

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ARZU VE ÖLÜM

-HEGEL-HEIDEGGER-DELEUZE-

BRENT ADKINS

Elinizdeki kitapta, Hegel, Heidegger ve Deleuze felsefesinde 'arzu' ve 'ölüm'ün tuttuğu yer, filozofların temel metinleri üzerinden ele alınmaktadır. Heidegger'in ölüm izahında deneyim, eksiklik ve melankoli bağlantısı sorgulanmakta; Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nden hareketle ele alınan ölüm izahı, yas, bilincin gelişimi ve olumsuzlama arasındaki bağlantı incelenmektedir. Deleuze'ün 'üretkenlik olarak arzu' izahı ve Freudcu 'ölüm arzusu' modelinden 'arzulanan ölüm' modeline geçiş ele alınmaktadır.

Arzu ve Ölüm başlığına rağmen bu kitap, yaşam üzerine düşünümün ürünüdür. 'Ölüm'den yaşamı ve yaşama yollarını çıkaran üç filozofun öyküsüdür. Hegel, Heidegger ve Deleuze'ün 'arzu', 'eksiklik' ve 'yas'ın patikalarında, Freud, Lacan ve Žižek'le kesiştikleri, ayrıştıkları yerleri imleyen bir felsefe tarihi okumasıdır.

Hegel içselleştirilmiş kederli bir ölüm şarkısı söylerken, Heidegger melankolik bir ölüm şarkısı söyler. Deleuze'le Guattari'ye göre ise hem psikanaliz hem de felsefenin temel başarısızlığı, her ikisinin de yaşamın şarkısı olamayışıdır.

Yaşamın kendisi olan bir dizi arzu birleşimleri ve ayrışmalarından ibarettir. Felsefenin şarkısı ise tüm o karmaşıklığı ve canavarlığıyla, yaşamın olumlanmasıdır.



ISBN: 978-605-70014-2-9



9 786057 001429

ARZU VE ÖLÜM

BRENT ADKINS

JOJO



ARZU VE ÖLÜM

HEGEL, HEIDEGGER, DELEUZE

FOL 76

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 74
ÇAĞDAŞ FELSEFE 02

ARZU VE ÖLÜM –HEGEL, HEIDEGGER, DELEUZE–
BRENT ADKINS

ÇEVİREN: A. KADIR GÜLEN

ÖZGÜN ADI: *DEATH AND DESIRE –IN HEGEL, HEIDEGGER AND DELEUZE–*
EDİSYON: EDINBURGH 2007

YAYINA HAZIRLAYAN: SENEM KURTAR
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
SON OKUMA: EBUBEKİR DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-70014-2-9

BASKI: VADİ GRAFİK - SERTİFİKA NO: 47479

I. BASKI: EKİM 2020

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

ARZU VE ÖLÜM

HEGEL, HEIDEGGER, DELEUZE

BRENT ADKINS

ÇEVİREN
A. KADİR GÜLEN



BRENT ADKINS

Ozark Christian College’de teoloji okudu (1992) ve Institute for Christian Studies’te felsefe eğitimi aldı (1994). Chicago Loyola University’de doktorasını tamamladı (2001). Hâlen Roanoke College’de felsefe bölümünde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. Eserleri yanında, Hegel, Çağdaş Fransız Felsefesi, özellikle Deleuze ve Guattari felsefesi üzerine birçok yayını bulunmaktadır.

Başlıca eserleri: *True Freedom: Spinoza’s Practical Philosophy* (2009), *Rethinking Philosophy and Theology with Deleuze: A New Cartography* (2013, Paul Hinlicky ile), *Deleuze and Guattari’s A Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide* (2015), *A Guide to Ethics and Moral Philosophy* (2017), *Deleuze and Islam* (Hazırlanıyor, Michael Muhammad Knight ile).

