif ihtiyacının her*

zamankinden daha güçlü olduğu bir dönemde tercih yeni sağcı popülizmle yeniden icat edilmiş Kutsal Ruh arasındadır.” (351) Dolayısıyla Marx’ın devrim dediği şey, en kökten (*radikal*) durumuyla dinsel (*teolojik*) bir devrimdir, “*insan doğası olarak (yanlış) anladığımız şeylerde bir değişimin yaşanmasıdır.*” (354) Kitabın son tümcesini de alıntılamadan olmaz: “*Cehennemdeydiler, onları koruyan hiçbir Tanrıları yoktu ve İsa oradaydı.”* (387) Söyleyebileceğim bir tek şey kalıyor geriye: *Amin!*

(2024)

TAYLAN ALTUĞ (1950, Türkiye**)**

Altuğ, Taylan; Dile Gelen Felsefe (2001**), Yapı Kredi Yayınları, 2001**

Altuğ sırayla Lock, von Humboldt, Heidegger, Wittgenstein, de Saussure ve Derrida bölümleriyle *dil düşüncesi*ndeki değişik kurguları özgün biçemiyle (bu biçem işi kolaylaştırmıyor) irdeliyor. Daha çok tanıtıyor. Eleştirmiyor. Sürece de işaret etmiyor. Nermi Uygur'unki gibi, yetkin bir Türkçe, *felsefe dili* olan bir Türkçeyi ummamızı olanaklı kılıyor.

Özellikle Wittgenstein'ın ikinci dönemi, de Saussure ve Derrida yaklaşımlarının Türkçenin özleşmesi uygulamasında yeterli kuramsal desteği sağladıkları açık.

Yapıtın tek eksiği bir değerlendirme, sonuç bölümünden yoksun olması.

(2000-2005)

*

Altuğ, Taylan; Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi (2004**), Etik Yayınları, Birinci basım, 2004, İstanbul, 104 s.**

Metafizik kavramının felsefe için vazgeçilmezliğini öne süren Altuğ, Kant'ın metafizik temellendirmesini özetledikten sonra özellikle mantıksal olguculuğun (*pozitivizm*) dile dayalı metafizik (felsefe) eleştirisini Wittgenstein, Ayer ve Carnap çizgisinde değerlendiriyor.

(2006)

NAMİ BAŞER (1950, Türkiye**)**

Başer, Nami; Lacan (2010**), Çev. Nami Başer**
Say Yayınları, Birinci Basım, 2010, İstanbul, 208 s.

Doç.Dr. Nami Başer Galatasaray Üniversitesinden, yanılmıyorsam. Bir dönem Paris'te kalmış, sanırım Lacan seminerlerinden kimilerine de katılmış…
Ben bu kitabını (Cumhuriyet Kitap yazısının tersine) başarısız buldum, hem de aynı gerekçeyle. Deneme tadı, kişiselleştirilmesi nedeniyle. Başer yerli yersiz örneklemeleriyle rahatlatmayı sapmaya dönüştürmüş bence. İçerikte sapma değil demek istediğim. Zaten içerik doğru dürüst su yüzüne çıkmıyor. Yani, Nami Başer'celik çalışmaya öyle damga vurmuş ki geriye çok az Lacan kalmış.
Niyet çok iyi de olsa sonuç kötü olabiliyor. Hatta niyetin yanına ben donanımı, birikimi de çok rahatlıkla koyabilirim. Bütün bu dediklerimden kendime yonttuğum gibi bir izlenimi kimse edinmeye kalkmasın. Ben ne ve kim olduğumu bilmez değilim. Denemede öne çıkan şey, ben(in özgüveni)dir. *Ben* betimlenir deneme boyunca. Ama bilgi içerikli çalışmalarda (yani böyle bir savı varsa yapılanın) Ben işe gereğinden çok karışırsa iş de zıvanadan çıkar. O zaman okur bir biçimde uyarılmalıdır yeterince.

Ama ben bağışlanabilecek böyle bir yaklaşıma değil de, yazarın dile ilişkin tutumuna sinir oldum. Bunu yaygın bir salaklıkla ilişkilendiriyorum. Hem bu salaklık yalnız toplumumuzun dile ilişkin tutumunda değil, en temel kavramlaştırmalarında siyasetten bilime her alanında geçerli bir salaklıktır.

Sanki elimizde iki dil var. Birebir iki dili eşleştiririz. Bu sözcüğün (gösterge) karşılığı şu. Bu anlam ancak şununla karşılaştırılır. Sanki sözlükler (ulusal sözlük) birbirlerini denklemek zorundaymış gibi. Sanki dil içinden yeniden doğmaz, sanki dil tarihsiz, sanki dil dilsizmiş gibi. Beyefendi gösterge sözcüğünü, ya da simge sözcüğünü (bu uydurulmuş sözcükleri) amacı (Lacan) açısından yetersiz buluyor, sayfalarca döktürüyor. Usun (akıl) sınırları öyle zorlanıyor ki, pes, diyorsunuz bir noktadan sonra. En yalın uslamlama kuralları delik deşik ediliyor. Kullanımın seçili göstergeye yüklediği şey, bu yöndeki yineleme göz ardı ediliyor. Saypın başer, bir dilin (Türkçe) varlık nedeni öteki dili (Fransızca) karşılamak mı? Aracıları hiç duydunuz mu? Bu aracılar sizce yalnızca çevirmenler midir? Dilciler, dilbilimciler, gerçek aydınlar, yazarlar çizerlier, düşünürler ne yaparlar sizce? Şunu mu? Kibirli bir kendini beğenmişlikle, imge sözcüğü Francızcadan apartılmış, yerli diye Türk halkına yutturulmuş, üstelik Fransızcadaki *imaginaire*'i karşılamaktan uzaktır, der. *Gösteren* yanlış bir sözcüktür, onun önerisi *tetikleyici*dir.

Peki sonuç? Her Nami Başer çıkıp da yeni temrin önerirse, doğacak kargaşa

kimin işine yarayacak? Dilimizin (Türkçe) mi? Bilimsel çalışmaların, disiplinlerin mi?

Kişisel doyumdan ve olgunlaşmamışlıktan sakat böyle bir tutumdan ötürü, ne yazık ki iki alanda başıboşluk etkin ve egemen. İlki felsefe, ikincisi tinbilimi. Felsefe'de Aziz yardımlı'nın yaptığı şeyin evrensel boyutu (Türçe açısından) kavranamadığı gibi, Kaan H. Ökten gibilerce baltalanmıştır. Felsefenin bugün kullandığı Türkçe dünkünden (bir Nusret Hızır, Nermi Uygur) Türkçesinden kat kat geridedir ve yitiren nedir acaba, felsefeden başka?

Çok yazık. Çünkü bu dil tutumunun arkasında bence açık bir siyasal tutum, siyasal gericilik yatmaktadır. Dili yapan içinden çıkan yeni durum önerileridir. Dil biçimini yeni içerikle zorlar, genişleyen bir evren gibi. Canlı olmayan bir dil, karşıladığını bile karşılamaz olur. Eldeki gereçten uydurmak, gereksinimi karşılamak sonunda bizi saçmalamaya sürükler. Öyle de oluyor.

Domates kalmadı ama size toplu iğne verelim.

Çalışma dört aşamalı (Lacan evrimiyle ilgili) ve her aşamada üç bölümlü. İlk bölümler yaşantıyla, ikinci bölümler Nami Başer yorumlarıyla, üçüncüleri ise özgün metin çevirileriyle oluşturulmuş... Başta karşılaştırmalı bir zamandizini var ve yararlı.

Çeviri seçimleri önemli olsa da yeterli değil. Nami Başer'se dizgesellikten yoksun olduğu için okur olur olmaz şeylerle metni izlemekten kopmaktadır sık sık. Yapıtın kurgusu bir düşünce çizgisinin (aynı zaman bir sağaltım tekniğinin) eleştirel çözümlemesine izin vermiyor.

Dönemleme şöyle. Lacan'ın birinci dönemi 1923-1938 arası, ikincisi 1938-1953, üçüncüsü Lacan'ın Freud'u yeniden bulguladığı dönem olan 1953-1973, dördüncüsü 1974'den ölümüne (1981) dek süren dönemdir.

Arzu kavramını geliştirdiği ikinci döneminde Sartre'ın başkası kavramını eleştirmesi ilginç Lacan'ın. Oradaki örnekçelemeyi (Ben ve başkası) uzamsal örüntüselliğinden soyutlayıp saltık ve somut bir önermeymiş gibi yorumluyor lacan ve bence yanılmıştır. Çünkü Sartre bir yöntembilimi uygular. Örnekçelemeye başvurur. Bu kelli felli düşünürleri bile kötüye kullanmaya yatkın gereç bulmuşcasına sevindirmiş belli ki… Sartre, ilköğretim çocuğuna felsefe yapmamıştı. Marx da böyle çarpıtılır, üstelik Sartre da bunu yapar. Demek, geliştirilen kuram, ötekinin boşluğuna yüklenmek zorunda (Aşil topuğu).

Benim açımdan Lacan kavramlarıyla yetersiz de olsa bir ön tanışma oldu diyebilirim bu çalışmanın ve tümü bu. Monokl'ın dev özel sayısına karşın Türkçede Lacan var mı, Lacan'ın klinik bir boyutu, uygulaması var mı açıkcası bilemiyorum. Araştırıyorum.

(2010)

ROBERT YOUNG (1950, İngiltere**)**

Young, Robert; Beyaz Mitolojiler (White mythologies, 1990**), Çev. Can Yıldız,**
Bağlam Yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 282 s.

Robert Young İngiliz *postyapısalcı* ya da *modernist*lerinden... ***Beyaz Mitoloji*** eğretilemesi yeterli çağrışımı yapıyor kuşkusuz. Derdi, *Marksizmi bitirmek* değil, onu çoktan bitirilmiş varsayıyor, sorun da burada ya, yani bu yöntemin kendisinde, her neyse, derdi, Marksizm'den umut kesmemiş Don Quijote'lere son tutamakları konusunda boş sayfayı (*leviatan*) ısrarla göstermek. (Ama aslında gösteren ben değilim, ben bir şey gösterir gibi yaparken, göstermez gibi yaparım, ama sakın ola bundan olmadık *Hegelyan*, eytişmeli bir öykü de çıkarmayın).

Temel tezlerini *dizge içilik/dışılık bağdaşmazlığı* üzerine kurarak sömürgecilik/sömürgesizlik anlatısında, nedense postmodernlerin feminizmden daha sıkı yapıştıkları bir alan açma üzerinde, geliştiren Young; Marx'ı Engels üzerinden harcamaya lütfen girişerek (suçlu, sınıfına *ihanet* eden Engels olmalı), Lukacs'ın tarihe biçtiği Hegelci ve *erksel bütünlük* eğilimini, Sartre'ın *dizgeyi yırtan özne eylemliliğinin umutsuz serüveni*ni, Althusser'in *odaksızlaştırılmış ve öznesiz (karşı-insancıl) yapısal bütün*ündeki ona göre yaratıcılığını, Levi-Strauss ve Bachelard'da *tarihsel kopuş*u ve *süreksizliğin getirdiği olanakları*, Derrida'nın *olanaksızlığın olanaklılığı olarak tarih kavrayışı*nı, Foucault'nun *söylemlerden kurulu tarihlerinde öznenin yerini*, Jameson'un postmodern biçemle Marksist tarihsel bütünü kurma girişimindeki açmazı, Althusser'deki *etkin kavimodaklılığın* Edward Said'de temel eleştiri konusu gibi görünürken temel çelişkiyi üretişi, sonunda Bhabha ve Spivak eleştirilerini dile getiriyor.

Düzgün olmakla birlikte (sözdizimi açısından) çok eski bir çeviri dili kullanan (kınıyorum) Can Yıldız yapıtın okunurluğunu gereksiz yere zorlaştırmış. Bağlam Yayınlarının ise olsa olsa *postmodern bağlam*da bir *solculuk* (uyduruk) yaptığını böylelikle anlamış oldum.

Young'in yöntemi bildik yöntem. Eleştiri nesnesini öne çıkarırken, bir başka ve açımlayıcı nesneyi göz ardı etmek... Bununla varılacak yer ise, kuşkusuz kendilerinin de gönülden onaylayacakları gibi *'hiçbir yer'*.

(2000-2005)

JAN REHMANN (1953, ABD**)**

Rehmann, Jan; İdeoloji Kuramları: Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri (Theories of Ideology. The Power of Alternation and Subjection, 2013**)**, **Çev. Şükrü Alpagut,**
Yordam Yayınları, Birinci basım, Şubat 2017, İstanbul, 366 s., Büyük boy.

(2016)

ZHANG YİBİNG (1956, Çin)

Yibing, Zhang; Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt 1. Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkânsız Devrimi, (2007**), Çev. Aylin Muhaddisoğlu,**
Khalkedon Yayınları, Birinci Basım, Mart 2012, İstanbul, 214 s., Büyük boy.

*****

Yibing, Zhang; Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt 2. Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu, (2007**), Çev. Aylin Muhaddisoğlu,**
Khalkedon Yayınları, Birinci Basım, Mayıs 2012, İstanbul, 293 s., Büyük boy.

Sanırım İngilizce'den çevrilen, Türkçe baskısı oldukça özensiz, ciddi bir düzeltmeden geçmeden basıldığı belli iki ciltlik yapıt aslında derli toplu, düzgün bir kaynak. Başta Zhang Yibing'in büyük düşünsel birikiminin, emeğinin, niyetinin hakkını tanımak gerek. Marksizm arkası sağlı sollu kuramsal tartışmaları, Marks çizgisinde, yapıt odaklı okuyan ve yazan düşünürün Çin'de ve genelde dünyada Marksist Yazına katkısının büyük olduğu belli…

[**Sorun ise benim açımdan şu. Okurluğumun önemli bir bölümünü oluşturan yazındışı okumalarım hakkında yazma hevesim eskisi gibi yok. Bilgilenme amaçlı bu okumalarda eleştirel konumum olmadığından değil bu. Üstelik daha çok gerildiğimi söyleyebilirim bu tür çalışmalarımda. Zizek, Jameson, vb. örneğin son büyük okumalarım ama bunları ayrıntılı irdelemem korkunç bir zaman gerektiriyor. Bu nedenle kısa değinip geçme yanlısıyım bu tür çalışmaları. Değerine, temel sorusuna değinip geçeceğim**.]

İki cilt beş düşünür ve onların en önemli yapıtlarına bakıyor. Düzgün, yanıltmasız, asla bağlı, kendi düşüncesini araya girip belirtmekten çekinmeyen Zhang Yibing'in okuduğu düşünür ve yapıtları şöyle (Çoğu da Türkçe'de var.):

- Theodor Adorno; ***Negatif Diyalektik*** (İlk yayın:1966)
- Slavoj Zizek; ***İdeolojinin Yüce Nesnesi*** (1989)
- Guy Debord; ***Gösteri Toplumu*** (1967)
- Jean Baudrillard; ***Üretimin Aynası*** (1973)
- Jacques Derrida; ***Marx'ın Hayaletleri*** (1993)

Bunların arasında Baudrillard üzerinde özellikle durması ve altını çizmesi önemliydi. Baudrillard'ın Marx eleştirisinde ciddiye alınması gereken, hafife alınamayacak şeyi görmüş olan Yibing bunu göstermek ve eleştirmek için elinden geleni yapıyor haklı olarak.

Sunuşta, '*Batı Marksizmi'nin tarihsel sonunun geldiğini saptamamız ve postmodern Marksizm'in, postmarksgil akımın ve Geç Marksizm'in birbirlerine bitişik konumda olacakları yeni bir araştırma modeli inşa etmemiz gerekmektedir,*' (C1) diyerek bizi şöyle bir duralatan Yibing önce **Adorno**'nun yapıtına göz atıyor. İlk taslakta birincil yapıyı çatıp ikincisinde yıkıma uğratan (yapısöküm) yöntem birci, özcü, dizgesel tüm açıklamalara saldırmanın aracına dönüşmektedir. Adorno eytişimi (diyalektik) özenle tarihsel maddecilikten ayırmakta ve ikincisini kökten yadsımaktadır. Kuşkusuz eytişimi dizge karşıtı bir yöntem olarak yeniden yorumluyor. Felsefeyi aştığını düşünüyor. Ona göre 'özdeşliğin felsefi eleştirisi, felsefeyi aşar.' Tüm tartışması boyunca kendisini 'totalitenin sistemli mantığı' dediği sapmadan öz-bilinçle koparır. Yönelimi, parçalanmış mantığın eytişimidir.Araçsal usun önderliğinde üretici güçlerin sınırsız gelişimine karşı çıkmaktadır.(52) Sanayi uygarlığında 'pratik' öncelenmiştir, dolayısıyla pratik aynı zamanda üretimcilik ve insanodaklılıktır. (Yibing Adorno'nun kavramsal ufkunun post-modern olduğunu belirtir bu noktada.) Onun negatif eytişimi kavrama biçimi kavramsal eytişim biçimindedir. Eytişim tanımı iki öğelidir: 1) Saf bir yöntem değildir çünkü özdek çelişkilidir, kendiyle örtüşmez: '*Maddenin, olgunun ve süreçlerin özdeşmezliği.*' 2) Çelişkileri kullanarak düşünmektir.(62) Ona göre eytişimsel ilişki, öz ile görünümün '*takımyıldızı (konstellasyon) biçiminde ele alınması*'dır. "Negatif diyalektik, en nihayetinde teorik bir hissiyat (bir konum alma değil), iddiasız, atıl bir öz (mantıksal bir çerçeve değil), tamamıyla eleştirel bir 'Tanrı Kenti'dir; işte bu yüzden asla gerçeklik düzlemi üzerine oturamaz." (79) Eytişimsel özdekçilik, Adorno için kökensel varoluş açısından değil, nesnenin ağırlıklı olması anlamında maddecilik ile özdeşleşir. Yibing'in Adorno'ya temel eleştirisi ise, Marx'ta zaten varolan tarihsel özdekçiliğin iki boyutunu birbirine karıştırması. Zorunluluk ve özgürlük.

İkinci yazısında Zizek yapıtına göz atıyor. Ciddi bir Lacan okumasını daha önce yapmış olan Zhang Yibing, Glyn Daly'den Zizek hakkında bir alıntı yapar: "*O nefret dolu vebanın felsefi eşdeğerini temsil etmektedir ya da günümüze daha yakın bir metafor kullanmak gerekirse, küresel-liberal kapitalizmin matriksi diyebileceğimiz, o tuzu kuru görünümleri tahrip etmeyi amaçlayan bir bilgisayar virüsüne benzetilebilir.*" Zizek, Marksizmin eleştiri yöntemlerini ve özgürlükçü çekirdeğini alırken temel ilkelerini yadsıyor. Buradan yola çıkarak insanlık tarihindeki temel çelişkilerin tamamen çözülmesine yjönelik herhangi bir girişime de karşı çıkıyor, çünkü Lacan'a göre olanaksız bir görevdir bu. Çelişki insanın varoluşudur, çelişkisiz insan olanaksızdır. Zizek ***İdeolojinin Yüce Nesnesi***'nde üç kuramsal amaç belirlediğini söyler: Lacan'ı tanıtmak, Hegel'e dönüş, Lacan ve Marx üzerinden yeni bir ideoloji eleştiri kavramı oluşturmak. Şimdi bir Zizek ideoloji tanımı: *"(*Toplumsal*) varlığın 'yanlış bilinçliliği' değil, 'yanlış bilinçlilikten' destek aldığı ölçüde bu varlığın kendisi.*" Yibing, Zizek'in yapıtında yaptığını kısaca şöyle özetliyor: "*Lacan'daki Öteki'nin köleleştirici hâkimiyetini toplumsallaştırarak, günümüzün tarih sahnesinde ideolojinin hâkimiyetine dönüştürmesidir. Marx ve Althusser'in ideoloji anlayışlarından farklı olarak (…) yeniden adlandırılmış bir ideoloji ile karşı karşıya gelmekteyiz: sinizmin kinayeci ideolojisi. Bu sinik ideoloji 'ne yaptıklarını pekâlâ çok iyi bilmelerine karşın, hâlâ yapmaya devam ediyorlar' biçimindeki –fantezinin şeffaflığı- üzeine bina edilmiştir. Günümüzde ideoloji farkında olunmayan veya da bilinçsiz değil, bilince dayalı kasıtlı ve açıktır. İdeoloji 'görünmez el' tarafından kısıtlanmak ve belirlenmek*

bir yana, arsız bir biçimde 'ilerledikçe kendi maskesine işaret etmektedir'(Barthes)" (179) Aslında ideolojik fantezi gerçekliği inşa etmektedir ve gerçekliğin kendisi olmaktadır. (191)

Debord'un ***Gösteri Toplumu'***nu Batıda önemli bir kırılma noktası olarak gören Yibing, yapıtı girişte şöyle özetliyor: "*1960'ların ortalarında yazılan bu kitapta, sanayi kapitalizminin şeyleşmiş gerçekliği ilk defa, -kendi yolunu maddi üretimden ayıran- çağdaş kapitalist ideolojinin genel bir görünümü şeklinde kuramlaştırılır. Aynı zamanda bu kitapta Marx'ın piyasadaki meta değişimi sırasında ters çevrilerek nesneler arasındaki ilişkiye dönüştüğünü iddea ettiği insanlar arasındaki emek ilişkileri, tekrar soyutlanır. Ve bu soyutlama ile pseudo (sahteleşmiş) ve arzu-yönelimli bir yapıya varılır.*" (C 2, 23) Debord'a göre, 'gösteri toplumsal yaşamın egemen modeli' olmuştur ve gösteri ideolojik işlev görmektedir. "*Gösteri, metanın toplumsal yaşam üzerindeki* sömürgeleştirme*yi kurmayı tamamladığı tarihsel aşamaya denk düşer.*" Konu zamanın toplumsal yoğalımına (temellük) geldiğinde Debord'un iki katkısının altını çizer: Debord yeni bir kavram geliştirmektedir. "*Ezilen sınıf kendi döngüsel zamanı ile hâkim sınıf için geri dönüşsüz zaman üretmektedir. Döngüde tarih yoktur; ancak döngünün üzerinde, 'savurgan şenliklerde' madde zenginliği sömüren egemenler zamansal artı değeri çalmaktadır. Yaşamın keyfini ancak çalışmayanlar çıkarabilir. Onlar 'tarihsel artı değerin' sahibi olan ve dolayısıyla 'doğrudan yaşanmış olayların bilgisinin ve keyfinin de efendileri' olan aynı kişilerdir.*" (71) İkinci katkı ise tarihi 'tarihsel olayların değişimlerini' yaşayan, deneyimleyenlerin yazdığı. Egemenler, döngüsel zamanı ezilenler için üretirler, artı değeri(zamanı) de kendileri için. Peki, kentsoylu (burjuvazi) döngüsel zamanı nasıl yaratır? Cansız zenginliği biriktirerek… Artık gösterisel zamandan söz edilebilir. İnsan sahte doğaya bağlanmıştır. Boş zaman (tatil vb.) döngüsel zamanı pekiştirir gerçekte. Tüketmek için öngörülmüş, biçimlendirilmiş zamandır. Öyleyse kentsoylu ekonomik ilişkiler fetişizminin somutlaşması anlamına gelen gösteri toplumu nasıl alaşağı edilecek, yıkılacaktır? Debord, Marksizden saparak, Durumcu Sanatsal dönüşümü savunur: Gündelik Yaşamın devrimcileştirilmesi. Ucu Lefebvre'ye uzanır. Gündelik yaşamlarımızı devrimcileştirmemiz gerekir. Taktik düzeyde üç evreli bir yöntemden söz edilebilir: *Dolanma ya da sürüklenme* (dérivé), *anlam kaydırması ya da yönlendirmesi* (detournement), *durumlar üretimi* (gösteri karşıtı kopuşlar, gösterinin parçalanması, vb.) Yibing, Debord incelemesini şöyle bitiriyor: "*Durumcuların bu adı benimsemelerinin nedeni, her bir bireyin kendi potansiyemlini tam anlamıyla ortaya koyarak kendi yaşam durumlarını haz alacakları bir biçimde inşa etmeyi başarabileceğine kuvvetle inanmalarından gelmektedir. Kanımca Durum cu teoriler, savaş sonrası Fransa ve diğer kapitalist ülkelerde tüketimciliğin yükseldiği koşullarda kapitalist hakimiyetin yeni biçimine karşı ortaya çıkan bütünsel eleştirinin filizleri olarak değerlendirilebilir."* (100)

Yıkıcı bir bakış olarak ele aldığı Baudrillard (Üretimin Aynası) yazısının girişinde öfkelendiğinden söz ediyor Zhang Yibing. Tartışılmaya değer, yanıltma gücü yüksek tezlerdir Baudrillard tezleri çünkü. Köktencil ardçağcı bir girişim olarak nitelediği Baudrillard'ın başlangıçta Marksist olmadığını, toplumbilimci Mauss'un antropoloji çalışmalarından (çarpıtarak) esinlendiğini söylüyor. Mauss'un katkısı şudur: İlkel toplumsal yaşamda simgesel ekin, maddi varoluşa egemendir ve sözkonusu toplumlarda karşılıklı simgesel değişim (armağan-laşma) önemli bir yapıdır. Ayrıca simgesel değiş tokuş günümüz çağdaş toplumlarının sorunlarını sağaltabilir. Bu yaklaşımı Yibing, '*avamcı romantizm'* olarak tanımlıyor. İkinci bir Baudrillard kaynağı ise George Bataille (1879-1962). Mauss'un ***Armağan***'ını (1925) coşkuyla karşılayan Bataille bir dizi çalışma yayınladı. Önce din-dışı dünya ile kutsal dünya'yı ayırdı

birbirinden. Çıkarcı, yararcı din-dışı (ilerlemeci) dünyayı eleştirdi. Kutsal dünya ise bu yararcı seküler dünyanın karşıtıdır. Buradan yola çıkarak üretici olmayan harcama ilişki biçimini onaylar. Yararsız Tanrı ve dışkı ona göre aynı niteliktedir (Kutsal boşaltım). Baudrillard'ın 'acımasız kitabı' Üretimin Aynası, *üretim hortlağı*'na saldırır. '*Her yerde rizginsiz bir üretkenlik romantizmi sürüyor.*' Şöyle başlıyor sorgulaması: "*İnsanı varoluşun bütün bir tarihi üretim mantığıyla mı kontrol ediliyor?*" (132) Yanıtı, hayırdır. Lacan'ın Ayna Kuramı'nı yanlış biçimde insan varoluşunun türsel alanına uygulayan Baudrillard, Smith-Marx aynasından gelen bir ***imago***'dan söz eder (Değerin yararcı mantığı.) "*Bütün bir devrimci teorinin üzerinde yükseldiği, üretici güçler veya üretim biçiminin diyalektik kökeni üzerine aksiyomatik düşünce nedir? İnsanın türsel zenginliğinin, onun emek gücü olması düşüncesinin, tarihin motorunun ya da tarihin kendisinin yalnızca 'insanların kendi maddi yaşamlarını üretme süreci oluşunun' aksiyometik dayanağı nedir?"* ya da "*Neden tarin yalnızca insanın maddi yaşamını üretme sürecidir?*" (136) Yibing hemen bir düzeltme yapıyor: "*Marx, artık emeği felsefi ontoloji anlamında insanın türsel doğası olarak düşünmemiştir."* (136) Üretici güçlerin özgürleşmesi ile insanın özgürleşmesi özdeş şeyler değildir. Görünen o ki Baudrillard Marx'ın tarih kavrayışına saldırmaktadır. Oysa Marx herhangi bir tarih-ötesi (aşkın tarih) kavramını yadsımıştır. Ayrıca nesnenin yararcı yararı yalnızca meta ekonomilerine mi özgüdür? (156) Emek değer kuramı üzerine eleştirisi Yibing'in ağzından şöyle özetlenebilir: "*Baudrillard, Marx'ın üretimci emek ideolojisinin tarihe karşı jöznelci bir şiddet olduğunu ve bu emek merkezli paradigmanın, 'üretim ve ihtiyaçlar üzerine bir genel şema' öngördüğünü ve değer yasasını evrenselleştirdiğini ileri süremektedir*." (179) Oysa yararlılık ölçütünün değişim değerleri sistemi hayalinin dayatılmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı saçmadır. Marx hiçbir zaman verili bir maddi üretim koşulunda ortaya çıkan yararcı ekonomik denetim kavramını (ideolojisini) meşrulaştırmamış ve özellikle burjuva ideolojisinin çoğalımını hoşgörmemiştir. (201) Yibing artık şu noktada: "*Sabrımı neredeyse yitirmek üzereyim. Baudrillard genellikle yaptığı gibi, Marx'a, tam da Marx'ın karşı çıktığı şeylerle vurmaya çalışıyor. Marx ne zaman evrensel kavramlarda ısrar ediyor?"* (202) Ve bir alıntı daha: "*Bauidrillard'ın hedef aldığı üretimin aynası düşüncesinin, yalnızca Marksizm'e karşı değil, aynı zamanda bütün çağdaş insanlık kültürüne de karşı olduğunu vurgulamak zorundayım. Bu, Mauss-Bataille'in avamcı mantığından kaynaklanmaktadır. Bu saçma bakış açısı, ilkel yaşamın ve onun belirli toplumsal ilişkilerinin tüm bir insanlık tarihine zorlayıcı bir tarzda dayatılmasıdır ve bu modern kültürü reddeden dev bir simgesel aynadır. Baudrillard'ın tarihsel materyalizmin yenilenmesine karşı çıktığını bildiğimize göre, o ve onun gibi düşünenler antropolojiyi canlandırmak istediklerini söylemeleri karşısında bunun haklılığına nasıl inanabiliriz? Baudrillard, simgesel değişim soyutlaması ile tüm bir insanlık tarihini şematize ederken, neden ayrıcalıklı hayali ideolojiyi göz önünde bulundurmuyor?*" (233)

Derrida'nın Marx'ın Hayaletleri'ne gelince Yibing'in genel yaklaşımı ve yorumu olumlayıcı. Bu kitabı neden yazma gereği duyduğunu açıklamakla başlıyor işe. Pascal (Tanrı'nın varlığına bahis), Goldman (Tanrı'yı ve Şeytanı suça bakışıyla katmanın ahlaksızlığı: Tanrı konuşmuyor, sakince izliyor), Lacan (Gerçek hayalettir), Levinas (Ötekinin yüzü oluşan ben) Derrida'nın kaynakları. Ona göre "*Öteki'nin öngörülmeyen gelişi biçimindeki gerilime doğru eğilim olmaksızın, -zaman ve uzam içerisinde- üzerinde konuşulacak hiçbir bilgi/deneyim yoktur."* (267) Öte yandan hayaleti çağıran Derrida Marksizmin soylu olanaksızlığını da gözardı etmez. Şunları yazar kitabında: "*Marksizmin belirli bir ruhundan esinlenmeye devam etmek demek, daima kural olarak Marksizm'i oluşturmuş olan şeye inanmak demektir. Her şeyden önce onun radikal bir eleştiri olduğuna, yani kendi öz-kritiğini üstlenmeye hazır bir*

süreç olduğuna inanmayı sürdürmektir. Bu kritik kendisinin genel bir ilke düzeyinde kalmasını dilemektedir. Bu kritik kendisinin dönüştürülmesine, yeniden değerlendirilmesine ve öz-yeniden yorumlamaya tümüyle açık olmayı talep eder." (278)

Giriş okumaları niteliğinde bir çalışma Yibing kitabı.

(2016)

SADIK USTA (1960, Türkiye**)**

Usta, Sadık; Dünyayı Değiştiren Düşünürler V. (2019), Kafka Yayınları, İkinci basım, Ocak 2020, İstanbul, 484 s., Büyük boy.

Sadık Usta'nın (d.1960) düşünce tarihi dizisinin beşinci kitabını büyük umutla okudum. Öncekileri atlayıp bu son kitabı okumamın nedeni İslam Felsefesi'ne odaklanmış olmasıydı. Hakkında çok az şey bildiğim, bildiğimi de kulaktan dolma bildiğim bir alan. Eksiklik duygum İslam düşüncesinin Yenidendoğuş (*Rönesans*) sonrası Avrupa yekinmesinde işlevi üzerine ileri geri savlardan kaynaklanıyordu. Abartı; Avrupa'yı ya da çağdaş (!) uygarlığı neredeyse, Eski Yunan düşüncesini Avrupa'ya kazandıran yükseliş dönemi İslam düşüncesinin yaşam öpücüğüne bağlamaya dek varıyordu. Her şeyi gerçek oranları, ölçüleri içinde kavramam için, Usta'nın büyük emek ve çalışkanlık ürünü olduğu kesin, ana dilimizde yazılmasıyla daha da öne çıkan kitabı, belki de iyi bir olanaktı.
Sadık Usta bu konuda söylencenin güvensiz dilini elinden geldiğince, özellikle Alman kaynaklarına dayanarak yatıştırsa da öte yandan soldan İslam düşüncesine yaklaşımların kaba saba, kestirip atan yüzeyselliğine de gerekli gereksiz hançerini batırmaktan pek geri kalmıyor, doğrucu Davut örneği. Oysa beylik deyimle '*mal meydanda*'…

En başta, Sadık Usta'nın ele alış ve eleştirel yaklaşım yeterliliği tartışma götürür, belli bir bilimsel düzeyi yakalıyor olmasına karşın. Hele en büyükler, İbni Sina, İbni Rüşt, Ömer Hayyam, İbni Haldun hakkında benim kulaktan dolma bilgilerimi daha bilimsel bir duyarlığa taşıdığını söyleyemem. Ama hemen belirtmeli, İbni Haldun dışında İslam bilgin ve düşünürlerinden geriye çok da birincil kaynak kalmadığını yazarın kendisi birkaç kez dile getiriyor. Kitabın iyi yanlarında biri ise düşünürlerin yaklaşımlarını neredeyse özetleyen, can alıcı metinlerinin bölüm sonlarına eklenmiş olması.

Benim düş kırıklığı yaşamamın nedeni, İslam düşüncesine *abartılı* tanıklık dediğimizde, abartı niteminin yerli yerinde kalmasını giderecek dizge kuran bir düşünceden gerçekte söz edilemiyor olması...[4] Tümünün (belki Hayyam dışında) çıkışı ve dolayısıyla temel çelişkileri iki yerden kaynaklanıyor. İlki yaptıkları, hekimlik, matematik, gökbilimi, vb. bilimsel ve anlamlı uygulamalar bir yana, felsefe olarak eski

[4] Bu konuya, kitabın girişinde 4. teziyle yanıt veriyor Sadık Usta. *Bkz*. **Agy**, s.26.

Yunan düşünce kaynaklarına olağanüstü erişim olanakları ve söz konusu kaynakları yorumlamaları… Ortada özgün (İbni Haldun'u saymazsak, ki onun özgün düşünceleri de daha çok tarih, toplum yorumlarıyla ilgilidir) bir düşünsel dizgeleme (*sistematizasyon*) yok, daha önce olanları, örneğin Platon, özellikle Aristoteles'i, belki Yeni-Platoncuları İslam'ın kök ve tartışma üstü yargısıyla buluşturmak… İkincisi, hem yükseliş ve açılım döneminin çevrenini siyasetin elverdiği ölçülerde inancın *(iman*) inakçıl (*dogmatik*) dayatmalarına karşı esnetmek (ki bunun bir sınırı olduğunu görüyoruz), hem de son noktada umarsız bir seçmecilik (*eklektik*) yazgısına boyun eğmek. Hoş Avrupa da Aydınlanma'ya (18.yüzyıl) dek, Spinoza, vb.ye karşın benzer bir yazgıyı paylaşmıştır genel düşünce aktarımları içinde. Neredeyse tümünün de Tanrı'nın adıyla (besmele) başlayıp yapıtlarını Tanrı'nın adıyla bitirmeleri yapılanın felsefe olmadığını, felsefeyi bir aygıt (*aparat*) olarak kullandıklarını gösterir. Bu genel ve oldukça kaba yargılarımızın üzerinden atladığı birçok ayrıntının varlığını zaten Sadık Usta imliyor. Ama bir gerçek var. Bir *İslam Felsefesi*'nden söz edilemez. Tamlamanın kendisinde sorun ve uzlaşmaz çelişki olduğu açık. Dinin (inanç) felsefesi olur ama Din (İslam, Hristiyan, vb.) Felsefesi olmaz bana göre. Terslik işin başında. Yazar da bunun ayrımında olduğu için kitabın başlarında şöyle diyor: "*Baştan belirtelim: 'İslam felsefesi' veya 'İslam uygarlığı' kavramlarını ya da 'Müslüman düşünür ve filozoflar' vb. ifadeleri kullanırken salt İslam dinini kastetmediğimiz tahmin edilmelidir. Bu terimlerle, temelinde İslami kültürün bulunduğu fakat onunla sınırlı kalmayan ve Ortadoğu halklarının kültürel gelenek ve mirasından beslenerek ortaya çıkan düşünce akımlarını ve felsefi ekolleri kastediyoruz. Nasıl ki 'Ortaçağ Hristiyan felsefesi' derken salt Hristiyan dini değil, temelinde Hristiyan kültürünün bulunduğu Batı kültür dünyası kastediliyorsa, aynı şey İslam felsefesi ve düşünürleri açısından da geçerlidir*." (19)

Yani ben dolayısıyla başa dönmüş oldum. Tüm parlak yıldızlarına, Farabi ve Gazali'yi içine katalım, yukarıda saydığım silsileye (*kanon*) karşın yüzyıllar önce yapılmış felsefe İslam'ın tarihsel belirişine (*zuhur*) uygulanmış, çelişki Gazali'de çözülmüş, düze çıkmıştır.

Usta'nın kabalaştırmadan felsefeyi yalın bir dille sunma becerisini ve yapıtın arkasındaki dev emeğini yine vurgulamadan geçersek haksızlık yapmış oluruz. Ama İslam düşüncesi hakkında yerleşik ve tartışmalı yargımı hiç istemeyeceği biçimde doğruladığı da bir gerçek. Ona bu yüzden teşekkür etmeliyim.

*

Kitabın başlıklarıyla içeriğine de göz atalım. 7-8.yüzyıllarda başlayan, aslında hemen İslam yalvacının (*peygamber*) ölümünü izleyen yıllardan itibaren yaşanan siyasal-toplumsal-tarihsel olayların yankılanması biçiminde tartışmalar, Mutezile, İhvan-ı Safa, El-Kindi (801-873), Er-Ravendi (ö.913-4), Er-Razi (865-925), Ebu'l-âlâ el-Maarrî (973-1057), Farabi (874-950), İbn Sina (980-1037), Gazzali (1058-1111), Ömer Hayyam (1048-1131), İbn Rüşd (1126-1198), İbn Haldun (1332-1406) irdeleniyor, seçme metinleriyle yer alıyor kitapta.

(2021)

TAMSIN SPARGO (1960, İngiltere**)**

Spargo, Tamsin; Foucault ve Kaçıklık Kuramı (Foucault and queer theory, 1999)**, Çev. Kaan H. Ökten,**
Everest yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 80 s., Küçük boy.

"*Elinizdeki deneme kaçıklık kuramı, kaçık düşünce ve Foucault hakkındadır*." (8)

(2000-2005)

FRÉDÉRIC LENOIR (1962, Fransa**)**

Lenoir, Frédéric; Spinoza Mucizesi: Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe (Le Miracle de Spinoza: Une philosophie pour éclairer notre vie, 2017**)**, **Çev. Aslı Sümer,**
Türkiye İş Bankası Yayınları, Birinci basım, Eylül 2020, İstanbul, 140 s.

Dün bitirdiğim iki kitap var. İlki ***Spinoza Mucizesi***.[5] Spinoza'ya giriş niteliğinde kitabın yazarının başlıca kaygısı Spinoza'nın inançsız (*ateist*) olmadığını ama bilinen inanç yapılarının hiçbirisiyle de bağdaşmadığını göstermek. Kendisi de inançlı ama kurumsal yapılara uzak duran biri belli ki. Hatta kamu (tüm)tanrıcı (*panteist*) bir yaklaşımı olduğu Spinoza'yı Doğu (Budist) inanç yapısıyla buluşturma çabasından anlaşılıyor. Dolayısıyla Spinoza üzerine bu kitap daha çok düşünürün Tanrı ve inançlar karşısındaki duruşunu ele alıyor. Oldukça da hoş ve sürükleyici bir dille yapıyor bunu. Belki de dediği gibi ***Etika***'nın (1677) da temel tartışması budur ama basımdan önce kitabını okuttuğu Spinoza uzmanı Robert Misrahi pek de onun gibi düşünmediğini kitabın sonuna eklenmiş mektubunda dile getirmiş. Yazarın yanıtı da var. Güzel, anlamlı bir ek olmuş.
Benim açımdan kitap Spinoza'ya giriş anlamına geldi diyemem.

(2021)

[5] Frédéric Lenoir; **Spinoza Mucizesi: Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe** (*Le miracle de Spinoza: Une philosophie pour éclairer notre vie, 2017*), Çev. Aslı Sümer, Türkiye İş Bankası y., 2020, İstanbul, 140 s.

SAREE MAKDİSİ (1964, ABD**)**
CESARE CSARINO (XXXX, ABD**)**
REBEKKA E. KARL (XXXX, ABD**)**

Makdisi, Saree/Casarino, Cesare/Karl, Rebekka E., Haz; Marksizm Ötesinde Marksizm (1996**), Haz. Yavuz Alogan İmge Yayınları, Birinci Basım, Eylül 2005, Ankara, 447s.**

Doğrusu ya Marksizm ardı (post: *kavgası*) Marksizmin iyi bir görüntüsünü veren derleme, birçok açıdan beni doyuramadı, kandıramadı. Ama Marksizmin bir tartışma düzlemi olarak biricik eleştirel kaynak olabildiğinin de gösterisi bir yandan. Beni huzursuz eden yanı ise baştan belirteyim. Frankfurt Okulu (özellikle Foucault) etkisi (katkısı demekte zorlanıyorum) pusulasız kalmışlık yüzünden olmalı, gereğinden çok abartılı. Bu etki ise katkı olmakla yetinmeye hiç niyetli değil, tersine Marksizmi kendi kılan en temel kavramları görmezden gelemediğinde geçersiz kılmaya ve göstermeye ne de hevesli. Örneğin emek-değer kavramı, örneğin sınıf kavramı. Bu yöntemsel kusurun kaynağında bana göre, bağlamın kendine ve yapısına ilişkin bir algı var. Günceli (olgu) süreklilikle nerede, ne zaman, nasıl ilişkilendireceğiz ve bir biçimde bunu yaparken, gereğinden çok tezcanlılık göstermediğimizden (daha kötüsünü söylemeyeceğim) nasıl emin olabiliriz.