A. KADİR GÜLEN

Bursa’da doğdu (1986). Lise öğrenimini İstanbul’da tamamladı (2003). Selçuk Üniversitesi’nde İktisat okudu (2010). *Yurt ve Dünya, Bibliotech, Praksis, Kitaplık* gibi dergilerde yazdı. Ankara Üniversitesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalından “Heidegger’in Hegel Felsefesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi” isimli teziyle mezun oldu (2018). Çeviri çalışmalarına ve doktorasına devam ediyor. Başlıca eserleri: Thomas E. Wartenberg, *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler* (2018, Senem Kurtar ile); Erica Chenoweth ve Maria J. Stephan, *Sivil Direniş Neden İşe Yarar* (2018); Bryan Turner ve Simon Susen (ed.), *Pierre Bourdieu’nun Mirası* (2019); Frederick C. Crews, E. M. Forster’da *Hümanizmin Tehlikeleri* (2020).

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	11
GİRİŞ:	15
İSTIRAPLI BİR YARA GİBİ	
BİRİNCİ KISIM	
MELANKOLİ	
1	34
İÇSELLEŞTİRİLMİŞ ÖLÜM	
2	64
ÖLÜM TASARIMLARI	
3	87
HİÇLİĞİN VEKİLİ	
İKİNCİ KISIM	
YAS	
4	113
İÇE-ATILMIŞ ÖLÜM	
5	130
AİLEVİ DEĞERLER VE KÜLTÜR SAVAŞLARI	
6	154
İSA'YA SIKICA TUTUNMAK	

ÜÇÜNCÜ KISIM
KUTLULUK

ARZUNUN YARATTIĞI PARALojİZMLER	7	177
ARZU YATIRIMLARI	8	206
BİR ÖLÜM AKSİYOMATIĞI	9	238
SONUÇ:		273
ÖLÜME İLİŞKİN ASGARİ DÜZEYDE ÖZGÜR BİR TASAVVUR		
1. <i>Epikuros</i>		274
2. <i>Spinoza</i>		277
3. <i>Blanchot</i>		281
4. <i>Nietzsche</i>		284
DİZİN		289

TEŞEKKÜR

Bir bütün olarak bu kitap üstüne kafa yorduğumda, hâlihazırda arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma ödemem gereken o muazzam borç, sersemletici görünüyor. Bu borcu layıkıyla ödeyemesem bile, en azından teşekkür etmeyi deneyeceğim.

Öncelikle Kyle Gardner, J. K. Jones ve Mark Scott, bu kitabın artık kayda değer bir dönüm noktası olarak işaret ettiği güzergâh boyunca beni teşvik ettiler. Keza Michael Eaves, Clifton Healy, Rob Maupin, Kim Peterson, Kendra Schmidt ve Mike Winkle da, bu yolculuktaki kayda değer katalizörlerdi.

Cal Seerveld ve Jim Olthuis ilkin beni Fransız felsefesi-ni takip etmeye teşvik ettiler. İlaveten, Jeff Dudiak ile Ron Kuipers'in sohbet ve eleştiriyile birleşen dostluğu, beni yapabileceğimin en iyisini yapmaya teşvik etme babında olmazsa olmazdı. Keza her ikisi de bu kitabın ilk nüshalarını okuyan, yorumlarıyla muazzam biçimde iyileştiren ve bu sürecin başından sonuna kadar beni teşvik etmeye devam eden Andrew Cutrofello ve Adriaan Peperzak'ın derin etkisi olmadan gerçekleştirdiğim şekilde akıl yürütmemin mümkün olamayacağını söylemem yerinde olur. Ardis Collins Hegel'in *Fenomenoloji*'si hakkında çok şey öğretti ve Tom Sheehan'ın benim Heidegger yorumum üzerindeki etkisi metnin her yerinde aşikârdır.