Editörlerin ortak girişinde, "*Aslında biz, bir kez daha, hem de daha önce hiç olmadığı kadar komünizmden söz etmenin zamanının geldiğinde ısrar ediyoruz,"* denerek bir parmak bal çalınsa da okurun ağzına hemen arkadan gelen tümce tezin yarattığı rüzgarı tersine çevirmekte gecikmiyor. Yanlış anlaşılmasın, komünizm derken "*şimdi ve her zaman tescil edilmiş olan şu ütopya"* (13) değil. Hele Sovyet heyulasından (!) sonra Komünizm varolanın (mevcut) içinde açılan bir olanak (imkân), bir çözümsel (analitik) araç olarak anlaşılmalı. Bu uyarı daha baştan yapıldıktan sonra kitap (makaleler) boyunca karşılaşacağımız şey azçok belirmiş oluyor. İyi de oluyor. Sabırlı olmaktan, sabırla okumaktan başka umarımız yok. Ama şu tümceyi de alıntılamadan geçemem: "*Neslimizin sahip olduğu konum, komünist projeyi Sovyet Devleti adını alan o sendeleyen ihanetle denk tutmamıza asla izin vermedi."* (16)

Fredrick Jameson, ***Gerçekte Var Olan Marksizm*** başlıklı yazısında Christopher Hill'den alıntı '*yenilgi deneyimi*'ne gönderme yapıyor (36) Ona göre Marksist sorunsalda üretken olan şey yeni sorunlar üretme yeteneği, gücü…(42) Sınıf kavramını sahiplenen Jameson, onun '*süregelen bir toplumsal gerçeklik'* olması yanında '*toplumsal düşselliğin aktif bir bileşeni'* olduğunu yazıyor (79) Geç kapitalizmde metalaştırma etkisinin altını özellikle çiziyor. Dolayısıyla tüketim eleştirisi

etik, aktörel bir tartışmayı kendiliğinden tetikliyor (96) Önemli bulduğum bir alıntı daha: *"Ne zaman toplumsal bir gerçek için psikolojik bir açıklama karşımıza çıksa, onun yanlış olduğundan emin olabiliriz. Toplumsal gerçeklerin psikolojinin tek tek verilerinden ya da varoluşsal deneyimden farklı bir gerçeklik sınırlamasına sahip olduğu apaçık ortadadır."* (97) Önemli çünkü, 'kategori hatası' yapmamak önemli. Yani dediği özetle şu: '*Geç kapitalizmin ötesini düşünmeye çalışmak.'* (99)

"Fakat kapitalizmin kesin zaferini kutladığı anda Marksizmin ölümünü kutlamak bir paradoks gibi görünmektedir. Zira Marksizm, kapitalizmin bilimidir; Marksizmin epistemolojik yeteneği, temel yapısal çelişkileri onu analitik yeteneklerden neredeyse ayırt edilemeyecek politik ve kâhinsel yetenekle donatan kapitalizmin tarihsel özgünlüğünü betimleme konusundaki eşsiz kapasitesinde yatmaktadır. Bu nedenledir ki, diğer sorunları ne olursa olsun, postmodern bir kapitalizm kendisine karşı olan postmodern bir Marksizm'in varlığını gerekli kılar." (101)

Dipesh Chakrabarty, ***Marksizmden Sonra Marx*** başlıklı yazısında çekincesiz yargısını koyuyor başta: "*Marx'ın ilgilerinin çoğunlukla 19.yüzyıla özgü, toplumsal cinsiyet körü ve açıkça Avrupa merkezli olduğu doğrudur."* (107) Chakrabarty'nin temel tezi yerel uygulamanın (Örn. Hindu pratiği ?) genel kuramın yerine geçirilmesiyle, açıklamayı **fark(lılık)** üzerinden yapmakla ilgili (Burada bir yanlışlık var). Eleştirisi, kod olarak tarihe, '*doğal, homojen, seküler bir takvim zamanı kullanan tarihe.'* (123) İnsandan, somuttan kopuk '*kendi içinde inşa edilmiş'* bir tarihe. Yani odakçıl tarih anlatısını yadsıyor, tarihi farklı, yerel okumaya işaret ediyor. Bence vahim sonuçları olabilecek kötü bir yaklaşım bu. Çünkü yağmurdan kaçıp bırakın doluyu, tsunamiye tutulabilir insan. 'Mitolojik' tarihsel kodlar tartışmasının sınırlarını doğru yerden geçirmek önemli Bay Chakrabarty: "*Ancak deliller, oldukça açık biçimde, 'tarih' olarak adlandırılan semiyotik alanın varsayılan homojenliğinde birçok farklı kırılmanın varlığını gösteriyor. Burada, orantılı olamayan zamansallıklar sorusunu öne sürüyorum; yani aynı birim ile ölçülebilir olmayan ve birinden ötekine dönüşümün mümkün olmadığı zaman kavramlaştırmalarını."* (122) Tarihçi siyasal-etik bir görev de geliştirerek, temsil edilmeyende temsil sisteminin yasalarını ve sınırlarını görünür kılmak zorunda. Açıklıyor yazar: "*Tarih kodunun Kalküta'daki jüt atölyesi işçilerine uygulanamayacağını söylemiyorum. Fakat bu kodun, geçerliliğini belirli kurumların (hukuk, ulus-devlet ve üniversitenin de dahil olmak zorunda olduğu) pratiklerinden alan kısmi ve yerleşik bir bilgiyi temsil ettiğini söylüyorum. Bu kodun dışında kalan bir alan var. Tarihin ötesinde başka dünyalaştırma yolları var. Bilimsel doğrularımız aynı iken, tanrılarımız ve ruhlarımız çok defa ilginç şekilde farklıdır. Modern, bu farklılığın çoğunu 'kalıntılar'a ve anıtlara dönüştürerek var olur."* (125) Ve: *"Komünist parti 'Marksizm'lerinin ölümünden sonra Marksist tarihler geliştirirken, görevimiz tarih yazarken (çünkü tarih yazımından kaçınamayız) bu yarığı da yazmak ve düşünmektir. Eğer tarih, çoğulların çekişeceği bir alan olacaksa, modernitenin bu armağanının, yani tarihin, bizzat ilan ettiği hedeflere, geçmişi yeniden canlandırma ya da olayların gerçekte nasıl olduğunu tanımlama hedefine gereğince ulaşamayacağını pek çok insana gösterecek olan yazma etikleri ve politikleri geliştirmemiz gerekir."* (126)

Peter Hitchcock, ***Dünya İşçileri!*** başlıklı yazısında **Birleşin!** sözcüğünün eksikliğine ilişkin bir kıyaslamadan hareket ediyor. Derdi, 'dünya işçileri'ni kültürel söylemde işler durumda tutabilecek bazı çağdaş eleştiri bileşenlerini keşfetmek. "*Organikliğe, alt/üstyapı modellerine ya da üretkenliğe sığınmak yerine topluluğu*

sorunsallaştırmaya, esnekliği vurgulamaya ve tüketimin anlamlarından en azından bazılarını ön plana çıkarmaya çabaladım." (156)

Feminist Bir Bakış İçin Özne başlıklı yazısında Kathi Weeks, radikal feminist kuramlara (Örn. Butler, vb.) soldan bir bakış atıyor. Yapıcı bir yazı. Örneğin, şunu diyebiliyor: "*Emek kategorisi aslında stratejiktir."* (163) Makaledeki temel sorusu şu: "*Determinizme sapmayan voluntarizmin metafiziğini reddederek, bir toplumsal cinsiyet yapısı kuramını nasıl geliştirebiliriz?"* (168) Önerilerinden biri Weeks'in, anlamlandırma pratiklerinden çok çalışma pratiklerini, toplumsal cinsiyet halini alan öznelliğin biçimlenişlerine giriş olarak tartışmak. (170) Yani "*anti-ontolojik edimsel modelin aksine, çalışan özne aşkın bir sabitliğe atfedilmeksizin ontolojik ağırlık biriktirir."* (176) Böylece bakış ve perspektifi vurgulamış olan yazar, feminizm için ironinin değerine değiniyor şu sözlerle (önemli): *"İroni 'özellikle kişinin kendisine ait bütün inançların bütünlüğünü ve tutarlılığını sorunsallaştırma yolu olarak' hizmet edebilen bir 'çifte perspektif'i kullanıma sokar."* (182) Ama Kathi Weeks, ironinin feminist için yeterli bir kaynak olamayacağını belirtme gereği duyar yine de. Onun (yani inkâr çabasının) onaylama pratiğiyle tamamlanması gerekiyor. (189) Onaylamaya gelince, yazara göre bu yalnızca olumlu bir yorumu yansıtmak ve olumlu bir yorum vermek değil, onu bir tasar (proje) olarak benimsemek, daha fazla gelişmeyi istemektir, hâlâ değerlendirmektir (Deleuze), razı olma, var olana uyma ve uygun olma değil, '*Onaylamak yaratmaktır; katlanmak, sabırla katlanmak ya da kabul etmektir.'* (190) Bu kurgu Negri'ye taşıyor Weeks'i. Marx'ın kendini değerlendirme kavramını geliştiren Negri, kapitalist ilişkilere içkin sonsuz direnişi kavramlaştırmaya çalıştı. "*Kendini değerlendirme hareketleri olarak kavranan feminist tutumlar, kadınların değer yaratan pratiklerinin antagonist potansiyelini ve kurucu olanaklarını besleyen, sürekli ve kollektif projelerdir."* (195) Sonuç, uzun bir alıntı: "*Feminist bakışın bu uyarlaması, iki seçme mekanizmasının ürünüdür: İroni ve kendini değerlendirme. İroni, kurucusuzlaştıran bir mekanizma olarak, bizi zayıflatan ve güçten düşürenle ilgimizi kesmemize yardım eder; kendini değerlendirme, yeniden kurucu bir mekanizma olarak yapabildiğimizi başarmamızı sağlayan bir araçtır. Projemizin yıkıcı boyutuna eşlik eden gülüş, ironik bir gülüş, reaktif olandan çok aktif olan bir inkârı işaret eden bir gülüş olarak nitelendirilirken, projemizin yıkıcı bölümüne eşlik eden gülüş, neşeli bir gülüş, yaratıcı güçlerimizi onaylayan gülüş olarak kavranabilir. Farklı işlevlerine rağmen kurucusuzlaştırıcı ve yeniden kurucu mekanizmalar ayanı genel hedefe hizmet ederler: Yıkıcı feminist kollektifler inşa etmek. Yani ironi ve kendini değerlendirme projelerini etkin bakış açılarını seçmek ve beslemek için kullanırız. Projenin eleştirel gücü ve dönüşümsel kapasitesi onun değerinin gerçek ölçüsüdür."* (196)

Arif Dirlik yazısı ***Mao Zedung ve 'Çin Marksizm'i;*** bir özgünlük çözümlemesi sayılabilir. Arkadan gelen Antonio Negri (Marx Üzerine Yirmi Tez), özgünlükte Dirlik'i aratmaz. Negri'nin 1.tezi şu: **Yapıdan, değer yasasınca belirlenmiş sosyopolitik mekanizmayı anlıyorum**. 2.Tez: **Değer yasası krizde olsa bile, emek her yapının temelidir.** Negri'ye göre artık bugün değer bir nesnel ölçeğe indirgenemez. Ama bu durum, emeği değerin temeli olmaktan çıkarmaz (252) 3. Tez: **Sömürü, özgürleşme zamanına karşı tahakküm zamanının üretimidir**. 4.Tez: **Kapitalist gelişmenin dönemselleştirilmesi, yeni bir çağın başında olduğumuzu göstermektedir**. Dönemleme şöyle: 1848-1968 (Kendi içinde 1848-1914 ve 1914-1968 diye de ikiye ayrılır) ve 1968 ve sonrası. Yeni bir çağın başlangıcında olmak ne demek? Sanayiden bağımsız bir koşul olarak toplumsal işbirliği, kapitalist makinanın önüne konur (toplumsal işçi dönemi). Tez 5: **Marx'ın değer teorisi sanayi devriminin**

kökenlerine bağlıdır. Tez 6: **Değerin biçiminin kurucu yasaları, onun yapıbozumunun yasalarıdır.** "*Gelişmenin mantığı yoktur, o sadece, kollektif iradelerin çatışmasından geriye kalandır."* (262) Tez 7. **Değerin yapıbozumu öznelliğin, öznellik de değerin yapıbozumunun matrisidir.** Negri'ye göre öznelliğin kurulma süreci, aynı zamanda bir yapıbozum süreci. Kendini değerleme ve sabotaj aynı öznenin iki yüzüdür. (265) Tez 8. **Değerin dönüşümünün eşzamanlı ve artzamanlı figürleri, gelişmenin stratejik çelişkilerine neden olur**. Tez 9: **Gelişmenin stratejik çelişkileri yapıbozum yasasını doğrular**. Tez 10: **Kapitalist gelişmenin şimdiki şimdiki aşamasının kurucu yapısı, devasa bir stratejik çelişkiler düğümüdür.** Negri'ye göre gelişmenin bu aşamasında (1968 sonrası) sermayenin dayattığı tasar: 1) Fabrikaların yıkımı, Taylorist emek süreci egemenliğinin yokedilmesi, emek örgütlenmesinin uzamsal olarak odaksızlaştırılması, 2) Bilgisayarlaşma, verimli iletişim kullanımı, toplum denetimi izlencelerinin (fabrika dışından) toplum içine aktarımı, 3) Yeni devlet biçimi ("*Üretken toplumsal bütünlüğün farklılaşmış denetimi, herhangi bir yer ve anda organik bir krizler üretme kapasitesi-gereksinimine dönüşür."*), 4) Sömürü sisteminin tüm dünyaya alabildiğine yayılması. (270) "*Büyük çelişkilerin sistemin çevresine doğru itilmesi, isyan için bir dizi odak noktasını ve devrim için –kendi içinde belki çıkarsız, ama sistemine merkezine doğru ve onun içinde şok dalgaları belirleme yeteneği taşıyan- kimi imkânları günışığına çıkarttı. Artık zayıf halkalar değil, zayıf örüntüler halindeydiler."* (272) Tez 11: **Bugün devrimci çelişki noktası, toplumsal işbirliği ile üretken denetim arasındaki antagonizmdir**. Tez 12: **Mücadeleler toplumsal üretim ve yeniden üretimin önüne geçerler ve bunların habercisidirler**. Tez 13: **Kitlelerin gizli hayatı ontolojik olarak yaratıcıdır**. Araya girerek belirteyim ki, tezler ilerledikçe saltık devrimin olabilirlik temelleri eriyor gitgide. Keskin sözler, devrimi tüm 'dünya sathına' yaymak, yayarken de buharlaştırmak cambazlığı bu olmalı. Kuşa bak! İşte devrimi varlıkbilimin zeminine çektik bile. Oradan (varlığın karnından) nasıl yükselecekse devrim? Negri düşünceleri, tezleri önemli. Daha ***İmparatorluk***'ta soru işaretleri kıvrandırmıştı beni. Kuramın kuramlığının yanısıra bir yaşam aracı olduğunun sıkça gözardı edilmesi ise bir başka açmaz… "*Değer teorisi ya da dahası,sömürü ölçümü eskiyip kullanışsızlaştıkça, canlı emek daha fazla hegemonik bir varlık kazanır ve kendi gelişiminin yönlendirici kriterlerini oluşturur. Bu, sürekli tahakküm sınırlarını yarıp gerçeklik biçimlenmelerini ileri iten kaçınılmaz bir harekettir."* (278) Modern proleterya, geniş, çoğul ve son derece devingen bir fenomenolojinin binlerce rotasından oluşuyor artık, Negri'ye göre. Canlı emek, kendi mahrem varoluşunda bile, sömürülen kitlelerin özgürlük gereksinimlerini toplar ve özümler. Yeni oluşum üretken bir güce dönüştükçe özgürleşmenin pozitif tecellisi gerçekleşir. Yani işi red: sermayeden emek zamanı ölçme erkini koparıp atmak, proleter birliklerin üretken birlik biçimlerini kurmayı kapitalist meslek olmaktan çıkarmak, aklı sermayeden koparmak.. "*Canlı emek ontolojisi, bir özgürleşme ontolojisidir."* (279) Tez 14: **Proleter gücün ardışıklığı, kapitalist gelişmenin ardışıklığı bakımından asimetriktir.** Proleter yanda yaratıcı canlı emek, çelişki düğümünün kestirilmezliği, yönetilemez ontolojik kitlelerin birikimi ve düşmanın yapıbozumu ile öznelliğin kuruluşunu birleştiren çifte sarmal; ayrıca ideoloji, örgütlenme, silahlanma, finans, üretim modelleri, merkileşme ve demokratikleşme, yasallık ve şiddetin kullanımı vb. var. Ama kesinlikle, otonomi var. Asimetrinin anlamı, sermaye kategorileriyle bakıldığında sınıfın otonomisinin fark edilemeyeceğidir. (280) Tez 15: **Toplumsalın kapitalist yapılanması yıkıcıdır, proleter yapılanma yaratıcıdır**. Tez 16: **Yapıdan özneye geçiş ontolojiktir ve biçimsel ya da diyalektik çözümleri dışlar**. Soruyor Negri: "*Öyleyse nasıl, hem teröristçe*

taşkınlıktan hem de Stalinist paranoyadan kaçınan tersine çevrilmiş bir praksis önerebilir ve bunu başarabiliriz? Öte yandan sosyal demokrat günah çağrısını reddedeceğimiz nasıl bir praksis önerebiliriz? Toplumda kendi hareketini kurarak, aşağıdan bir devrimci süreç nasıl yaratabiliriz? Temel nokta, açıkça budur." (284) Tez 17: **İşçi Partisi Teorisi, politiğin toplumsaldan ayrılmasını öngerektirirdi**. Haliyle Negri için geleneksel temsil (devrimci pratik açısından da) ortadan kalkmıştır. "*Politik iradenin ifade edilebileceği tek bir alan vardır: doğrudan, genel, soyut ve evrensel alan."* (287) Toplumsal ve politik arasında her türlü farkı silen ontolojik alan oluşturuyor artık yeni zemini. Tez 18: **Bugün politik, toplumsal kuşatır ve kökten kurar**. Tarihi 'infilak' ettirmek için savaşımın yoğunlaştırılacağı mitsel, politik bir konum yok. "*Komünizm söylemi çok fazla gerilimle dolu çoğul her yerdelik düzlemlerinden geçer."* (288) Tez 19: **Proleteryanın iktidarı kurucu bir iktidardır**. Kapitalist denetimin politik açığı (işleyişindeki mantıksal boşluk) ve proleteryaca politiğin toplumsala taşınması ikili süreci krizi kaçınılmaz kılar. Bu iki yandan yalnızca proleterya iktidarı yeniliğe açıktır, kurucu iktidar olabilir. (289) Tez 20: **Komünizmin yapısı artık olgunlaşmıştır**. "*Komünist anayasa dışında başka bir değer formu yoktur, yalnızca değersizlik ve ölüm vardır."* (292)

Sonuç Negri'nin etkileyici, parlak söyleminin yeterince kışkırtıcı, taktikler düzeyinde evrensel bir devrim uygulayımı (pratiği) açısından sonuna dek geçerli, kuramsal çatı(lama) açısından heyecanlı ama kof bir dizgeleme girişimi olduğu. Anlaşılan o ki, Marksizm ardcılarının önce Marksizmi vurup öldürmeden (avlamadan) yola çıkmama, yani Marksçılık oynamama konusunda yeminleri var.

Kennet Surin, ***Bir soru Olarak 'Marksizmin Sürekli Geçerliliği'***, bir önermeden çıkıyor yola: **Marksizmin 'geçerliliği' mücadeleden gelir**. Arkadan, Negri'nin izinde ikinci önerme gelir: **Günümüz gelişim evresinde sermayenin yeniden yapılanması Marksist paradigmanın yeniden düzenlenmesini gerektirir**. Çünkü artık Marx'ın tanımladığı 'arı' kapitalizm yok, bir hiperkapitalizm sözkonusu. Sermaye kendi devrelerini yeniden üretirken bu devrelerin algoritmalarının etkinleşmesini sağlayan belirli birikim biçimlerine aldırmadığı bir aşamaya gelmiştir.(301) Dolayısıyla üçüncü önerme şöyle: **Emeğin bir kategori olarak yeniden kurulması gereklidir**. *"Doğrusu bugünkü kapitalizm içinde işçinin karakterini aretim tarz(lar)ıyla doğrudan bir ilişki üzerinden kazandığına inanmak bir yanılgıdır. Dolayısıyla ataerkil baskıya karşı direniş toplumsal işbirliği yapısı düzeyinde başlatılmalıdır; yalnızca emek süreci düzeyinde değil. Bu direnci toplumsal işbirliği sahasında yürütme zorunluluğu bugün, artık ayrıca bir zorunluluktur."* (312) Dördüncü önerme: **Eşitsiz gelişme Marksizm adına önemli bir mesele olmalıdır; Samir Amin'in çalışmalarında işaret edilen kimi meseleler**. Beşinci önerme: **Toplumun sermayece tüketilmesi direniş olasılığına vazgeçilmez bir alan yaratır**. Altıncı önerme: **Devlet yönetimselliğin bir sonucudur**. Önerme yedi: **Post-politika bir politikanın koşullarını kapitalizmin kendisi yaratmıştır**. "*Devlet aracılığıyla kapitalist kontrol mantığını elinde tutan bir yönetimselliğin denetiminden ve üst-kodlamasından kaçan yeni proleter toplulukları örgütlemeyi mümkün kılan da bu bağlamdır."* (354) Surin'e göre, devlet uzun erimde terkedilmesi gereken bir proje. Kapitalizmi aşan bir hareket gerçekleşecekse iki koşulu var:1) Eşitsiz gelişme sisteminin ortadan kalkması (kopuş), 2) yönetimselliğin parçalanması (devletin sonu). (338) Ha, almadan geçmeyelim: *"Özellikle diyalektiğin günümüz kapitalizminde baskın olan çatışma türlerini açıklayamacak kadar basit ve hantal bir araç olduğu artık besbellidir."* (339)

Rosemary Hennessy, ***Eşcinsel Kuram, Sol politika*** başlıklı makalesinde sol açıya yerleşip radikal eşcinsel politik devinime eleştiri yöneltiyor (uzlaşmacı tınıda). Genel olarak katılacağım görüşler ileri sürüyor. Ona göre eşcinsel kuramın heteroseksüellik eleştirisi monolitik bir bütün oluşturmaz. (356) Bir yargısı var ki imzamı atıyorum altına: "*Post-marksist materyalist çözümlemede kapitalizm neredeyse mevcut değildir."* (367) "*Eşcinsel kuramdan emeğin silinmesinin bir bedeli, sonuçta eşcinsel eleştirinin egemen postmodern kültüre asimilasyonudur."* (376) Hennessy'ye materyalist eleştirinin hedefi, insanın duyusal zevk potansiyelini saf dışı etmek değil. "*Cinsellik eleştirisini kültür ya da ideolojiyle sınırlamaz. Cinselliği ve öznelliği yapılandıran anlamlandırıcı süreçleri diğer toplumsal yapılarla bağdaştırırken potansiyel olarak eşcinsel eleştirinin kolektif öznesini genişletir*." (383)

Mauri Viano/Vincenzo Binetti ortak yazısı ***Ne Yapılmalı?*** akademik dünyayı ve teslimiyetini ele alan ve kışkırtan bir eylem bildirisi. Akademik dünyada '*özerk bir alan'* yaratılabilir mi? Sorunun yanıtı aranırken Marksizm güme gidiyor gibi. Artık Marksizm bütün bir sistem olarak maddileştirilemez, asıl hedef gibi ele alınamaz. Olsa olsa bir anı, bir rüya, bulunabilen herşeyi alıp içinde yaşanan ve başka şeylerle uğraşılan üst-metnin diğer parçalarıyla karıştırılması gereken bir şey. "*Yani Marksizmi keşfe çıkmak yerine onu kullanmalıyız."* (404) Sorun sistemi yeniden adlandırmaksa, işte en uygun sözcük: '*Kaçış; fuga'*. "*Bir kimlik olarak Marksizmden kaçmalıyız. Kendimize Marksist dememeliyiz (ama tersini de).Ortadan kaldırılması gereken de bir insanın Marksizmle bağına göre tanımlanan tüm konumlardır."* (404) "*Sonuca varmadan önce araştırma yapmak, hâlâ bilmediğimiz bir şeyi aramak, kaçak tekilliklerin tohumları, teri ve kanını bu 'malzemeyi' sağlam ve güçlü bir ideoloji içinde yeniden düzenleme bahanesine sığınmadan yeniden toplamak. Gelin 'post-Marksizm', 'neokomünizm', 'postmodern Marksizm' ya da her neyse, tüm bu adlarla uğraşmaktan vazgeçelim; bunun yerine kaçma hareketiyle, Körfez Savaşı'nda binlerce Iraklının ölümünün bile çoğu profesörün ders programını ya da çoğu mesleki toplantının gündemini değiştirmeye 'yetecek kadar önemli' görülmediği bir akademinin çemberini yarıp çıkaralım."* (408)

Buyrun. Biricik devrimci eylem: kaçmaya kadar geldik.

Maivan Clech Lâm yazısı, ***Marksizmin Canavarın Karnındaki Direnişi***, Arif Dirlik'ten oldukça esinlenen bir makale. Dirlik'e göre, Marksizm, 1)kapitalizmden miras alınan bir zaman-mekân teleolojisine, 2) kapitalizmle de paylaştığı üretkenlik ideolojisine, (üstelik-ZZK) onun karşısında zorunlu bir seçenek oluşturamayacak denli bağlı. (412) Lâm'a kulak verelim: *"Örneğin, hiçbir parçanın tüm öteki parçalar değişmeden değişemeyeceği yönündeki ısrar, devrimden başka bir direniş seçeneği bırakmamaktadır. Devrimler nahoş olduğu için değil, ancak başlatılması fazlasıyla güç olduğu ve girişildiğinde kolaylıkla yürütülemeyeceği için, çok umut verici bir proje değildir bu."* (418)

'***Genel Entelekt' Üzerine Notlar*** başlıklı Paolo Virno yazısı '*emek zamanının hayatın adeta önemsenmeyecek bir kısmına indirgenmesi'* ne bağlı sonuçlar üretmeye başlayınca artık buna *'mutasyon'* diyebiliriz. "*Kitle entelektüelliği gayet öğretici bir paradoksun merkezindedir. Onun temel özellikleri, emeğin içindeki farklı işlevlere, ama en çok metropolitan alışkanlıklar düzeyine, dilin kullanımlarına, kültürel tüketime yerleştirilebilir.* Bununla birlikte, tam da *üretimin artık bir kimlik sağlamadığı görüdüğü* zaman*, o kendisini deneyimin bütün yönlerine ayrı ayrı yansıtır; dilsel yeteneklere, etik eğilimlere ve öznelliğin nüanslarına tabî hale gelir. Kitle entelektüelliğini ekonomik-üretimsel terimlerle betimlemek zordur: Tam da bu*

sebepten (buna rağmen değil), çağdaş kapitalist birikimin temel bileşenini oluşturur. Kitle entelektüelliği emek toplumunun ortadan kayboluşunu ve yeni gerçek soyutlamaların çelişkin formlarını kendi üzerinde dener. Asıl maddi varoluşu, kültür ve üretim 'yapısı' ve 'üstyapısı' arasındaki tam bir kaynaşmadan sorumlu olabilecek politik ekonomi eleştirisinin radikal biçimde yeniden incelenmesini gerektirir. Böylece, politik ekonominin ekonomik olmayan bir eleştirisini gerekli kılar." (433)

Yorum yok!

(2012)

BRIAN O'CONNER (1965, İrlanda**)**

Brian O'Connor; Adorno (Adorno, 2013**), Çev. Soner Soysal, Alfa yayınları, Birinci basım, Ocak 2022, İstanbul, 264 s.**

İrlanda University College Dublin Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi (doçent) olan 1965 doğumlu Brian O'Connor'un Adorno üzerine[6] çalışması derli toplu, eleştirel bakışı sınırlı tutulmuş bir çalışma olarak iyi bir çeviriden (Soner Soysal) okundu. Oldukça yalın ve dizgeli bir yöntemle, ***Yaşam, Toplum, Deneyim, Metafizik, Özgürlük ve Ahlâk, Estetik*** başlıklı bölümlerde Adorno düşüncesinin genel resmi çiziliyor, her bölüm ayrıca özetleniyor.

Önemli birkaç yapıtını okumama karşın hiç buluşamamış biri olarak Adorno'nun 20.yüzyılın önemli ve kurucu düşünce bileşenlerinden biri olduğunu, her ne denli çağının çok iyi kavramsallaştırma girişimlerinden biri gibi görünüyor olsa da bana göre yüzyılı önemli ölçüde ıskaladığını, daha kötüsü izinden giden daha tutarsız yaklaşımlara da öncülük ettiğini söyleyebilirim.

*

Theodor Wiesengrund Adorno 1903-1969 arasında yaşadı. Önemli yapıtlarının birçoğu Türkçede yayımlandı[7]. Çıkış noktası şuydu: felsefe eğer mutluluk olasılığına katkıda bulunacaksa kendisinin yerleşik örneklerine (*model*) karşı durarak çıkmalıydı yola. Felsefesinin temel eleştirisi (*kritik*) ve çıkmazı da bu çıkış noktasında yatıyor işte. 'Özgün deneyim olasılığı' ('*saf öznellik alanı'*) gibi yine yerleşik (ama ne idüğü belirsiz) bir kavramlaştırmaya başvurması hemen tüm 20.yüzyıl düşüncesinin (örneğin, Adorno'nun kıyasıya eleştirdiği Heidegger) ortak kara deliği değil mi? Benjamin'i okuyan Adorno'nun yönelişi, tikelliğin göz ardı edilişinin yalnızca yöntembilimsel bir sorun olmadığı, tam anlamıyla düzgüsel (*normatif*) bir sorun olduğuyla ilgiliydi. Onu rahatsız eden şey 'soruşturmayla onaylanmamış hiçbir şeyin kabul edilmezliği' değil, "*gerçekliğin onu açığa çıkaran soruşturma biçiminin karakterini edinmesidir*." (33) Yani yöntem bir noktadan sonra gerçeklik üretir. Bu yargı çok çekici gelse de birçok yanlışı, eksik varsayımı içinde taşıyor bana kalırsa.

Dizi(ler kuramı) Adorno'ya göre, nesnenin tikelliğine yaklaştırmıyorsa tartışmalıdır (Bkz. *'Takımyıldız' kavramı ve Walter Benjamin*). Bilgi-nesne özdeşliği yanlış bir genelleştirmedir, vb., Adorno'nun belirtik yargılarına birkaç örnektir yalnızca. Eytişim (diyalektik), bakış açısı önermedikçe, bakışaçısızlığına yol verdikçe

[6] Brian O'Connor; **Adorno** (*Adorno, 2013*), Çev. Soner Soysal, Alfa yayınları, Birinci basım, Ocak 2022, İstanbul, 264 s.
[7] Zeki Z. Kırmızı; **Okumanın Sonuna yolculuk**, Dünya Yazını (okumaninsonunayolculuk.com), 1 Ocak 2023.

geçerli bir ayrımsama yordamıdır. Onun '*negatif diyalektik*'inin özü budur. Bu kez eytişimi Hegel'e karşın yeniden ayakları üzerine diken odur sanki.

Adorno toplum kuramına göre olgulara anlamları toplum verir, *'bireye verili dünya'* "*mevcut ve süregiden biçimi içinde, bir bütün olarak toplumun etkinliğinin bir ürünüdür*." (47) Dolayısıyla, toplum, bir bütünlük olarak, olgucu (*pozitivist*) herhangi bir yöntemle kavranılamaz bir nesnedir. Olgunun arkasındaki toplumsal bütüne yaklaşamayan her anlama çabası düşüngüseldir (*ideolojik*). "*Adorno'nun projesi tam olarak, sadece toplumsal bir bütünlük olduğunu değil, ancak etkisi kendisinin çeşitli uğraklarına işaret eden toplumsal bir bütünlük olduğunu göstermektir. Yorum, bu etkinin karakterini ortaya çıkarmalıdır."* (65) Kuram (yorum), toplumu anlamlandırmayı sürdürür. Geliştirdiği aşkınsal (*transandantal*) toplum eleştirisinin yetersizliğinin ayrımında olan Adorno, 'toplumun içkin eleştirisi' kavramını geliştirir. İçkin eleştiri aşkın eleştiriyi düzeltir. "Sonuçta toplum bir bütün olarak görüldüğünde, onun temelde çelişkili olan özyapısı (*karakter*) ortaya çıkar. Onun usdışılığı (*irrasyonellik*), eytişimsel (*diyalektik*) olmayan düşünceye algılanmaz olarak kalır. Düşünürün yöntemsel derdi, '*eleştirinin, eleştirilen konuma yabancı bir bakış açısı benimseyemeyeceği*'dir.

Adorno'nun en önemli eleştirisi, çağdaş toplumda insan deneyimi olasılıklarının sınırlandırılması. (Sanki tüm toplumsal veri, deneylikten geçirilebilirmiş gibi…dolayısıyla bence kof bir genel yargı.) Ona göre felsefe, deneyimin gizilgücünü (potansiyel) kavramalı ve böylelikle deneyimin toplum-tarihsel var olan biçimlerine yönelik eleştiri yöneltmeli. "*Önemli felsefi çalışmalar, Adorno'ya göre, bize içinde özne ile nesne arasında bir gerilimin olmadığı, ancak içinde, bununla birlikte, bu gerilimin kaçınılmaz biçimde görünür hale geldiği bir deneyim kuramını, çok kapsamlı bir şekilde sunmaya çalışmış olan felsefi çalışmalardır*." (85) Deneysel boyut, kavramın nesneyi, önceden düşündüğümüz ya da umduğumuz gibi kapsamadığının ayrımıdır. Kavramlarımızın yetersizliğinin deneyimi, temelde, bir çelişkinin deneyimidir. Kendini düzeltme dinamiğiyle deneyim yalnızca özne üzerinde bir dizi sonuç yaratmakla kalmaz, nesne de her kezinde yeniden, artan kapsamlılıkla daha anlaşılır olur. Konu çerçevesinde Hegel ve Kant'la epeyce tartışır Adorno. Hegel'in olumlu, dizge güdümlü eytişimine karşıt olarak, kendi düşüncesini '*negatif eytişim'* olarak adlandırır. Deneyim konusundaki temel bağlılıkları Kantçı-Hegelci konumda bulunur. Onun eytişmeli deneyim kavramının ayrımı, özne-nesne dolayımının dönüştürücü niteliği. Deneyim dolayım aracılığıyla gerçekleşen bir dönüşümdür. İrdeleme kaçınılmaz olarak özdeşlik-özdeşsizlik tartışmasına gelir dayanır. Adorno ikincisiyle (özdeşsizlik) özdeşleşmiş bir düşünürdür tersinmeli (*ironik*) düşünürsek. Onun 'özdeşlik' kavramına karşı çıkışı yönsellik (yönelimsellik değil) içerir, özneden nesneye yönelen özdeşlik tanımlaması indirgemedir çünkü. Tek yönlüdür. Çünkü özne-nesne dolayımında oluşan şey, doğru bir yargıda bulunma sürecidir. (108)

Dördüncü bölümü Adorno'nun '***Metafizik***' yorumuna ayıran O'Connor, Adorno için özdeşsizlikçi düşünme olanağının metafizik sığamızla (*kapasite*) ilgili olduğunu belirtir. Geleneksel metafizik girişimini köktenci biçimde yeniden kavramsallaştırmıştır. Konu bilgibilimsel (*epistemolojik*) değildir. Şeyleşmece koşullandırılmış bir dünya içinde tikelliğin durumunu açığa çıkarmakla ilgilidir. Bölüm içinde Heidegger'in metafizik yorumunu eleştirir. Metafizik bir süreklilik tezine indirgenemeyeceği gibi tersine, yani bir süreksizlik tezine de indirgenemez. Dolayısıyla Adorno'nun metafizik önermesi bir '*özdeşsizlik metafiziği'* önermesidir. Özdeşsiz düşünce şeyleşmeyi aşar, ama saltık ötekilikle karşılaşma anlamına da gelmez. "*Onun metafizik karakteri, ilkesel olarak bizim deneyimimizin dışına düşen herhangi bir şeye referans içermez."* (133) Haklı olarak, hiçbir *Saltık* (*mutlak*),

içkinliğin izlekleri ve ulamları (*kategori*) dışında bir şeyle tanımlanamaz, demiştir. Yaklaşımı bu olunca, 'anlam bulmak' çabası düşüngüleşmeye (*ideoloji*) yatkın bir çabadır ona göre. "*Adorno için, bu durumda metafizik düşünme, birinin tikel nesnelerle alışılageldik ilişki kurma biçimlerini sadece bir aşkınlık uğruna aşmaya yönelik bir çaba değildir. O, özdeşlik ve dışlamaya bağlılık tarafından bilinçsizce üretilen şiddete bir tepkidir. Metafiziğin sadece siyasette değil ama bizden başka olduğunu varsaydığımız şeyle olan her türlü ilişkimizde direnmesi gereken şey işte bu düşüncedir. Sadece unutulmuş tikellikle olan ilişki aracılığıyla, diye savunur Adorno, metafizik deneyim gerçekleştirilebilir.*" (138)

Çıkış noktalarına bakılırsa Adorno düşüncesinin aktörel bir tartışmaya (özgürlük, vb.) gelip dayanması beklenir. İşe özerklik kuramı eleştirisiyle başlar. Ona göre özerklik çağdaş dünyada düşüngüsel bir ıra edinir. Yani sahici bir özgürlük değildir. Daha çok bireyin kısıtlanmış özgürlüğüdür. (142) Dizgenin sürmesini sağlar bu da. Özgürlük kavramını Horkheimer'le birlikte ***Aydınlanmanın Diyalektiği***'nde ele alır. (1944). Ona göre özerklik düşüncesi, kentsoylu (*burjuva*) toplumun gereksindiği ve sürekliliğini sağladığı özgür bireysellik çeşitlemesinin kuramsal bir anlatımına dönüşmüştür. Yani, özerklik düşüngüsel bir düşüncedir. Özgürlük kavramını tinçözümsel bağlamda temellendiren Adorno, '*eskil (arkaik) itki'* diye bir kavrama başvurur. Özgürlük, eskil itki anısından beslenir. Saf deneyim sayılmasa da '*ego*'nun öncesinde yatan anlamlı bir insan güdülenmesi olarak görür *eskil itki*'yi. Usavurum ve gerekçelendirmeye önceldir. (Tüm bunlar Adorno dizgesinin belki en zayıf halkaları.) O'Connor soruyor: eyleyenden itkileri bastırmasını istemeyen, bunun yerine usa uygun eylemlere öncelik tanıyan, tutarlı herhangi bir özerklik kavrayışı var mıdır? (158) Adorno bu soruyu yanıtlamaya çalışmıştır. Tabii özerklik bir direniş yordamına bağlanır. Töre (*ahlak*) düşüncesi *Auschwitz* olgusundan ayrı kavramlaştırılamaz. O törellik düşüncesini sıklıkla direnişle ilişkilendirir. Ona göre 'koşulsuz buyruk' (Kant) biçimci bir araç değildir. Adorno, düşünmenin törel itkinin üzerine yükseltilmesinin neden olduğu bir edimsel sığa yitimini inceler. İtkisel törel eylem düşüncesi, 'kendiliğinden ve kesin eylemler' önerir.

O'Conner'a göre, "*Adorno, estetik modernizmin eşsiz filozofudur*:" (183) Onun en çok değer verdiği yapıtlar, bütüncülük karşıtı, ısrarcı uyum aracılığıyla dile gelen zorlayıcı uzlaşmalar olarak gördüğü şeylerden sürekli kaçınan şeyler, biçimindedir. O'Conner Adorno'nun estetik düşüncesini anlatırken önce *Mimesis* kavramına odaklanır. *Mimesis* (Tıpkılayıcı yaratıcılık) toplumsal bütünlüğün şeyleştirici usçuluğunun tümüyle yok ettiği 'dünyayı yeniden üretmenin mutluluğunu' içerir. Sanat neden bu işlevi üstlenir, sorusunun ayrıca doyurucu bir yanıtı yoktur. Bölümde Adorno için *estetik* kuramını örneklediği iki ad öne çıkar: Baudelaire ve Kafka. "*Baudelaire'in şiiri, şeyleşmeyi ve metalaştırmayı, onları temsil etmeksizin ifade eder*." (196) Kafka üzerine çalışması ise '***Notes of Kafka'*** (1953). Adorno'ya göre, tarihsel süreç Kafka'nın yapıtında 'şifreler' olarak bulunur. Yazar özelliğiyle Kafka, aslında saf bir estetik etkinlikle ilgiliydi. Benjamin'in yorumuna katılır: Kafka'nın yapıtı, yaralı (*hasarlı*) meseller (sürekli karmaşık değişmeceler, çözülemez değişmeceler) ortaya koyması anlamında yaralı. "*Kafka'nın eserinin yorumunun şifresi, der Adorno, çalınmıştır.*" Her yapıt şifreyi çözmeye çağırır ama hiçbiri izin vermez. "*Adorno, Kafka'nın eserlerini, şeyleşmiş yaşamın mimetik ifadesi olarak, daha doğrusu, 'çürümekte olan kapitalist bir toplumsal düzene ilişkin şifreli bir mesaj' olarak karakterize eder."* (198) Yapıtların biçimleri toplumsal gerçeklerin biçimlerini açığa çıkarır. Üstelik bunu gerçekliğe (*realizm*) yönelik herhangi bir girişimde bulunmaksızın yaparlar. Yansız bir toplumsal bütünlük yanılsamasını yıkar Kafka. Toplumsal deneyimi tam anlamıyla *negatif* biçimde gizemsizleştirir, yani o, şeyleşmeden bağışık

(*muaf*), yeni bir dünyaya ilişkin herhangi bir şeyi imlemez. İmge olarak herhangi bir yokülke *(ütopya*) sunmaz. Adorno'ya göre Kafka'nın gerçekçiliği budur. Bir yerde şöyle yazar: "*Estetik davranışı, egemen rasyonalitenin ölçütlerine göre irrasyonel olarak etiketleyen şey, anlatının, araçlardan çok hedefleri takip eden bir* ratio*'nun tikel özünü ifşa ediyor oluşudur."* (211-2) Sonuçta sanat, giderek daha az toplumla uyum içinde bir etkinlik olur. 'Toplumun toplumsal bir anti-tezi'. (216) Sanat yapıtının öz-amaçlılığı, benzerlik (*Schein*) ve yanılsamadır (*Illusion*). Ve yine Adorno'ya göre, 'artık deneyimlenemediklerinde' sanat yapıtı eskilleşir (*arkaik*). (225)

Son bölümde O'Connor, Adorno düşüncesinin izini sürenlere değinir. Habermas en önemlilerinden biridir. Habermas'ın öğrencisi, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, tabii yine çok önemli bir ardıl: Jacques Derrida.