Her ikisi de metnin ilk nüshalarını okuyup özenli yorumlarda bulundular. Heidegger'e dair Brian Bowles ile konuşmalarımızdan, Kant ve Alman Idealizmine dair Aaron Bunch ile diyaloglarımızdan ve Fransız felsefesine dair Laura Hengehold ile sohbetlerimizden çokça istifade ettim. La-

ura üçüncü bölümün birçok taslağını okudu ve övgüleriyle eleştirilerinde cömertti hep.

Roanoke Koleji'ndeki Felsefe ve Din Bölümü, fevkalade cesaret verici bir muhit olmuştur. Bölümün her bir mensubu, Caner Dagli, Paul Hinlicky, Jennifer Maclean, Gerry McDermott, Monica Vilhauer, Ned Wisnefske ve Hans Zorn, kavramsal meselelerden taslak yazının mekaniğine kadar verdikleri tavsiyelerle yardımcı oldu bana. Aynı zamanda bu kitabı etkileyen iştirakçilerden çokça istifade ettim. 'Çağdaş Fransız Felsefesi' başlıklı 2003 ve 2005 dersinin üyelerine, özellikle de Matthew Clark, Houston Johnson, Maria Kulp, Jess McCluney ve Kyle Thomsen'e teşekkür etmek istiyorum. Keza 'Kant', 'Hegel' ve 'Nietzsche' seminerlerinin katılımcılarına da teşekkür etmek istiyorum. Benimle birlikte, kitabın hammaddesiyle ilgilenmekte gösterdikleri isteklilik nedeniyle bu kitap çok daha zengindir.

2003 yılının Mart ayında, üçüncü bölümü ve sonucu Foucaultcu bir Muhite açıklayan bazı fikirler sundum ve çok sayıda faydalı yorum aldım. Ekim 2003'te aynısını SPEP'te yaptım. Özellikle Dan Smith'e makalem hakkındaki yorumlarından dolayı teşekkür etmek istiyorum. Sekizinci bölümün bazı kısımları Mayıs 2006'da Uluslararası Sosyal Teori Konsorsiyumu'na ve dokuzuncu bölümün bazı kısımları da Ekim 2006'da SPEP'te sunulmuştur. Philosophy Today dergisinin editörü David Pellaner'a, bahsettiğim SPEP makalesinin, burada 'A Rumour of Zombies: Deleuze and Guattari in Death', bazı bölümlerini eklememe izin verdiği teşekkür ederim. İkinci bölümün parçaları, Nisan 2007'de Pasifik APA'daki Alman İdealizmi Derneği'ne sunuldu. Tüm bu sunumlar Roanoke College tarafından desteklendi ve ben aldığım yorumlar için minnettarım.

Anti-Oedipus'un bölümleri, Continuum International Publishing Group'un izni ile bu kitapta yer almaktadır. James Dale, Carol Macdonald, Máiréad McElligott, Ann Vinnicombe, Esmé Watson ve Ruth Willats, Edinburgh Uni-

versity Yayınevi'nde editoryal desteklerini sundular. Aynı zamanda Edinburgh Üniversitesi Yayınevi'nden iki isimsiz okuyucuya zekice yorumları için teşekkür etmek istiyorum. Keza John Protevi de el yazmasının tamamını okudu ve fazlasıyla ihtiyaç duyduğum cesareti verdi bana.

Bu kitap, el yazmasını okuyan ve yorum yapan karım Angie ve çocuklarımız Aubrey ve Bauer'a ithaf edilmiştir. Sevgileri ve destekleri olmadan bu kitap anlaşılamazdı. Son olarak, ebeveynlerim Jim ve Jenny Adkins ile Angie'nin anne ve babası Glaudia ve Ted Jacobson'a sevgi ve teşvikleri adına teşekkür ediyorum.