Carriere, Jean-Claude/Delumeau, Jean/Eco, Umberto/Gould, Stephen Jay; Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler. (*Entretiens sur la Fin des temps, 1999)* **Ed. Catherin David/Frederic Lenoir/Philippe de Tonnac, Çev. Necmettin Kâmil Sevil,**
Yapı Kredi yayınları, İkinci basım, 2001, İstanbul, 262 s.
2000 yılı sorunu ile ilgili 4 ünlüyle yapılan ama kapsamı binyıl dönümü sorununu oldukça aşan söyleşiler beklediğimden çok daha iyiydi. Özellikle dinsel kültürlerde yeniden doğuş, kıyamet ve tarihsel olgular arasındaki ilişkiler aydınlatıcıydı benim için. Özellikle Carriere, ama daha çok Gould'un yazısı... Eco da yabana atılamaz. Tartışmalı okumalara açık önemli bir söyleşiler derlemesi.

(2000-2005)

SOLMAZ ZELYUT – HÜNLER (1966, Türkiye)

Zelyut, Solmaz; Spinoza (2010),
Dost Yayınları, Birinci Basım, Nisan 2010, Ankara, 109s.

Sevgiyle, sevdiği şeyi yazan, çoşkulu biri Solmaz Zelyut. *Spinoza'ya gelin Türkçe öğretelim*, diye söze başlayan yazar, deneme tadında yazısı ve aslında dille yaşamsal önemde kurduğu bağla bir tutam Spinoza getiriyor önümüze.
Sorun şurada ki, dil sevgisi, insancıl (hümanistik) bir kucaklamayla aşırı titiz bir arayışa saplanıyor, sanki batının bilmem kaç bin yıllık yerleşik kavramlarını kaçınılmazca dilimizde karşılamak, bir biçimde var olan ya da olması gereken karşılığı Arapça, Osmanlıca, Farsça ya da Fransızca, gönül rahatlığıyla kullanmaktan başka umarımız yokmuş gibi, olmayacak bir çabaya gömülüyor. Oysa yetkin ve sonuna değin gelişmeye açık bir dilimiz var olmasına var da, bu dille bir felsefe dili, bilim dili oluşturamamışız. Yani bir felsefemiz, bir bilimimiz…olmamış. O zaman yapılacak şey, sandığı karıştırıp, ince ayrımları gözetip en uygununu ortaya atmak değil, Aziz Yardımlı'nın yaptığını yapmak. Yani o Türkçeyi yetersiz bulmak bir yana taşıdığı gizilgüce sürekli gönderme yaparak, Türkçe'nin olanaklarını Türkçeleştiriyor, Türkçe bir felsefe dilini yaratıyor. Bizim yenidendoğuşumuza (Rönesans) açıyor yolu. Bu Türkiye felsefecisinin, henüz oturuşmamışlığı bir çıkışa (fırsata) dönüştürebilme yeteneği ya da yeteneksizliğiyle ilgilidir. Ama bu çabaya burun kıvırıp, en uygun karşılığı ambarda bulmaya çalışanlar, kendi dillerine kötü davrananlardır bilinçli ya da bilinçsiz. Gerçekte dillerini sevmeyenlerdir, ona inanmayanlardır. Oysa bunun için çok güçlü bir neden, dayanak var: Yunus Emre.

Türkçe bir felsefe dili olabilir. Buna inanmak, nasılından zor ama önceliklidir. Örnekler ortada. Felsefecilerimiz diyebileceğimiz insanlara ve onların dil tutumlarına bakın. Gökberk'e, Uygur'a, vb. Soruyorum, Dağlarca şiiri Türkçesinden ne alır? Türçenin şiiri deyince kim takılır usa? Neden Dağlarca?

Olağanüstü bir insan olduğu belli Solmaz Zelyut, kuşkusuz aziz gibi bulduğu Aziz Yardımlı'nın ne yaptığını benden iyi biliyor ve belirtiyor da zaten önsözünde. Bu da ayrı…

Benimse Spinoza'yla hemen ilk karşılaşmam sayılır bu. '*Sınırsız mutluluk arayışına yanıt bulmak için felsefe yapan'*, (25) aykırı, dışlanmış biri Spinoza. Hesaplaştığı skolastisizmin soruları şöyle:

"*1. Tanrı'nın iyiliği, kötünün varoluşu ile nasıl bağdaştırılabilir?*

2. İnsanın özgür iradesi, Tanrı'nın önceden var olan bilgisi ile veya öngörüsü ile nasıl bağdaştırılabilir?

3. Tanrı'nın evren ile ilişkisi nedir? Tanrı bir ruh veya tin ise evren nedir? Tanrı, kısmen ya da tamamen maddi olan evren ile nasıl bir ilişkiye sahiptir?

4. Tanımlamak sınırlamak ise, sınırlamak olumsuzlamak ise, Tanrı hakkında pozitif bir önerme ('Tanrı…dır' şeklinde bir önerme), O'nu sınırlamış ve bundan dolayı da, aslında imkansız bir şeyi yapmış olmaz mı? Eğer 'Tanrı mükemmeldir' tanımlamasına sadık kalınacaksa, Tanrı, insan namına nasıl neşe ya da keder duyabilir." (26)

Bütün bu ve benzeri konularda Spinoza'nın çıkış noktası, önvarsayımı olan, tek nedensiz varlığın (kendinde kendi için) Tanrı olduğu. Zaten bununla bütün soruların yanıtı verilmiş oluyor. Ama bunu der demez Tanrı silinip yok oluyor, doğayla bir ve tek şey oluyor, bu nedenle Zelyut, arada soruyor Spinoza bir teist mi, ateist mi?

Benim ilgimi çeken şey onun 20.yüzyıl varoluşçuluğu için iyi bir başlangıç olduğu. Onun Tanrısının yerine Varlık'ı koyma koşuluyla.

Ama beni Spinoza söz konusu olduğunda düşündürtecek olan şey, tasavvuf olacaktır. Kökü bana kalırsa Platon'a (Aristoteles'e bile) değin gidecek bir sorgulama bu. İkicilik (düalizm), en ikici dizgeleştirmelerde bile geçici bir çerçevedir, yanıltıcı astar, kaplamadır. Çünkü iki çözümsüzdür, düşünceyi sona ulaştırmaz, kırar.

Tekcidir (monist) Spinoza. Kaldıraç olunca evreni oynatmak (açıklamak) kolaydır (Archimedes'in dediği gibi). Tanrıyı varlığa çağırmanın onu yokluğa çağırmakla eşanlamlı olduğunu bilen düşünmenin ustası Spinoza Tanrıyı eylemder kurtarır (Tanrılıktan), konumdan da ve zamandan. Bunu nasıl yaptığıdır önemli olan, yanlış anlamadımsa bütün bunların yerine geçirerek, bütün bunları Tanrılaştırarak. Zaten başka da çözüm olanaksızdır: "*Spinoza için,* Töz*'ün, Tanrı veya Doğa'nın sonsuz* attributum*larının, Düşünce ve Yayılımın* modusları *olan, evet* ***sonlu*** modusları *olan ruhum ve bedenim, bir ve aynı gerçekliğin farklı ama aynı gerçekliğin farklı ama aynı mükemmellikteki tezahürleri, ifadeleridir."* (40)

Zihin düşünce attributumu dâhilinde Tanrı'nın veya Doğa'nın bir modusu, tezahürü, zuhur edişiyken, bedenimiz de yayılım attributumu dahilinde Tanrı'nın veya Doğa'nın bir modusu, tezahürü, zuhur edişiyid, Tüm bireyler için geçerlidir bu. Var olan ve olacak her şey için. Ama biz insanlar bir düşünce ve bir yayılım modusundan oluştuğumuzdan, yani zihin/ruh ve bedenden oluşan bireyler olduğumuzdan, attributa arasında yalnızca ikisini biliriz ve sadece ikisinin sonlu dışavurumları olabiliriz. Evet, bu noktada görevimiz, hakiki ve(ya) adequat ifadeler olmaktır. Ama olamasak da, Deus sive Natura gerçekliğinden veya mükemmelliğinden bir şey yitirmez; bizse çok şey yitiririz (44)

Sonuç şu. Spinoza'nın Tanrı tanımı hakikidir: 'Tanrı, mutlak olarak sonsuz varlıktır (ens absolute infinitum); yani her biri eternal ve sonsuz özü anlatan sonsuz

yüklemden oluşan tözdür.' Bunun dışındaki tanımlar Tanrı'nın doğasını yada özünü, yani yüklemlerini değil, sıfatlarını, özelliklerini, adlarını verir (61)

"*İnsani çaba, kendisini en iyi, şeyleri Doğa'nın içindemi yerleri ile tanıma ve bilme çabası olduğunda dışa vurur. İnsanın özü, düşünmesi ve bilmesidir. Bu düşünme ve bilime, kendini, tüm diğer fiziksel şeyler ile beraber ve beraberlik içinde Doğa veya Tanrı'da bilmektir. Bu 'bilmek', yani bildiğini bildiğini bilmek, insani* conatu*sun doruğudur ve her insan bu doruğa çıkmaya, Doğa gereği ve doğası gereği yeterince donanımlı olarak dünyaya gelir; ama hepsinin nefesi buna yetmez. Fakat, yeten de yetmeyen de, bir ve ayanı Doğa'nın parçasıdır ve Doğa açısından aynı mükemmellik ve gerçekliktedir."* (73)

Anladığımızca etkin, anlamadığımızca edilginiz. *"Anladığımız kadar ve en önemlisi anladığımız sürece erdemli ve özgür ve mutluyuzdur; bunun dışında ne erdem ne özgürlük ne mutluluk vardır."* (77) Bu yaklaşımdan yalnızca etik çıkması olağan, hatta bir siyaset (devlet) felsefesi.

"*Bir devlet, bir ve aynı zamanda hem yöneten hem yönetilen olmamızı ve aynı zamanda '*respublica et imperium' *olmayı içine alır. Ortak iyi veya kamu yararı, bir ve aynı zamanda hem yöneten hem yönetilen olmamızı ve bu anlamda da hem uyruk hem yurttaş olmamızı gerektirir. Belki şöyle toparlamak mümkündür: yurttaşlar arasında, tutkuları ile yaşayanlar için devletin bir 'üst-güç' olması ve onların da 'uyruk' olması zorunludur; aklı ile yaşayanlar içinse devletin bir 'yük' olması zorunludur. Bu noktadan sonra, bu 'yük'ün nasıl hafifletileceği ile uğraşır."* (99)

(2010)

AHMET AYDOĞAN (1968, Türkiye**)**

Aydoğan, Ahmet, Haz; Heidegger (2008**), Çev. Ahmet Aydoğan Say Yayınları, Birinci Basım, 2008, İstanbul, 534s.**

Varlık ve Zaman (Heidegger, 1927) okumamı derleyip toparlayacak, tümleyecek ek okumalar yapma gereğini duydum ve elimin altına ilk gelen çalışma, H. Ahmet Aydoğan makaleler derlemesi oldu Heidegger başlığı altında derlenmiş.

Heidegger'i Türkçede okumak için bir Heidegger ölçünlü sözlüğünde buluşmak gerekiyor (genelde felsefe Türkçesi için). Heidegger'in dili ağır olmakla birlikte Türk düşün yaşamında bile kavranabilmiş artık, öyle görünüyor. Sorun bu kavrayışı Türkçe'de hangi dille (!) yansıtmakta… Bir uzlaşma, buluşma gerekiyor, ama Türkçeyi de yaratıcı yorumlama uğraşıyla birlikte. Yani Aziz Yardımlı'nın yaptığınca… Şimdi bu olmadığı içindir ki, Dasein bir çeviride Oradaki Varlık'tır, bir başkasında Dasein olarak geçer. Kaan Ökten'in sözlüğü üzerinde uzlaşılacak gibi değildir. Yanlıştır bile (bence). Yine de Ahmet Aydoğan emeğini her açıdan olumlu ve kabul edilebilir buluyorum. Çok emek harcanmış, doyurucu denebilecek bir derleme.

Ben uzun uzun özetlemek istemiştim bu derlemedeki makaleleri. Bunların birçoğu Heidegger üzerine belki de klasikleşmiş çalışmalardır. Her ne kadar beni yüzde yüz mutlu edememiş olsalar, seçim konusunda kuşkularım olsa da sonuna değin okuduğum, yararlı bir çalışma olduğunu yadsımayacağım. Belki Ortaçağ düşüncesiyle ya da Doğu düşüncesiyle Heidegger'i buluşturma, sınama yazılarında kimi sorularım olmuştur. Ama genelde Heidegger'in düşüncesi her makalede değişik bir yanıyla iyi irdelenmektedir sonuçta. Sırayla makalelere bir göz atalım o zaman:

J. Gleen Gray imzalı (1970) ***Sadeliğin İhtişamı***, Heidegger'in yaşamı ve arayışını bir yalınlık arayışı öyküsü olarak önümüze getirmektedir. Heidegger'den bir alıntı yapmış: *"Vazgeçme bizden herhangi bir şey almaz, fakat verir- sadeliğin tüketilmez gücünü."* (29)

William Barret (1962), ***Heidegger: Toplu Bakış*** adlı makalede genel bir bakış atar düşünüre.

Werner Brock'un yazısı (***Bir Yaklaşım Denemesi***, 1949) ***Varlık ve Zaman***'a, onun felsefe tarihi içindeki yerine (yersizliğine mi demeliydim Haideggerce), temel terminolojisine ayrıntılarıyla girmektedir.

Aynı çabayı izleyen makale de (J.Gleen Gray; ***Heidegger'in 'Varlık'ı***, 1952) gösterir. Hümanizmle olumsuz ilişkisi ortaya çıkarılmıştır.

Keiji Nishitani yazısı (***Varlık Bilgisi ve Konuşulamaz Olan***, 1981) daha yakın bir zamandan Heidegger'i hristiyan teolojisi içerisinde, özellikle ölüm ve diriliş kavramlarıyla ilişkilendirerek, bir yere yerleştirmeye çalışmaktadır. Tartışmalı bir yazı gibi geldi bana.

Albert Hofstadter'in Heidegger üzerine erken (savaş ertesine tarihlenmiş) bir kitabını okumuştum ve önemli bir ilk kaynaktı kanımca. Bu yazısı (***Varlığın Hakikatı***, 1965) düşünür açısından belirleyici bir kavramı çözümlemektedir: Hakikat.

Werner Brock da (***Hakikatın Özü Üzerine***, ?) hakikat izleği çevresinde Heidegger'e göz atmaktadır.

Physis ve Varlık (1966) başlıklı Heidegger yazısı terminoloji tartışmasına girerek Greklerin physis kavramının bugün anlamca indirgendiği varlık'tan farklı ve derin olduğu üzerinde durmaktadır. Bu ayrım onun açısından çok önemlidir kuşkusuz. ***Varlık ve Düşünme*** başlıklı yazısı ise Batının bu iki kavram çevresinde tini didiklenmektedir.

George Pattison (***Heidegger ve 'Dönüş' Meselesi***, 2000) bu güncel denebilecek yazısında, varlığın dönüşü, bize gelişi, bunun Heidegger'deki işleyişine bakmaktadır. Varlığı bilmek değil, onu bedenlemektir ('şeyi şeylemek') sözkonusu olan.

Yeniden J. Gleen Gray'e (***Heidegger'in Yolu: İnsan Varoluşundan Doğaya***, 1957) dönüyoruz. Heidegger düşüncesi ilerledikçe insan varoluşuyla uğraştan insanın sahneyi diğer varolanlarla paylaştığı bir bakışa tanık oluruz.

S. L. Bartky (***Geç Heidegger Felsefesinde Kökensel Düşünme***, 1970) varlığın çağrısına uygun kökensel düşünmeye varma yordamı konusunda Heidegger metodolojisinin evrimini çözümlüyor.

Ve Martin Heidegger, ***Düşünmek Ne Demektir?*** diye soruyor: "*Şurası kesin ki, mantığın bize düşünmenin ne olduğuna dair kavrayış sunacağı görüşünü benimsediğimiz sürece, şiirleştirmenin her türünün, hatırlamaya (tahattura ve tezekküre) dayandığını hiçbir zaman düşünmeye muktedir olamayacağız. Şiir ancak hatırlayan (kökene doğru düşünen) düşünmeden fışkırır."* (316)

T.R. Quigley, '***Sanat Eserinin Kökeni': Bir Hülasa*** adlı makalesinde Heidegger'de sanatın yeri ve rolünü aydınlatır. Aslında sanat, bir köken araştırmasıdır ve en iyi yordamdır (belki de biricik).

Françoise Dastur, 1999 tarihli yazısında (***Heidegger'in 'Sanat Eserinin Kökeni'nin Freiburg Versiyonu)*** makalenin iki versiyonu arasında düşünsel açılanmaya işaret eder.

Robert Bernasconi de (***Sanat Eserinin Büyüklüğü***, 1999) konu çevresinde eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Albert Hofstadter, '***Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak'*** (1976) adlı makalesinde açığa, çıkma, bedenlenme, görünmeyi (örtünün kaldırılması deneyimi) anlamaya çalışıyor Heidegger dilinde (Ereignis kavramına bağlı olarak): *"Dolayısıyla* ***das Ereignis*** *hem Varlığı hem zamanı birbirine ait olmaya bırakan şeydir. O Varlık ve zamanı birbirine ait olmaya bırakmadır. Fakat o Varlık ve zamanı, inşa-iskân etme ve düşünmeyi birbirine ait olmaya bırakmadır da. Dil bu birbirine ait olmaya bırakmada bilkuvve amildir; O birbirine ait olmaya bırakmanın salınıp duran yapısı içinde her şeyi tutan ince, nazik, hassas titreşimdir."* (409)

John D. Caputo (***Meister Eckhardt ve Geç Heidegger: Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar***, 1974) ilginç makalesinde Alman teolog Eckhardt'ın Heidegger'e etkisini çözümlemektedir. Tecelli ve Tanrının Oğulda doğumu (yeniden belirişi) izleksel açıdan Heidegger'e gerçekten çok da uzak değildir: *"Dasein, Varlıkla*

ekstatik açıklık ilişkisidir, bu ilişkide ve onun sayesinde Varlık kendisini açar. Dasein 'insanda' vuku bulur, fakat insana denk değildir. Çünkü insan bir varolandır ve dasein varolanların açığa çıktığı süreçtir." (454) Caputo şöyle ilişkilendirir: Tanrı-Ruh-yaratılmışlar=Varlık-Dasein-varolanlar.

Elisabeth Feist Hirsch ise (***Martin Heidegger ve Doğu***, 1970) yazısında, Doğu düşüncesinde Heidegger'in karşılığını sorgulamaktadır. Yalınlığın görkemi derken Zen'e ne denli uzağız, diye sorar.

Heidegger ve Budacılık (1970) Takeshi Umehara yazısı Batının ilerleme algısıyla Doğunun döngüsel kavrayışını Heidegger bağlamında karşılaştırmaktadır.

Joan Stambaugh (***Takeshi Umehara'nın 'Heidegger ve Budacılık'ı Üzerine Yorum***, 1970) yazısı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

(2010)

KAAN H. ÖKTEN (1969, Almanya-Türkiye**)**

Ökten, Kaan H.; Heidegger ve Üniversite (2002**), Everest Yayınları, 2002**

Heidegger'in *faşist ontolojik paradigma*sı içerisinde, Alman Üniversitesi aracılığıyla *Tin* gerçekleşiyordu, kuşkusuz tinsel, manevi önder(ler)in aracılığıyla.

(2000-2005)

*

Ökten, Kaan H.; Heidegger'e Giriş (2012**) Agora Kitaplığı Yayınları, Birinci Basım, Mart 2012, İstanbul, 174s.**

Ülkemizin önemli Heidegger uzmanı Kaan H. Ökten'le Türkçe dil tutumu yüzünden yıldızımız barışmayacak anlaşılan. Hangi konu olursa olsun uzmanlaşma gelip dil kapısına dayanır, hele de konu felsefe, üstüne bir de Heidegger olursa (Yaşamının ileri aşamalarında varlığı dile özdeşleyen, *Ereignis*'i varlığın dil-şiir-insan üzerinden edalı bir dile gelişi, belirişi olarak gören Heidegger) yapılacak öncelikli şey Türkçeyi geleceğe açmak, onu görünür kılmak olabilirdi. Sayın Ökten de özel bir dil tutumu ve çabası içinde görünmekle birlikte başlangıç varsayımları yetersiz ya da sahte bir evrensel(ci)liğe dayalı. Sanıyor ki Heidegger'i karşılamak bir dilin harcı olamaz, hele Türkçenin. Tutarsızlığını ancak böyle anlayabiliyorum ve Heidegger'in de felsefesinin doruğunda vardığı yer tam da Ökten'in yaptığını yanlışlıyor. Oysa dili kendi hakikatiyle Heidegger'e çıkarmadıkça, Heidegger dile gelmeyecektir. Önemli olan ve bir felsefe aktarımcısına, aracısına düşen bu büyük buluşmayı gerçekleştirmektir çünkü bunu felsefe disiplininin içindekiler benden çok daha iyi bilirler ki, felsefe dile yazı(lan)dır, imin imi, dilin dili. Üstelik bağışlayamadığım, Türkiye'de bu yönde azımsanmayacak öncü nitelikte çalışmaların da olması ve bunların yaygın olarak çeviri, yorum, özgün çalışmalarda inanılmaz bir hafiflikle yok sayılması, gözardı edilebilmesi.