BRENT ADKINS

GİRİŞ: İSTIRAPLI BİR YARA GİBİ

Yaram benden önce vardı;
Ben onu cisimleştirmek için doğdum.¹

Joë Bousquet

Freud'un o çığır açıcı denemesi "Yas ve Melankoli"de cembelleştiği şey, kayıp meselesidir. Sevilen bir nesne yitirildiğinde, olup biten nedir? Sevilen nesnenin kaybı açıkçası travmatiktir, fakat bu travmanın kökeni nedir ve kendisini nasıl dışa vurur? Freud için, travmayı yaratan, sevilen bir nesnenin yitirilmesidir; ego, sevdiği şeye bağlıdır. Bu bağılıklara 'duygusal yatırım' [*cathexes*] adı verilir. Gelgelelim, bu bağılıkların kopmasıyla birlikte gelen duygusal bir karşı-yatırım [*anti-cathexis*] ve bağılıkların geri çekilmesi süreci, bir hayli sancılıdır. Sevilen bir nesnenin kaybıyla oluşan travmanın kaynağı budur.

Bu travma, Freud'a göre, 'yas' ya da 'melankoli' olmak üzere, iki şekilde gösterebilir kendini. Yas, ıstırapla başa çıkmanın sağlıklı ve münasip bir yoludur. "Son derece ıstıraplı bir keder, dış dünyaya dönük ilginin kesintiye uğraması, sevme kabiliyetinin yitilmesi ve tüm etkinliklere ket vurulması," yasin ayırt edici nitelikleridir.² Ego, kederin yarattığı keyifsizlikten kurtulmak için, kendini doğal ola-

¹ Joë Bousquet, *Les Capitales* (Paris: Le Cercle, 1955), 103. Alıntılındığı metin: Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 159.

² Sigmund Freud, 'Mourning and Melancholia', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XIV, trans. James Strachey (London: Hogarth Press, 1962): 244. Bundan sonra kısaca SE, cilt ve sayfa olarak belirtilecektir. [Türkçesi: 'Yas ve Melankoli', *Metapsikoloji*, çev. Emre Kapkın & Ayşen Tekşen, Payel Yayınları, s. 244. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

rak yeni bir sevgi nesnesine bağlayıp yasın ıstırabından feragat edecekmiş gibi görünür. Ne var ki, Freud'un ruhsal topolojisi bunun önüne geçer. "İnsanların, hâlihazırda ikame bir sevgi nesnesi kendilerini çağırdığında bile, libidinal bir konumu asla memnuniyetle terk etmedikleri genel bir gözlem konusudur."³ Freud şunu öne sürer: bir kayıp durumunda, gerçekliği değerlendirme yetisi, sevilen nesnenin bundan böyle mevcut olmadığını gösterir ve tüm libidinal yatırımın ondan geri çekilmesini talep eder. Bu geri çekilme işlemi öyle hemen gerçekleşmez. Kayıp ve kayıp nesneden her türlü bağın geri çekilmesi arasında geçen o zaman zarfı, yas çalışmasının gerçekleştirildiği evredir. Daha kesin olarak söylenirse, yas çalışması, libidinal yatırımların şu sevilen kayıp nesneden geri çekildiği ıstıraplı bir görevdir.

Melankolide, yasta olduğu gibi, dünyadan benzer bir geri çekilme ve keder hâli görülür, fakat aynı zamanda "kendini önemseme duygularının anlatımını kendini suçlama ve kendini yerme duygularında bulduğu ölçüde azalması ve sanrısız bir cezalandırılma beklentisiyle sonuçlanmasıdır."⁴ Benzer bir tetikleyici neden, birisi sağlıklı, diğeryse patolojik olan iki farklı sonuca nasıl yol açabilir? Melankolinin patolojik sonucu kendini neden yas ile benzer bir geri çekilmede gösterir ve aynı zamanda kendini önemseme duygusunda bir azalma yaratır? Freud'un yanıtı şudur: Gerek yas gerek melankoli vakalarında tetikleyici neden kayıp olsa da, melankolide neyin kaybedildiği bilinmeden kalır. Melankolik, yas tutanla benzer semptomlar gösteriyor, fakat kaybın ne olduğunu bilmiyordur. Dolayısıyla melankolik ket vurmalar, onun için bir bilmeceye dönüşür. Bu karakteristik ket vurmalara ek olarak, melankolik kişi, kendine dönük suçlamalarını harıl harıl söze döker. Bu suçlamaların gerçekte makul olduğunu düşünen birinde bulunması ümit