Kaan H. Ökten'in konu Heidegger olunca ayrıntılar, ince ayrımlar, özgün katkıları seçikleştirmede kaygılı ve titiz davrandığını düşünebiliriz. Ama bu önemli gerekçe dilin yaratıcı gizilgücüne yönelmeden, seçmeci (eklektik), kes yapıştır (kolaj), vb. yöntemlerle yatıştırılamaz. Bu hem çok ileri bir savlılık olur (*Ben derim, olur*), hem de toplu birikmiş emeğin kolayından harcanması gibi görünür. Ökten'in kendini

konusuna adamış biri olduğu açık. Bunun değerini anlamıyor değilim. Üzüntümün kaynağı da, felsefenin ancak uzaktan eğreti konuğu olan birinin sınırları içerisindedir, ayrıca belirtmeliyim.

Bu bir kılavuz kitap. Ökten'in uzunca bir süredir Heidegger çalışmaları ülkemiz okurlarına Heidegger'i tanıtmayla ilgili. Çok da güzel, önemli bir tasarı. Ama sanırım birey ötesi bir işbirliği, uzlaşma, dayanışma, dizgelilik gerektiriyor böyle bir şey. Şu ülkede bir kere de böyle yaklaşılabilse felsefeye, kapanın, yetkili yetkisiz, kişi, kurum ya da yayıncıların, çevirmenlerin elinde kalmasa, özverili birilerinin özel ilgisi olmaktan çıksa felsefe.

Ökten Heidegger'in yaşamı ve bağlantılarını gözeterek Heidegger çalışmalarını tanıtıyor, hangi soruyla ilgili olduklarını belli bir düzen içerisinde kısa değinilerle aktarıyor. Başlıca üç bölümde izliyor Heidegger yapıtlarını. İlk dönem çalışmaları, Üniversite (Freiburg, Marburg, tekrar Freiburg) dersleri ve yaşamında yayınladığı kitapları. Heidegger 1889-1976 yılları arasında yaşadı ve ölümünün ardından yayınlanan toplu yapıtları 2011'e gelinceye değin sanırım 88 cilti buldu Almanca'da.

Belki ileride Ökten, Heidegger'i kaynakları, katkısı ve etkileri açısından, yapıtının bütününü gözeterek, daha bütünlüklü ve eleştirel bir çalışmasıyla yorumlar ve çok da iyi olur. Örneğin Safranski'nin yaptığı gibi. Böyle bir şeyin çok da kolay olmadığını kestirmek zor değil. Ama Ökten, konuya sanırım en yakın kişi(lerden biri). Harekete geçebilir ve geçirebilir.

(2012)

WOLFRAM EILENBERGER (1972, Almanya)

Eilenberger, Wolfram; Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
(Philosophie Für Alle, Die Noch Etwas Vorhaben,1924), **Çev. İlker Özünlü,**
Ayrıntı Yayınları, Birinci basım, Ocak 2016, İstanbul, 172 s.

'*Felsefe deneyim'* kavramıyla yola çıkan Alman felsefeci-gazeteci Wolfram Ellenberger, haliyle yaşamsal felsefe keyfinden söz edecekti. Dolayısıyla kitabın düzenlenişi, kurgusu da bu yaklaşımı doğrulayacaktı. Ortaya çıkan şey yaşadıklarımızla felsefenin ilişkisinin bir dizi örneğidir ve felsefe belki bize, gündeliğimize şiirden de yakındır. Bunun üzerinde düşünmeli. Üstelik, "*kişinin felsefeye en çok gereksinim duyduğu günlerdir bunlar.*" (18) Örneğin çivi çakacaksınız ve ilinize bir çekiç aldınız. Çiviyi çakmaya daha başlamadan bir an düşündünüz. Çekiç nedir? Çekiç çekiç midir? Kolay gelsin derin mi derin çivi çakma uğraşınız, düşünmekten sıra çakmaya gelirse eğer…

RONALDO MUNCK (1976, Arjantin**)**

Munck, Ronaldo; Marx@2000 (Marx @ 2000: late Marxist perspectives (2000)**, Çev. Yalçın Yusufoğlu,**
Kitap Yayınları, Birinci basım, 2003, İstanbul, 208 s.

Yapıt oldukça basit bir ardçağcılık (*postmodernizm*) *savunusu*. Adı ve tanıtımlar özellikle yanıltıcı.
Doğallaştırılmış, gözden kaçırılan, gerçekte temelsiz ve kurnazca sayılamayacak (ahmakça) *kabuller dizisi*nden eleştiri ve yaklaşım üretmeye çalışan '*piyasa*' işi bu yapıt, *post*'un her türünün içler acısı düzeyinin de, gerçekte tersi arzulanmış, sergilenişi...
Aynı şey… Robert Young daha iyisini yapmıştı kuşkusuz (Bkz. ***Beyaz Mitolojiler***).
Önce düşmanı *kafana göre biçimle*, sonra vur! Meydan bu denli boş mu? Yoksa Türkiye'nin egemenleri (aydınlar, dergiler, medya, vb.) ... Neyse.
Munck sırayla Marksizmi doğa, üretim ve kalkınma, sınıflar ve işçi sınıfı, kadın, kültür, ulus konularında yere serdikten sonra *tufan arkası* için bir bireşim yapıyor: ne kuş, ne deve (mi?)

(2000-2005)

EMANUELE COCCIA (1976, Fransa**)**

Coccia, Emanuele; Bitkilerin Yaşamı. Bir Karışım Metafiziği
(La Vie des Plantes, 2016**)**, **Çev. Kağan Kahve,**
Türkiye İş Bankası Yayınları, Birinci basım, Şubat 2021, İstanbul, 144 s.

(2021)

ALBERTO TOSCANO (1977, İtalya**)**

Toscano, Alberto; İsyan Zamanlarında Felsefe
(Politics in Pre-Political Times**, 2008), Çev. Mehmet Öznur**
Encore Yayınları, Birinci basım, Mayıs 2014, İstanbul, 96 s.

Aşırı yığılma nedeniyle yukarıda bir küme kitabı birkaç tümceyle topluca değerlendirip (!) geçmeyi düşünüyorum. Güçlük şurada, bunlar aslında çok da bir araya gelecek, ortak izlekleri, tartışmaları olan metinler değil.

Toscano'nun makalesi ise Badiou hakkında. Aslında Marksizm üzerine derleme kitabın bir bölümü.

(2014)

SENEM KURTAR (XXXX, Türkiye**)**

Kurtar, Senem; Heidegger ve Poetik Düşünme. Düşünmeye Açılan Yeni Yollar (2014),
Pharmakon Yayınları, Birinci basım, Mart 2014, Ankara, 288 s.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim görevlisi Senem Kurtar'ın kitabını şöyle bir karıştıralı neredeyse iki yıl oldu. Ona göz atmadan, bazı bölümlerini dikkatlice okumadan önce yolum Heidegger'le kesişmişti ve onunla buluşmalarımızdan daha büyük soru imleriyle dönmüştüm. Bana gereken şey genelde varoluşçu yorumların, özelde ise Heidegger'in sıkı bir eleştirisiydi (kritik). Yani benim aradığım şey Senem Kurtar ve onun Heidegger'e sevgi ve ululama dolu yaklaşımı değildi. Sonuçta ekinimizin genel yordamını izleyerek ve kendi alanında eleştiriyi yana koyarak kendini Heidegger odasına kapatıp oradan dünyaya bakmayı seçmiş görünüyor. Bir okumaya bağlanmış gibidir ve bu hakkıdır. Elbette ilk düşünülmesi gereken şey düşünsel çakışmadır. Ustanın izinde sevgiyle yürünmektedir. Akademinin işlevi bu mudur, ülkemizde mi böyle gelişiyor konu, bilemiyorum. Bir Heidegger uzmanını tutumundan ötürü sorgulamak gibi sınır aşımı yapmayacağım ama Adorno'nun örneğin Heidegger eleştirisini de (***Negatif Diyalektik***, özgün dilde *1966, Çev. Şeyda Öztürk, Metis y., İstanbul, 2016*) yabana atamayacağım açık. Zaten Heidegger doktorasına rağmen akademik eylemin, eleştirinin eleştirisi (kritiğin kritiği) üzerinden yürümesi gerekir. Birinci Bölüm'de (Pragmata Çözümlemesi'ne Yöneltilen Eleştiriler, s.75) aslında felsefecimizin bunu yaptığını da belirtelim. Kendisi eylemli, etkin ve dil tutumuyla (Türkçe felsefe) örnek bir felsefeci olarak da dikkati çekmektedir.

Takıldığım birkaç yeri ve soruyu buraya geçirmekle yetineceğim. Yani ben de Senem Kurtar eleştirisi yapmayacağım. (Zamanım ve yeterli bilgim yok.)

Yazarın şu yargısına katılmakta güçlük çektim örneğin: "*Ancak o hiçbir zaman felsefenin politikayla ilgili olduğunu savunmamış ve yapıtlarının bu bağlamda düşünülmesini de doğru bulmamıştır.*" (12) Sanırım konu siyasetten, siyasete bulaşmaktan ne anlaşıldığıyla ilgili. Oysa Heidegger dizgesi bir eylem, varlığı varoluşa getirme yordamı olarak eninde sonunda siyasetle ilgiliydi, hem de somut biçimde. Heidegger'de olanla Heidegger'e yüklenen arasındaki açıyı imlemekle yetinip bizi pragma'dan poetik düşünmeye, oradan dile, en son *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçişe (*Ereignis*) taşıyan deneyim (ki bu aslında Heidegger'leşmedir bana göre, birçok nedenle, ki bu nedenlerin arasına söylemsel kipi katmaktan çekinmem) dilin dili koyutlamasından (buna kendi kendine söylenmek diyeceğim) başka bir şey değil. Kendimi adlayarak varoluyor, adlamış oluyorum. Buna varlığın açılımı demek yerine varlığın ad üzerinden uzlaşımı demek daha doğru. Sorum şu: Metafizik saltık

başvurusuzluk mu demek? Her neyse. Beni aşan bu soruları geçiyorum. 226.sayfada '*düşünmenin eve dönüşü*'nden söz ediyor Kurtar. Köktenci bir ayrılma, cesur bir atılım, bakılırsa zamanı ve uzamı silen bir sıçrama ile metafizik geleneğin tüm düşünme yolları bir kenara atılmış, düşünce evine evinden koparak dönmüştür. Metafizik eleştirisi yapılmış, ne için: Heidegger metafiziği için. Çünkü Heidegger'e göre (Kurtar okuması) varlığın açıklığı tasarlanamaz. Metafizik tasarlama çabası düşünmenin (felsefe tarihi boyunca) başarısızlığıdır. Heidegger'e göre varlığın açıklığı, herhangi bir şeyin kendini açma olanağıdır. (229) Simone de Beavuoir'ın dediği gibi bu türden bir gizemcil (mistik) açılımı kim doğrulayacak? Tanrının ya da Varlığın seslendiğini, kendini olumsallık olarak tasarımıza bıraktığını nereden bileceğiz? Heidegger (ya da Zen) ustadan mı? Yani dalınçlar ve arınımlar (meditasyonlar)? Burada tartışmadan iki alıntı yapacağım: 1) "*Özetle, Heidegger düşüncesinin doruğunda,* şey*'in köktenci anlamı şudur:* Şey*, yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrıların gerilim olarak açığa çıkan birleşme* an*'ıdır. Bu tuhaf, esrarengiz, sıkıntılı ve de ürkünç* an'*larda* (bolca kullanılan nitemlere dikkat!-***zzk***) şey*, bizde (insan varoluşunda) kendini o şey olma olarak açar. Bu eşsiz açığa çıkma, şey'in dörtlüyü yakına getirmesidir. Böylece, insan varoluşu, ölümlü varlığında, şey olarak açılan aracılığıyla dörtlüyle birleşebilir."* (250) 2) "*İnsan varoluşu, yalnızca ölümlü olmanın açtığı yerde varlıkla karşılaşabilir. Batı Metafiziği'nin insan tanımını yerle bir eden bu düşünceyle, Heidegger, insan varoluşunun kökenini ölüm olarak belirler. Onun tüm düşünsel çabasını biçimlendiren bu köktenci tavrı, insanı usun yüzyıllardır ona tanıdığı ayrıcalıklı konumundan alır ve insanın kendi elleriyle yaptığı ussal krallığı bir hamlede yıkıverir. Heidegger'e göre, insan varoluşunun kendi özgün öyküsünü yazabilmesi yalnızca varlıkla karşılaşma* an*'larına ve bu otantik* an*'daki tanıklığına aittir. Yine altını çizecek olursak, insanı bu öyküde ayrıcalıklı kılan tek şey ölümlü olmasıdır.*" (252) Son olarak poetik sözü teknolojinin altına yerleştirmenin kavramı geniş düşünmemizi, yani teknolojinin kendisini yalnızca teknolojik şeyler olarak açmadığını, poetik açıklığın da bunun bir parçası olduğunu (belki en sahih, en yakın) bilmemiz gerektiğini görüyoruz. Konuyu teknoloji (bilim) karşıtlığına indirgeyen kaba saba yaklaşımlara bir yanıt olabilir bu. Ama yine de bütün bunlar gerçekten tartışmaya açık konular…

(2018)

CHRISTOPHER HORROCKS (XXXX, İngiltere**)**

Horrocks, Christopher; Baudrillard ve Milenyum (Baudrillard and Millenium**, 1999), Çev. Kaan H. Ökten,**
Everest Yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 90 s., Küçük boy.

Doğrusal tarihi sorgulayan Baudrillard'ın binyıl (*milenyum*) hakkında düşüncelerinin değerlendirilmesi...

(2000-2005)

DAVE ROBINSON (XXXX, İngiltere**)**

Robinson, Dave; Nietzsche ve Postmodernizm (Nietzsche and Postmodernism, 1999**), Çev. Kaan H. Ökten,**
Everest Yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 98 s., Küçük boy.

Everest yayınları mini kitaplardan bir dizi başlattı.
Son dönem yapıtları görülmezse, tutarsız Nietzcshe'nin bilim ve aydınlanma karşıtı söyleminin postmodernizme kapı araladığını savlıyor İngiliz felsefeci Dave Robinson küçük makalesinde.

(2000-2005)

JEFF COLLINS (XXXX, İngiltere**)**

Collins, Jeff; Heidegger ve Naziler (Heidegger and Nazis: Postmodern Encounters, 2000**), Çev. Kaan H. Ökten,**
Everest Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 106 s., Küçük boy.

Heidegger'in Nazi yanlılığında felsefe dizgesinden de kanıtlar bulunabileceğini söylüyor Collins. Nazizm, varlığa dönük kesin bir tutum içerisindeydi Heidegger'e göre.

(2000-2005)

R. G. PEFFER (XXXX, ABD**)**

Peffer, Rodney G.; Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet (Morality and the Marxist Concept of Ideology, 1981), **Çev.Yavuz Alogan Ayrıntı Yayınları, Birinci basım, 2001, İstanbul, 512 s.**

ABD'li Peffer'in girişimi gerçekte Marksizm'den esinli bir *ahlak kuramı* oluşturmak. İzlediği yöntem Marx'ta ahlak adına, dönemlerine göre, ne bulunduğunu çıkarmak; bunun modern bir ahlak kuramı için yeterliliğini sorgulamak; yeni bir ahlak kuramı önermek.

Marx esinli (daha çok da Rawls ve Nielsen) bir ahlak kuramı için *Materyalist Tarih Kuramı* ile geçersiz/yanlış bulduğu *Artık Değer Teorisi*ne gerek olmadığını belirten yazarın devrimci gibi görünen tutumu arkasında seçmeci (*eklektik*) bir yaklaşım sırıtıyor. Kendi katkısını biraz abarttığını sandığım Peffer, Marx'ı kendince *temiz*ledikten ve bana kalırsa geriye bir şey bırakmadıktan sonra kolları sıvayarak çağcıl dünyaya bakıyor: karşılaştırmalı yeğlemelerinde *'demokratik düzey'* kuşkusuz belirleyici oluyor.

Marx/Rawls/Nielsen *eleştiri* ve *yeniden kurma* süreciyle ulaştığı ahlak kuramı (aynı zamanda *Toplumsal Adalet Teorisi*) şöyle Peffer'in:

1.Herkesin *güvenlik* ve *geçimlik hakları*na saygı.

2.En çoklanmış (*azami) bir eşit temel özgürlükler sistemi.* (Konuşma, toplantı, vicdan, düşünce, mülk edinme hakkı, keyfi tutuklanma ve alıkonulmadan yasalarca korunma hakkı.)

3a.Toplumsal konumlara ve görevlere ulaşma için *fırsat eşitliği*.

3b. Kişinin katıldığı kurumlarda tüm toplumsal karar oluşturma süreçlerine *eşit katılım*,

4.Toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin ancak ve ancak *en az avantajlı* olanların yararına ve *adil tasarruf* ilkesiyle tutarlı olması halinde haklı görülmesi, bunların eşit özgürlük düzeyini ya da özsaygı değerini ciddi biçimde zayıflatacak düzeyleri aşmaması.

Peffer'in uzun yapıtı küçük bir karelemle (*matris*) özetlenebilir, kolay anlaşılır kılınabilirdi.

Sonuçta;

Kapitalizme karşı demokratik, özyönetimli sosyalizmi,

Devlet sosyalizmine karşı demokratik, özyönetimli sosyalizmi,

Kapitalizme karşı (belli sınırlar ve koşullarda, ki bu *refah*ın ülke dışı kaynağındaki acıların gözetilmesi demek) devlet sosyalizmini,

Kapitalist toplumlara karşı üçüncü dünyadaki post-kapitalist toplumları (yine buradaki toplumsal girişimlerin demokratik, özyönetimli sosyalizm formlarını hedeflemesi koşullarında) önermektedir.

"*Ancak ben şu tezleri savunuyorum: Birincisi, Marx'ın yabancılaşma ve sömürü kavramları onun ahlaki perspektifinin merkezinde yer alıyor olsa da, başka, daha temel ahlaki değer ve ilkeler temelinde çözümlenebilir. İkincisi, burada yer alan daha temel değerler, özgürlük (özbelirlenim olarak), insan topluluğu ve kendini gerçekleştirmedir. Üçüncüsü, Marx bu değerlerin, özellikle özgürlüğün eşitlikçi (ya da görece eşitlikçi) bir dağıtımını gerektiren bir ilkeyi örtük bir biçimde savunur. (Bu ilkenin komünizmin birinci ve ikinci evreleri için -yani "herkesin katkısına göre" ve "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar"- önerdiği ilkelerle özdeş olup olmadığı sonraki bölümlerde tartışılacak). Dördüncüsü, bu değerler ve ilkeler daha da temel bir nosyona göre çözümlenecekse, bu ne fayda nosyonu ne de tercihlerin ya da arzuların karşılanması değil, insan saygınlığının ve kendine saygı değerinin -bariz biçimde "deontolojik" alana ait olan nosyonlar- tatmin edilmesi olur.*" (46)

(2000-2005)

STUART SIM (XXXX, İngiltere**)**

Sim, Stuart; Derrida ve Tarihin Sonu (Derrida and the End of History, 1999)**, Çev. Kaan H. Öktem,**
Everest Yayınları, Birinci basım, 2000, İstanbul, 81 s., Küçük boy.

Yazar şöyle diyor: “*Burada varmaya çalıştığımız nokta, Derrida'nın soncu tartışmaya sağladığı katkının kültürel açıdan çok önemli olduğu, kamuoyunun yaygın görüş ve izlenimlerini değiştirerek yapısökümünü esoterik bir entellektüel faaliyet alanı olmaktan çıkarabileceğidir.*"(10)

(2000-2005)

WILLIAM R. RANDALL (XXXX, Kanada**)**

Randall, William L.; Bizi ‘Biz’ Yapan Hikayeler (The Stories We are. An Essay on Self-Creation, 1995**), Çev. Şen Süear Kaya, Ayrıntı Yayınları, Birinci basım, 1999, İstanbul, 395 s., Büyük boy.**

Randall'ın yapıtı çok boyutlu bir çalışma. Temel tezi, insanların yaşamlarının da birer öykü olduğu, kurmaca olduğu... İkna ediyor. Bunu *varoluşsal (ontolojik) bir temelde* yapılandırıyor. Tinbilimi varsıl bir gereç kaynağı, yazınbilimi ve yazını ise benzeşimsel (*analojik*) bir başvuru düzeyi olarak kullanıyor.
Yazınsal kurgu ile yaşamsal kurgu arasında (sakınımı da elden bırakmadan) benzerlikleri, hatta özdeşlikleri imliyor.
Okunması gereken bir yapıt. Ardçağcılığa (*postmodernizm)* yolladığı eleştiriler ilginç. Çevirinin diline gelince, tutarsız. Arapçayı, vb. Türkçe ile *halvet etme*yi varsıllık sananlar ve yutturmaya kalkanlar var. *Ayrıntı Yayınevi* gibi. Bu yayınevinin okurlara yutturmaya kalktığı daha nice *herze* var.

(2000-2005)

DANIEL THOMAS PRIMOZIC (XXXX, Fransa**)**

Primozic, Daniel Thomas; Merleau-Ponti Üzerine (On Merleau-Ponty, 2000**), Çev. Zeynep Zafer Esenyel Sentez Yayınları, Birinci basım, Ocak 2013, İstanbul, 119 s.**

Daniel Thomas Primozic

Merleau-Ponti'yle ilk tanışmam diyebilirim. Derli toplu bir kaynak… Onun Husserl'le ve Sartre'la ilişkisini ayrıntılı ele alıyor. Her ne kadar görüngübilim (fenomenoloji) yöntemini somutlaştıramadıysam da böyle bir özet tanıtımdan, daha çoğunu umamazdım.

Yazar önce erken dönem düşüncelerini ele alıyor düşünürün. Merleau-Ponti 1908-1961 arasında yaşamış, felsefeye Descartes'ın ikiciliğini (düalizm) eleştirerek başlamış… Descartes'ın iki dünya arasında geçişini zayıf ya da sorunlu gören düşünür, ikiciliğini *beden*in dışlanması açısından eleştirmiştir. Çünkü derdi, dünyaya ve birbirimizle etkileşimimize yönelik algımızın düşünüm-öncesi, kavramsal olmayan ve bedensel özelliklerine ilişkin daha tam, otantik ve doyurucu bir açıklama bulmak(tı) (14) İlk kitabında (***Davranışın Yapısı, 1942***) Gestalt Tinbilimi'nden yararlanarak davranışın yapısını irdeleyen Merleau-Ponti, anlam alanını incelemek için, daha kapsamlı, '*diyalektik ve fenomenolojik bir yöntem aracılığı*'na gerek duymaktadır. (18) Buradan Husserl'e geçit açılıyor. Primozic birkaç sayfasını Husserl'in görüngübilimine ayırıyor. Merleau-Ponti'nin anlatımıyla; '*Fenomenoloji özlerin araştırılmasıdır ve buna göre bütün problemler özlerin betimlemelerini yapmakla aynı kapıya çıkar; sözgelimi algının özü ya da bilincin özü gibi. Fakat aynı zamanda fenomenoloji özleri varoluşa geri veren bir felsefedir de ve insan veya dünyaya ilişkin bir kavrayışa, 'olgusallıklarından' başka bir başlangıç noktasından hareketle ulaşmaya da çalışmaz. O, doğal tavrın sonucu olarak ortaya çıkan iddiaları, onları anlayabilmek adına askıya alan transandantal bir felsefedir, fakat aynı zamanda onun için dünya, elinden alınamaz bir mevcudiyet gibi, refleksiyona başlamadan önce her zaman 'zaten' orada olandır; fenomenolojinin bütün çabası dünya ile doğrudan ve ilksel teması yeniden yakalamak ve bu temasa felsefi bir statü vermek üzerine odaklanmıştır."* (22) İyi de,

bunca türlülük ve görelilik içerisinde görüngülerden hangisi geçerli ve kesin bir biçimde araştırılmaya değer? Husserl '*epokhe*' kavramını, '*ayraca alma*' ya da '*yargının askıya alınması*' anlamında kullanmıştır. Dünyayı bilme eylemimizde sorgulanmamış '*doğal*' yollarımızın (yordam) yeterliliğinin anlaşılabilmesi için bu eleştirel olmayan doğal tutumumuzdan bir biçimde vazgeçmeli, ona '*uzak*' durmalıyız. Aynı zamanda bu araçlarla yargı vermekten kaçınmaktır. İkinci adım, yani *eidetik indirgeme*'de Husserl, verilen görüngünün '*anlam yapıları*' olduğunu düşündüğü şeyi arar. 'İlk indirgeme' adını verdiği bu anlıksal (zihinsel) odak, olgusal alandan, özler alanına, yani idealara (anlamlara) geçmeyi sağlar. Eidetik indirgeme süreci sonunda, artık görüngünün –bizden bağımsız olarak değil, ama daha çok, bilincimize verilmiş olarak- ne olduğunu biliriz. (26-27) Son adım olan *görüngübilimsel indirgeme*de Husserl, '*verili fenomenin ontolojik (gerçeklik) statüsüne yönelik ilgiyi askıya*' alır. Bilinç, her zaman bir şeyin bilinci diyerek Husserl, *yönelimsellik* kavramını geliştirir. Bilinç her zaman bir şeyin bilinci ise, hep içeriklidir. "*Yine de bu içerik, bir nesne, onu algılayışımızdan bağımsız olarak varmış gibi sadece nesneden kavranmış ya da toplanmış değildir."* (28) Bilme sürecinin bir yanında *bilen* (epistemik özne) öte yanında *bilinen* (epistemik nesne) var. Dolayısıyla bilincin içeriği aynı zamanda algısal bakış açısından, varsayımlardan ve bireysel duyu organlarından etkilenir. Yani görüngünün ırası (karakter), görüngünün kavranma biçimiyle ve kendisini sunmasının aracı olan bireysel bilinç eyleminin özelliğiyle birlikte belirlenir (Usuma, Heisenberg takılıyor.) Yani "*Husserl için, fenomenlerin özleri hem kavranılmakta hem de yaratılmaktadır.*" (29)

Yeniden Merleau-Ponti'ye dönen Primozic, düşünürün algı kavramına getirdiği yeniliğe değiniyor. Kökensel ve temel olarak pek çok açıdan algı, bilinç öncesi ve konu (tema)-öncesidir. Algıda baskın rol bedenindir. (30) Merleau-Ponti'ye göre *beden* varlığıyız ve beden olmadan var olamayız. Bilinç, deneyim, kimlik bedende ve beden üzerindendir. *Beden-özne*, anlam-verme yetisi biçiminde ve bu yetinin önkoşulu olarak ortaya çıkar: "*Beden* hareketli *olduğu, bir yere doğru hareket ettiği, kendisini dünyanın konumlandırdığı ve dünyaya doğru yönelttiği için, insan deneyimi dünyasına anlam veren de bedendir."* (33) ***Algının Fenomenolojisi***'nde Merleau-Ponti için her şey gibi, terimlerin anlamları da diyalektik, uzamsal ve konumsal olarak belirlenir. Simgelerin (sembol) yeni anlamları ile önceden var olan anlamları arasındaki bireşim (sentez), dilsel simgelemenin kesintisiz tarihi içinde onlara bir tür yaşam verilmesi (kişinin varlığından vermesi) ile taşınır (34) Husserl'in anlam çözümlemesini eksik bulan Merleau-Ponti (Husserl'e göre gösterge ve sözcüklere anlamı biz yükleriz. Düşünce sözcüğe önceldir; saltık, sonsuz, eidetik ve özerk doğalı…) algılama süreci içerisinde, bir sözcüğün anlamı ile simgesel göstergesinin, tıpkı anlık ve beden gibi, birliktelikli bir varoluşu paylaştıklarını bulgulamıştır. Yani göstergenin varlığı ile anlamın varlığı tek varlıktır. Yine de göstergeye yüklenen anlamın yapısı zaman içinde değişip ayrışır, sözcüklerin anlamları gelişir. (38) Kendi varoluşumuzu yalnızca dünyanın varoluşuna yönelik en eski deneyimimizin üzerine kurulan bir tür '*algısal inanç*' yoluyla bilebiliriz. Bu her anlamın önkoşuludur. "*Kendimi, 'şeyler'le ilişkim yoluyla bilirim; içsel algı ise sonradan gelir.*-M.M-P" (38) Biz, bir algı odağıyız (merkez). Düşünürün düşünme ile konuşma ve düşünce ile şeylerin algısı arasında bölünemez karşılıklı ilişki bulunduğu göstermesi gerekmektedir (39) Bir sözcüğün anlamının yeniden kurulması, sözcüğün anlamına yeniden yönelmekle olur. Sözcüğü kendi konumumuza getirir ve burada bizimle oturduğunu (ikâmet) görürüz. Ona kendi uzam ve zamanımızı katarız. Böylece sözcüklerin yaşamlanmasını sağlarız, tıpkı tersi gibi. (41) "*Gösterge kendi içinde bir yorumlar tarihi ve anlam yapıları taşımaktadır*" (42) Sözcükler oluşmaktadır sürekli

çünkü anlamları hiçbir zaman donmamakta, sürekli çalışmaktadır. "*Kelimelerin anlamları zamansal olduğu kadar, imlemleri de uzamsaldır.*" (43) Düşünürümüz için anlamlar da, varlıklar gibi devinmektedir. Yaşar, gelişir, yozlaşır, ölebilirler. (43) Bu durumda *cogito* Husserl'in tersine eidetik bir varlık değildir, o da oluşmaktadır. "*Merleau-Ponti'ye göre* cogito*, en az onu okuyan, düşünen, yazan ve anlayanlar kadar çok anlama gelmektedir.*" (43) Anlamları aktarma biçimimiz anlamların kendilerini etkilemekte, böylelikle dünyaya yeni ve ayrı bir anlam katılmaktadır. Anlatım (ifade), gerçekten ve kasıtla bir şeye yönelikse, sözcükler kasıtlı yönelimler olarak görülmelidir. (44) Ben, kendi yöneliminden, kendi bedeninden, bakışından ibaret olduğundan "*benim* cogito*'m yenidir.*" (47) Merleau-Ponti şöyle diyor: "*Eğer özne bir durum içinde var oluyor ise, hatta varlığı tam da bu olanaklı durumlardan başka bir şey değilse, bunun sebebi, benliğini sadece gerçekten beden olarak gerçekliğin içine girmeye zorladığı ve dünyaya bu beden aracılığıyla girdiği içindir. Öznelliğin özü üzerine düşündüğümde, bunun bedenin ve dünyanın özüyle bağlantılı olduğunu görürüm, çünkü öznellik şeklinde var oluşum, sadece beden olarak varoluşumla ve dünyayın varoluşuyla bir ve aynı şeydir, çünkü somut biçimde ele alındığında 'ben varım'ın öznesi, bu beden ve dünyadan ayrılamazdır. Öznenin merkezinde bulduğumuz ontolojik dünya ve beden, idea olarak dünya ve beden değildir, ancak bir yanda dünyanın kendisi kapsamlı bir kavrayış içinde anlaşılırken, diğer yanda da bedenin kendisi bilen bir beden olarak anlaşılmaktadır… Bizim dünyanın içinde bulunmamız; şeylerin biçim aldığı, uçsuz bucaksız bireyin kendini gösterdiği, her varoluşun kendisinin ve geriye kalanların kapsamı olduğu anlamına gelir."* (48)

Primozic, incelemesinin ikinci bölümünde Merleau-Ponti'nin orta yaş dönemine bakıyor: ***Orta Yaş Dönemi: Politik Sorumluluk***. Bedenin, benliğin anlamı; toplumsal bir tasarın (proje), siyasal bir sürecin sonucunda oluşur (53) Düşünürün bu dönemi de Beauvoir ve Sartre'la dirsek dirseğe geçmiştir. 1953'ten sonra (Kore Savaşı) Sartre'la ve komünizmle yolunu ayırır Merleau-Ponti. Aynı yılda (1953) Fransız Koleji'nde yaptığı konuşmada şöyle der (***Felsefeye Övgü***): "*Filozof beden ve ruh hakkında; bedenlerini ve ruhlarını, iyiliklerini ve kötülüklerini tek bir parçada birleştiren her insan tarafından bilinen gerçeklerden daha fazla ne söyleyebilir ki?.. Filozof sadece farkına varıp konuşan kişidir. İnsan, kendi içinde sessizce felsefenin paradokslarını taşır, çünkü tam anlamıyla bir insan olmak için, bir insandan biraz daha azı ve biraz daha fazlası olmak gerekir."* (58) Düşünür 1955 tarihli ***Diyalektiğin Serüvenleri'***nde ise, diyalektik usun gerçek kullanımına uygun olmayan saltık ve arı kavramlar kullanarak diyalektiği bozduğu gerekçesiyle Sarte'a saldırır. (59) Ona göre, Sartre'ın başarısızlığı ikici (düalist) ontolojisiyle ilgili. Bir yanda *kendinde* (en soi) öte yanda *kendi için* (pour soi). Descartes'ın ikiciliğine oldukça yakın Sartre ikiciliği, iki

temel kavram arasındaki boşluk, ilişkisizlikle sakattır. Aracı (dolayım) yoktur. Bu durumda Hegelci bireşimdeki (sentez) bir şeye doğru kaçınılmaz devini olanaksızlaşır. "*Bu defa tarihin ara dünya olmasına izin verilmesi gerekmektedir."* Yani bilinç sıfırdan kurmadığımız (bir) şey. Merleau-Ponti'nin ödünsüz bir eytişmeci (diyalektikçi) olduğunu anlıyoruz bu savına bakarak. Bu tartışmanın ardı gelecek, Sartre, ***Diyalektik Aklın Eleştirisi***'ni yazacaktır kendi düşüncesinde kimi düzeltmelere (dolayımlama bağlamında) giderek…

Primozic ise irdelemesinin asal bölümüne, yani Merleau-Ponti'nin 1961'de bitiremeden öldüğü son yapıtı ***Görünür ile Görünmez***'e (***Son Eser: Görünür ile Görünmez***) geçer. Yapıtına Husserl'le yollarını, bağlarını kesin bir biçimde seçikleştirerek başlar. Husserl ***Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Felsefe***'de bir kriz çözümlemesi yapar(1970). Önce dünya, tüm insanlık için ortak, konu (tema)-öncesi, ekin (kültür)-öncesi'dir. Bu dünya sonlu deneyimimizle, uzlaşımlı ve ekinsel (kültürel) çerçeveye bağlı bir 'görünüş' ulamına bağlanır. Rönesans'tan başlayarak rasyonel ideal (Euklid geometrisi), fizikalist nesnelcilik ve tinsel öznelcilikçe çarpıtılır. Bu saptırmaları geri alabilmek için deneyimimizin konu-öncesi *Lebenswelt*'e getirilmesi (görüngübilimi) gerekir. İşte Husserl için bu *lebenswelt* tüm bir insan deneyiminin korunması gereken tümcül ufkudur ve bu ufuk içinde bilim, onu kapsayan *Lebenswelt* içinde bir alt-izlek olarak çıkar. "*Husserl, transandantal fenomenolojinin, 'bilimcilik'in yargılarını paranteze alarak Lebenswelt'e dönmemize yardım edeceğini ve böylelikle, onun içindeki değişmez yapıları keşfedebileceğimizi iddia eder."* (71) Yaşam dünyası, tüm bilim ve us idealinin evrensel temeli olduğu için kurtarılmalı. (72) *Kriz*'i aşma çabasına Merleau-Ponti'nin tepkisi, idealizm eleştirisidir. Bir anlamda Husserl'in eksik bıraktığı tasarı gerçekleştirir, yani idealizm, görecilik ve inakçılığa karşı nasıl önlem alınacağını gösterir. "*Merleau-Ponti yaşam-dünyasını bize verilmiş bir şey olarak görür ve bu dünya, onu, her zaman hakkında soru sorabilecek kadar algılayan ve anlayan insanlar için paradoks ve muğlaklıklarla ilgilidir."* (74)

Görünür ve Görünmez'e "*Hiçbir şey bağdaşmazlıklar ve yarıklar olmaksızın, hakikat evrenine tek bir dünya gibi davranan anlamlandırma eyleminden daha imkânsız değildir,"* diye başlayan düşünür, dünyanın bizden önce kuramsal bir yapı değil, kendimizi içinde bulduğumuz durum olduğunu söyler. Ama ayrı durumlarda bulunan insan sayısınca dünya vardır anlamına gelmez bu. Öyleyse paylaştığımız, tek bir dünya varlığını nasıl açıklarız? Ortak biçimde kavranan paylaştığımız dünya, tam da deneyimimizde önümüzde duran yaşam dünyasını oluşturur ve incelememiz gereken dünya da odur. (76) Öyleyse koşulsuz bir durumu bulgulamalıyız: "*Dünyayı sadece görüş alanımıza giren ya da girme olasılığı olan şeylerin toplamı olarak değil; fakat aynı zamanda bu şeylerin bir arada bulunabildikleri yer olarak; bakış açılarımız, imkânların birinden diğerine geçişimiz arasındaki bağlantıyı sağlayan, şeylerin izlediği değişmez model olarak anlarsak eğer, bedenlerimizin ve zihinlerimizin bir ve aynı dünyanın içinde olduğunu görürüz."* (77) Bizler, başlangıçta (Kulturwelt) çevremize

karşı özgür ve masum bir tutum ya da davranışa sahipken masumiyetimiz, onu nasıl göreceğimiz bize *öğretildiğinde*, dünyaya '*nasıl bakacağımız'* öğrenildiğinde yitirilir.

Merleau-Ponti, '*şeylerin kendilerini görebildiğimize, dünyanın, gördüğümüz şey olduğuna*' yönelik sağlam inancını (algısal inanç) dile getirir yalınca. Bu algısal inanç ona göre tüm insanlarda ortaktır. Felsefe, kendimizi tam ortasında bulduğumuzdan, en kaba boyutlarıyla dünyayla ilişkinin aracı olmalıdır. Bu nedenle felsefenin devrime gereksinimi vardır. (81) Yöntem şu: En başta bulmayı beklediğimiz şeyden (varsayımlarımızdan) gerçekten değişik bir şey bulana değin algılamamalı ve dile getirmemeli. Sonrasında ise, bu doğru ve verimli algılama biçimi içinde daha önce betimlenen görüngübilimsel indirgeme adımını özenli bir biçimde atmalı. (82) Bilimi de sorunlu kılan (şey), özne-nesne ilişkisi hakkında yanlış anlama. Bu ikili arasında gerçek ilişki, 'özne' ile 'nesne' arasında düşünüm-öncesi buluşmada, yani gözlemlenen ile gözlemleyeni sonul olarak birleştiren bir buluşma içinde ortaya çıkar. Her özne başkasının nesnesi, her nesne de başkasının bakışı içinde özneye dönüşebilir. Soru ise şu: Özne ve nesne arasında yaşanan ayrılık, deneyimimizin neresinde oluşur? (85)

Felsefenin yansıtma (refleksiyon) dünyasından, *ilksel algı*nın (temas) dünyasına dönmesi gerekmektedir (Düşünülen dünyadan, yaşanan somut dünyaya.) Yansıtma (refleksiyon) felsefesi, *algısal inancı* askıya alma konusunda yanlış yapar ve içsel olana başvurarak dünyadan vazgeçer, dünyadaki inancı ise söylenmiş şeyler ya da *sözceler (ifadeler*) dizisine bırakır. (86) Dünya yalnızca düşüncelerin toplamı, bir 'tasar (proje)' değil oysa. Dünya ona ilişkin düşüncelerimizden önce vardır. "*Dünya hakkında düşüncelerimiz, algısal inancımız aracılığıyla verilen 'dünyanın mantığı' içinde köklenir. Mantıksal, kavramsal düzenimiz ilksel değil de, algısal inanç eyleminden türetilmiştir çünkü 'öncelikle dünyaya ve düşüncelerimizle bağlantı içinde ve bir düzene sahip olduklarını varsaydığımız şeylere inanırız."* (87) Sartre'ın varlık ve hiçlik arasında açtığı yarığa karşı çıkan Merleau-Ponti, Hiçliğin (varolmamanın) boşluğa izin vermemesinden ötürü dünyayla tam olarak bir olduğumuzu söyler. Sartre'ın atladığı şey yönelimsellik, yani bilincin, her zaman bir şeyin (varlık) bilinci olduğu… Sartre, Hiçe atılımı dünyayla buluşturabildi mi? "*Hiçbir zaman algısal inanca geri dönmemiştir*." (90) Dolayısıyla felsefe (Sartre) varlıkla buluşamamıştır.