³ SE XIV: 244. [Türkçesi: Freud, age., s. 244. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

⁴ SE XIV: 244. [Türkçesi: Freud, age., s. 244. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

edilen utançtan ziyade, Freud ‘doyumunu kendini sergilemede bulan ısrarcı bir konuşkanlık tavrına’⁵ işaret eder.

Freud’un incelemesi şunu ileri sürer: gerçekte kendini suçlamadaki artış babında melankolik özelinde vuku bulan şey, bu suçlamaların fiilen sevilen kayıp nesneye yönlendirilmesidir. Freud için, melankoliğin o ‘ısrarcı konuşkanlığı’ meselesini çözüme bağlayan budur. Melankolik kendi kusurlarından utanmaz, zira bu suçlamaların farkında olmadan başka birine yöneltildiğini biliyordur. Gelgelelim, meselenin bu şekilde çözüme bağlanması, ruhsal topoloji açısından daha karmaşık bir problem yaratır. Çünkü melankolinin sergilediği karakteristikleri göstermek için Freud, melankolide ego ile kayıp nesnenin özdeşliğinin söz konusu olması gerektiği sonucuna varır. Şöyle yazar:

Bu sürecin yeniden yapılandırılması zor değildir. Vaktiyle bir nesne seçimi, libidonun belli bir insana bağlanması söz konusuydu: sonrasında, bu sevilen insandan gelen gerçek bir küçümseme ya da düş kırıklığı nedeniyle, bu nesne ilişkisi bozuldu. Sonuç, libidonun bu nesneden olağan biçimde geri çekilip yeni bir nesneye kayması değil, aksine varlığa gelmesi için birtakım koşulların mecburi gözüktüğü, farklı bir şeydi. Nesne-yükünün önemli sayılamayacak bir direnç gücüne sahip olduğu ve nihayete erdiği anlaşıldı. Ancak serbest kalan libido başka bir nesneye aktarılmamış, egoya geri çekilmişti. Bununla birlikte, geri çekildiği yerde belirsiz bir biçimde işe koşulmamış, daha çok egonun terk edilmiş nesneyle *özdeşleşmesini* kurmaya hizmet etmişti. Öyleyse egonun üstüne nesnenin gölgesi düşmüştü; özel bir ajan bundan böyle egoyu sanki ego bir nesne, terk edilmiş bir nesneymiş gibi yargılayabilecekti. Nesne-kayıbı, böylece, ego-kaybına ve ego ile sevilen kişi arasındaki çatışma ise egonun eleştirel etkinliği ile özdeşleşmenin dönüştürdüğü hâliyle özne arasındaki ayrışmaya dönüştürülmüştü.⁶

⁵ SE XIV: 247. [Türkçesi: Freud, age., s. 247. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

⁶ SE XIV: 249, Vurgu Freud’a ait. [Türkçesi: Freud, age., s. 249. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

Öyleyse, Freud için, yas ile melankoli arasındaki kayda değer fark, kaybın ardından nesnenin işgal ettiği statüde bulunur. Yas durumunda, kayıp nesnenin yası tutulur ve en nihayetinde bu nesne başka bir nesne ile ikame edilir. Yas çalışması, libidinal yatırımların, ta ki bir başka nesneye yüklenmek adına bağımsızlık kazanana kadar, nesneden koparıldığı ıstıraplı bir süreçtir. Özne bu süre zarfında geri çekilmiş ve ketlenmiş gibi görünür. Gelgelelim melankolide, kayıp nesne, yenisiyle değiştirilmez; ego ile özdeşleştirilir. Yas çalışması tamamlanamaz, zira normalde başka yatırımlar için özgür bırakılacak yatırımlar iç dünyaya döndürülür ve bizzat egoya bağlanır. Bir açıdan ego bir şeyi kaybettiğinin farkındadır, ama bu bilgi bilinçli bir hâle gelemmez, zira benzer duygusal yatırımlar yürürlükte hâlâ.