Husserl'e dönen Merleau-Ponti, eidetik yöntemi, daha yüksek ve daha az belirsiz bir anlam elde etmek için, kendinde-şeyin düşünüm öncesi bir sunumunu yapmaya çalışarak özü olgudan uzaklaştırmakla eleştirir Husserl'i. *Durumsal olan*'ın üzerine yükselir. Buna karşılık kendisi öz ve olguyu özellikle algısal inancımız aracılığıyla verilen bir ve aynı şeyler (paranın iki yüzü) olarak anlar. Öz ve olgu ikiciliği gerçek değildir. (98) "*Filozof, görünüşlerle ilişkisi hakkındaki ipuçlarını ya da şeylerin kendilerinin doğasıyla ilgili kavramlarını, görünüşlerin üstünde veya altında aramaz. Zaten dünyanın içinde olduğumuz sürece, şeyler kendileri adına yüksek sesle konuşurlar. Merleau-Ponti'ye göre; 'Bakan kişinin, kendi baktığı dünyaya yabancı olmaması gerekir.'"* (100) Beden, anlıktan (zihin) ayrı değildir. Beden, bilinci dünyaya açmanın ilksel aracı(dır). "Ten*'imiz, değiştirelemez bir şekilde beden ve zihnin bir bileşimidir, yaşamakta olduğumuz ve kendisi aracılığıyla şeylerin kendi gerçek dünyasıyla iletişimde ve etkileşimde bulunduğumuz zihin ve beden iç içe geçmiştir."* (101) Bunu olanaklı kılan şey ise, bizim *ten*'imizin dünyanın *ten*'inin bir parçası, dünyanın tözünün ve mantığının bir parçası, '*dünya yazısının'* bir parçası olması. Evren, büyük bir ten kütlesi… (102) Primozic yanılmıyorsam, düşünceyi (felsefe tarihini) tüm içeriğiyle tene nasıl katıştırdığını soruyor irdelemesinin bir yerinde. Ve Merleau-Ponti bununla yüzleşmekten kaçınmayacaktı, eğer…

Son Söz: Merleau-Ponti'nin Götürdüğü Yer'de Primozic yine yarım kalan ***Dünya Yazısı***'na (1973) göz atar. Ortak dil konuşmalarının dünyayı paylaşmamızda, algıda bedenin oynadığı role benzer bir işlevi olduğu düşüncesini geliştirmek istemiştir Merleau-Ponti. Varoluşun anlamının bir şarkı gibi *söylenebilmesi*… (107) Şöyle diyor: "*Bir tek ressam, gördüğünü değerlendirmeye zorlanmaksızın her şeye bakma hakkına sahiptir. Bir ressam için, diyebiliriz ki, bilgi ve eylemin parolası anlamını ve gücünü yitirmektedir… Yaşama karşı güçlü ya da kırılgan olsun, tartışılmaz bir şekilde dünya söz konusu olduğunda ressam, kendi düşünmesinin efendisidir. Gözlerinin ve ellerinin, görerek ve çizerek keşfettiklerinden başka hiçbir tekniği yoktur, tarihin zaferleri ve skandallarının velvelesi içinde, bu dünyadan insanın umutlarına ve öfkelerine güç bela bir şey ekleyecek olan tuvaller elde etmekte israrcıdır ve kimse de bundan şikâyetçi değildir."* (108) Ve: "*Valery, ressamın 'bedenini de yanında getirdiğini' söyler. Gerçekten de bir* tinin *nasıl resim yapabileceğini hayal bile edemeyiz. Bedenini dünyaya katarak ressam, dünyayı resme dönüştürür. Bu dönüştürme eylemini anlamak için, çalışan aktüel bedene, bir işlev bohçası ya da uzam yığını olan bedene değil, görüş ve hareketin iç içe geçtiği bedene geri dönmemiz gerekmektedir… Görünür ve hareketli olan bedenim, şeyler arasında bir şeyder; dünyanın dokusu içinde yakalanır ve onun tutarlılığı, herhangi bir şeyin tutarlılığı kadardır. Bedenim gördüğü ve hareket ettiği için, şeyleri kendi etrafında bir çember içinde toplar, onlar bedenimin teni ile kaplanırlar, onun bütüncül tanımının bir parçası haline gelirler; dünya, bedenle aynı kumaştandır. Bedenimin, şeyleri kendi etrafında bu şekilde çevirmesi, bu antinomiler, görüşün şeyler arasında gerçekleştiğini ya da şeylerin içinde yakalandığını söylemenin bir başka yoludur, işte burası, görünür olan şeyin görmeye başladığı, şeyleri görüşü nedeniyle kendisi için de görünür hale geldiği, tıpkı kristaldeki ana su gibi, hissetmenin ve hissedilmenin bölünemezliğini sürdürdüğü yerdir."* (110)

Merleau-Ponti'nin geldiği kavşakta iki yol çıkar insanın önüne. Ya dünyanın akışı, çelişkileri (paradoks) ve belirsizlikleriyle (muğlaklık) karşılaşır ve anlamı, geleneksel araçlarla yakalamanın olanaksızlığı bilgisiyle sessiz kalır, tüm bunlara ilişkin deneyimlerimizi kavrar ve dile getiririz (ifade), ya da akış ve oluşla sanatsal, yerli (otantik) bir biçimde karşılaşırız. Düşünür, dünyayla sessizlik içerisinde değil, ama yaşamakta olduğumuz deneyimleri tam olarak dile getirecek bir bağlantı (temas) kurulmasının siyasal (politik) sorumluluğumuz olduğunu ileri sürer. Yani dünyanın ve yaşamın şarkısını söyleyen birer sanatçı olmamız gerekir.

(2013)

WALTER SINNOG-ARMSTRONG (XXXX, ABD**)**

Sinnot-Armstrong, Walter; Tanrısız Ahlâk? (2009**), Çev. Attila Taygun,**
Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, 2011, İstanbul, 128 s.

Tanrısız Ahlak benim açımdan yer yer tartışmalı içerikler taşısa da önemli bir küçük çalışma. ABD'li felsefeci Sinnott-Armstrong, ABD yurttaşı olmanın keyfini bolca çıkardığı kitabında, uslamlama, tarihsel belgeler, güncel savunmalar temelinde çok önemli (ve beni de yeaşamım boyu uğraştıran) bir konuyu günışığına kavuşturuyor. Elbette ilk değil, uzun, tarihsel bir geçmişi var bu eleştirinin. Ama derli toplu, yalın, açık, güçlü, demokratik yaklaşımıyla yararlı olabilir. Konu şu: İnançlar ve aktöre ilişkisi nasıl kurulmalı? A) Yok, B) Eşit, özdeş, C) İ<E, D)İ>E.

Yazarın serinkanlı, dost biçemi okuru ayrıca destekliyor. Sonuçta 'iyi ateist nasıl olunur?' sorusunun yeterli sayılabilecek yanıtını alıyoruz. Toplumsal, gündelik yaşamlarımızdan örnekler vermesi, bu örneklerin dünyanın değişik toplumlarında benzerlikler taşıyor olması anlamlı.

Benim Sinnon-Armstrong'ta tek takıldığım nokta ateistlerin dinle dalga geçme tutumlarını abartması, tartışmaya açık bir tutum olarak ele alması. Ona göre bu davranış biçimi '*çoğu teistin vurgulayageldiği olumsuz ateist stereotipini güçlendiriyor.*' (22) Oysa dizgeli, tutarlı bir tutum bana kalırsa dünyanın hiçbir yerinde sözkonusu değil ama tersi yüzde yüz doğru. Ateistler dünyanın hemen her yerinde dizgeli/dizgesiz saldırıların odağında. Bir iki ay önce gazetede Türkiye'de ateistlerin dernekleştiklerini okumuş, cesur üç insanın (kadınlı erkekli) girişimi hakkında bilgilenmiştim. Stratejisini şöyle açıklıyor: "*Benim stratejim böl ve yönet olacaktır. Ahlakın dine ve Tanrı'ya bağlı olduğu iddiasının beş ayrı iddiaya bölünmesi gerekiyor. İlk iddia, tüm ateistlerin (ve belki de tüm agnostiklerin) ahlaken kötü olduklarıdır. Bu tek tek bireylerin tutum veya dürtülerinin empirik bir tanımına götürür bizi. İkinci iddia, -ateist ve agnostiklerle dolu- seküler toplumların yoz ve ahlaksız olmaya sürüklendiğidir. Bu öngörü de empiriktir; fakat bireylerden çok toplumları ilgilendirmektedir. Üçüncü iddia, nesnel ahlakın bir mantığı yoktur, sağlam hiçbir temeli yoktur veya Tanrısız var olamaz biçimindedir. Bu da varoluşu inceleyen metafiziğin veya ontolojinin felsefi alanına girer. Dördüncü iddia, ateistlerin (ve, yine, belki de agnostiklerin) ahlaklı olacak kadar akıllı olmadıklarıdır. Bu iddia rasyonaliteyle ilgilidir. Beşinci iddia, ateistlerin (ve de agnostiklerin) Tanrı'nın, kutsal*

kitapların veya dini kurumların rehberliği olmadan ahlaken neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bilemeyecek olmalarıdır. Bu son iddia, bilgiyi ele alan ve felsefenin epistemoloji denen bir başka alanına uzanır." (24)

Ateizmi antiteizmden ayırması ilginç. Antiteizmin ciddi ve olumsuz sonuçları olabileceğini (Stalin örneğini de kullanarak, çünkü böyle durumlarda sihirli çubuktur.) imliyor. (33) Sovyet örneği önyargıyla ve yüzeysel biçimde ele alınıyor sanki. (35)

Yani yazarımız önce teizmin ve sekülarizmin günahlarını döküp saçmadan ateizm savunusuna geçmiyor. Nihilizm hakkındaki yargısı da (52) bana tartışılır geldi belirteyim. Buna karşılık şunu söylemesi doğru: "*Dinin neyin doğru, neyin yanlış olduğunun kestirilmesini daha da zorlaştırdığını ileri süreceğim."* (109) İtirazlarını şöyle adlandırıyor: 1) Bir bireyin ahlaken iyi olması için Tanrı'ya iman şart değildir. 2) Bir toplumun ahlaksızlık ve yozlaşmadan kaçınması için Tanrı'ya iman şart değildir. 3) Belli eylemlerin nesnel anlamda ahlaken yanlış olması için Tanrı şart değildir. 4) Ahlaklı olmanın nedenine sahip olmamız için Tanrı'ya iman şart değildir. 5) Ahlaken neyin yanlış olduğunu öğrenmemiz için Tanrı'ya iman şart değildir. (117) Yazarımızın kullandığı ölçütse yararcı, gerçekçi, yalın bir ölçüt: Kim zarar görüyor, nasıl görüyor, ne kadar görüyor? (119)

(2015)

MIRIAM LEONARD (1977, İngiltere**)**

Leonard, Miriam; Antik Felsefeyi Nasıl Okumalıyız? (How to Read Ancient Philosoph, 2008**)**, **Çev. Mustafa Ateş,**
Runik Kitap Yayınları, Birinci basım, Mayıs 2023, İstanbul, 119 s.

Londra, University College'da öğretim görevlisi olan Miriam Leonard'ın (1977, İngiltere) Antik Felsefeyi okuma önerisi ve bakış açısı gerçekten ilginç ve seçici, önemli geldi bana. Alıştığımız türden Antik Çağ felsefe tarihi olmanın çok dışında, zaten bu gelenekle aykırı düşme pahasına her düşünürde bir soruna odaklanma yöntemi benim açımdan yaratıcı. Dolayısıyla *Runik Kitap* yayını küçük kitapçığın çok hoş, iç açıcı bir felsefe okuması ve felsefe okumasının daha nasıl yapılabileceği üzerine önerileri olduğunu baştan belirtelim.

Seçtiği antik düşünürlerin kendince en önemli düşünsel izlekleri ve bunu yansıtan ana metinleri üzerinden bir açılım yapıyor Leonard. Bir anlamda düşünsel izlek, düşünür, bir felsefe çizgisi sorunsalının parçaları olarak okunuyor. Bu boyutu küçük kitabı güncel kılmayı da başarıyor aslında. Bakılırsa yeni bir okuma, devrimci bir okuma vb. türünden bir yaklaşımı yok. O alanyazınının (*literatür*) genel eğilimleri ve yargılarını büyük ölçüde koruyor zaten. Yalnızca dikkatten kaçabilecek kilit noktalarına yeniden göz atılmasının peşinde. Amacını da oldukça güzel dile getiriyor: "*Benim amacım, antik felsefenin temel teorilerini sıralamaktan çok belirli kitapların, cümlelerin ve hatta sözcüklerin nasıl zamanın sınırlarını aşan ideallere dönüştüklerinin izini sürmek olacaktır*." (10) Tam da bu.

Yunan düşüncesinin felsefenin kaynağı olarak görünmesi gerektiğinin gerekçelerini belirttikten sonra Herakleitos'la sorgulamasına başlıyor.

Herakleitos'un kapalı, karanlık *Fragmanlar*'ından alıntılarla açılıyor ***Aynı ve Öteki*** bölümü. Logos (ilke) sözcüğünün somut ve soyut anlamlarına odaklanan ve sözcük oyunları kuran Herakleitos (dili kullanarak dünyayı açıklama, dilbilime ve mantığa odaklanma) '*dil ile dünya arasındaki temel ilişkiyi'* dile getirir. (19) Onun en bilicilik (*kehanet*) yüklü sözleri bile yalnızca derin felsefe düşüncesini değil aynı zamanda kararlı bir siyasal uğraşı da barındırır içlerinde. Çatışma izlencesi geleceği biçimlendirmiştir.

Parmenides'in *Fragmanlar*'ından yapılan alıntıları ve yorumunu içeren ikinci bölümün adı, ***Bir ve Çok***. Herakleitos gibi dili felsefeye geçiş yolu olarak gören ve metinlerini ölçüyle yazan Parmenides'in yalınlığı tuhaf görünebilir. Onun *esti'*si (olmak vardır), gelecekte Descartes'ın *cogito*'sunun kaynağıdır. O varoluş (*ontoloji*) ile bilgiyi (*epistemoloji*) birleştirir. '*Aynı şey düşünülebilir ve varolabilir*.' (29) İşin kötü yanı, onun usavurumunun (*mantık*) yadsınamaz gücü ile çıkarımlarının saçmalığı

arasındaki çelişkidir. '*Akıl insanı kabul edemeyeceği noktalara götürdüğünde ne olur?*' (31) Zenon daha sonra bu ikilemi en iyi örnekleyen ardıllardan biri olur. Parmenides aklı duyularla çatışma noktasına sürüklemiş, günümüzde bile süren tartışmaları tetiklemiştir.

Sonraki bölümün konusu *Platon*, adı da ***Felsefe ve İnsanlık Durumu***. Bölümde Platon'un ***Devlet***'i kaynak olarak kullanılmıştır. Platon için filozof olmak, anlığın (*zihin*) peşinde gidebilmek için bedeni geride bırakmayı gerektirir. (39) *Eidos*, sözcüğünün açmazı (*handikap*) görme kökenli olması ve *idea*'nın görülen şeyi varsayması. *İdea*nın yine de bir bedeni var mı?

Bu kez *Platon*'un ***Şölen***'indeyiz: ***Aşk ve Cinsiyet***. İlginç olan Leonard'ın Platon'da cinsiyet vurgusundaki dişil öğeyi açığa çıkarma çabası. ***Şölen***'de Diotima, tüm aşıkların tanım gereği erkek aşıklar olduğunu, tümünün bedenlerinde bir kadın olduğunu savunması. İlginç tersinmelerle erkeği kadına yönelten şey erkeğin gebeliği olur. *'Diotima zamansallığı, nedenselliği ve cinsiyeti kendi açıklamasında tersine çevirir*.' (47) Sonuçta Freud'a, Lacan'a taşınan düşüncenin kökü Platon'dadır. Felsefe etkinliğinde tutkunun rolü... Platon, yalnızca düşünen insanlar değil seven insanlar arasındaki ilişkiyi de açıklamaya çalıştığı için önemlidir.

Platon izlekleri *5. Bölüm*de de sürmektedir. Kaynak ***Phaedrus***, bölüm başlığı ***Konuşma ve Yazı***'dır. Aşk ve söylem (*retorik*) arasında söyleşim (Phaedrus), yazılı söz hakkında bir tartışmaya açılır ve kapanır. Platon'un yazılı söze eleştirisi bir tür felsefi düşünce düşlemi (*fantezi*) gibidir. Leonard'a göre felsefe tarihi felsefenin ve düşüncenin önkoşuludur. 21.yy.'da bir filozof Platon'a danışmadan aktöre (*etik*) üzerine yazabilir mi? Platon'un tezine karşın iyi ki Platon Sokrates'i yazma kararı vermiştir. (56-7) Soruyor: Konuşma ile yazı arasındaki çatışma, demokrasi ile azınlık yönetimi (*otokrasi*) arasındaki çatışma mıdır? (56)

Altıncı bölümle yazar *Aristoteles*'e geçer. Kullandığı metin ***Nikomakhos'a Etik*** ve bölümün başlığı ***Etik ve Karşılıklılık***. Soru belli: Dünyada nasıl davranmalıyım? Aristoteles soruya ilk dizgeli yanıt arayışı içindeki filozoftu. "*O, bireysel ahlaki aktörlerin seçimlerini ele almaya adanmış ayrı bir 'etik' alanı yarattı.*" (60) Bir kere, Platon'dan ayrı olarak, bir şeyin iyi olabilmesi için birçok başka yol vardı. Aristoteles'in entelektüel izlencesini belirleyen kavram 'ayrım'dır. *Phainomena*'yı (oluşan) önceki düşünce gölgesinden kurtarmakla başlamıştı işe. İnsanın içinde yaşadığı dünyaya güvenini yeniden kurma girişimi, diyor buna Leonard. "*Düşünceyi dünyayla yeniden buluşturduğu için teşekkür etmemiz gereken kişi Aristoteles'tir*." (63) Bir eylemin aktörel oluşu, amacıyla ve aktörel öznenin özel koşullarıyla anlaşılır. Yapıt, ilginç biçimde, aktörenin siyasal olana genişletilmesinden duyduğu ikircimle de ünlüdür. İlk dokuz bölüm eylem üzerinde ısrarla durur ama onuncu ve son kitapta geri dönüş söz konusu. Eylemin yerini düşünme (*tefekkür*) doldurur (bölümde).

Aristoteles, yedinci bölümde ***Fizik*** yapıtı üzerinden değerlendirilir ve bölüm başlığı: ***Metafizik ve Faillik.*** Aristoteles için Platon'un yaratılışçı nedenselliği, önsokratiklerin özdekçi (maddeci) nedenselliği denli tek boyutludur. "*Aristoteles, doğanın kendisini, dışsal bir akla atıfta bulunmaksızın, içsel bir değişim ilkesi olarak görür. Onun* Etik *ve* Fizik*'i de aynı teleoloji ilkesi tarafından yönetilir çünkü insanın etik ve politik eylemlerinin altında, dişlerin gelişimini belirleyen aynı doğa yasası yatar*." (73) İnsan içinde yaşadığı dünyaya 'neden' sorusunu sormaya yazgılıdır. Ve dünya karmaşık yapısı içinde soruyu yanıtlar. "*Aristoteles'in nedenselliğe ilişkin sistematik açıklamasının nihai olarak ortaya koyduğu şey, dünyanın anlaşılabilirliğidir*." (73)

Sekizinci bölüm de *Aristoteles*'in estetiğine ayrılmış, ***Poetika*** yapıtına bakılmıştır, ***Estetik ve Duygular*** başlığı altında. Yapıtın iyi sonuç vermesi için olay

örgüsünü kurmanın doğru yolu nedir? Platon'un açtığı ağır yarayı iyileştirmeye çalışan Aristoteles şiir ile felsefeyi buluşturur. Sanat gerçekliği birebir ilişki içinde yansılamaz. Çünkü 'genelliğe' eğilimlidir sanat. Platon'un ***Devlet***'ine karşı, sanatı aktöreden ve siyasetten ayırmasında, meydan okuyan bir estetizm bildirgesi görmek çekici gelir insana. Burada Kant'ı öncelemiştir Aristoteles.

Dokuzuncu bölüm bizi klasik Roma'ya, *Lucretius*'a taşır. Yapıt: ***Evrenin Yapısı***, bölümün başlığı ise, ***Atomlar ve Evrenin Doğası***. Dante'nin ***İlahi Komedyası'***nda (1472) Epikür cehennemin altıncı katındadır. *Phainomena* ile akıl alanı Lucretius tasarının (*proje*) odağında yer alır. Çarpıcı olansa aralarındaki ilişkinin belirsizliği ve çelişkileridir (*paradoks*). Onun dünyasında insan algının tutsağı olmasa da yanılsamalardan kurtulmuş sayılmaz. Evren, mikroskobik düzeyde yeniden kurulur.

Onuncu ve sonuncu bölüm ise *Cicero*'ya ayrılmış. Cicero'nun yapıtı ***Scipio'nun Rüyası***, ***Kozmos ve İmparatorluk*** başlığı altında sorgulanıyor. Tabii felsefeye siyaset ve eylemlerinin sonucu bulaşan Cicero için konu eylem ve aktöre sorunudur. Onun felsefesi pek çok başka entelektüel akımın kesişme noktasında durduğu için benzersizdir. (99) Platoncu ve Stoacı felsefi idealleri, Roma'ya özgü bir söylemsel (*retorik*) gelenekle birleştirir. MÖ 50 yıllarında Roma ve Yunan kültürel kaynaşması doruk noktadaydı. "*Roma felsefesi, bu kültürel melezliğin nihai belirtisidir. Özünde bir Yunan janrı olan felsefeyi Latince yazma girişimi, tüm edebi deneyler arasında en iddialı olanıydı*."

Miriam Leonard küçük ama yoğun çalışmasını kapatırken, bir soruna da değiniyor. Felsefe tarihi içinde Orta Çağ'ın Antik felsefeye düştüğü eleştirel yorumlar, açıklamalar (*şerh*) sonraki dönemlerin algısının biçimlenmesinde etkili olmuşlardır. Buna karşın bu türden çelişkiler felsefenin gücünü azaltmak yerine geleneklerinin kapsamlılığına ve karmaşıklığına tanıklık ettiği için yine de önemli, anlamlıdır. "*Bu bitmek bilmeyen yeniden yazma ve yeniden yorumlama süreci, antik felsefeyi, modernitenin çok yönlü yaratımlarında hayati bir güç haline getirmektedir.*" (101)

(2023)