Nicolas Abraham ve Maria Torok, Freud'un denemesi hakkındaki o aydınlatıcı eleştirilerinde, yas ve melankoli ile ilgili birtakım işe yarar terminolojik ayrımlar öne sürerler. "Yas ve Melankoli: İçe-Yansıtma/Birleşme *Karşıtlığı*"⁷ adlı denemelerinde, nesnenin kaybedildiği ve kayıp olarak bilindiği yas durumunda, nesnenin 'içe yansıtıldığını' kaydederek, Freud'un kayıp nesne analizine eklemeye bulunurlar. Kayıp nesnenin ego ile özdeşleştirildiği melankoli durumunda ise bu defa kayıp nesne 'içselleştirilmiş'tir. İlk başta, iki sözcük de aynı şeyi ileri sürüyor gibi görünür; yani dışsal bir şey içselleştirilir. Elbette her iki durumda da içselleştirme vuku bulur, ama içe yansıtma hâlinde kayıpla uyumlu bir topografik yeniden yapılanma gerçekleşir. Nasıl ki Freud gerçekliği değerlendirme yetisi temelinde ortaya çıkan sevilen nesnenin artık var olmadığı gerçeğini ortaya koyduğunu belirtiyorsa, aynı şekilde Abraham ile Torok'un içe yansıtma durumuna dair spekülasyonlarında olan biten şey, libidinal yatırımların statükosu ya da ekonomisinin egonun yoğun

⁷ Nicolas Abraham and Maria Torok, 'Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation', *The Shell and the Kernel*, vol. 1, trans. Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994): 125-38. Hereafter, AT.

yatırımda bulunduğu bir nesnenin kaybı ile sarsıldığıdır. Bu durum egoyu kendi ekonomisini yeniden örgütlemeye zorlar. Bu yeniden örgütlenme süreci, duygusal yatırımlar geri çekilip nihayetinde bir başka nesneye aktarıldığından, ıstırap vericidir. Dolayısıyla içe yansıtılmış kayıp, psişik topolojinin bir parçası hâline gelir, ama bu suretle bir kayıp hâline de gelir; yani kayıp bilinçlidir. ‘İçe yansıtma’ [*introjection*] sözcüğünü türeten Sandor Ferenczi, onu egonun genişlemesine işaret etmek için kullanır. Ego kaybı onayladıkça genişler. Egonun libidinal yatırımları kayıpla başa çıkacak biçimde yeniden örgütlendiği için, topolojisi daha karmaşık bir hâl alır. Demek ki içe yansıtma, dönüştürücüdür.⁸

Buna karşın, birleşme [*incorporation*] içe yansıtmanın bir inkârıdır. Libidinal yatırımların geri çekildiği o zorlu süreç, kayıp nesnenin ego sayesinde hayata tutunduğu bir fantezi lehine kösteklenir. Birleşme, Abraham ile Torok için, iki farklı amaca hizmet eden psişe bünyesindeki bir mezarın inşasını gerekli kılar. İlk amaç, kayıp nesneyi canlı tutar. Abraham ile Torok, hastanın baskın semptomunun kleptomani olduğu bir vakayı rivayet ederler. Bir çocuk sekiz yaşındayken ablasını kaybetmişti. Analiz bünyesinde açıklığa kavuşan nedenlere bakılırsa, ablası erkek kardeşini ‘baştan çıkarmış’tı; bu yüzden kayıp itiraf edilemiyordu. Yas tutulamamıştı. Sonuç olarak çocuk, kız kardeşini yaşatmış ve onun adına hırsızlık yapmıştı. Çalınan parçaların, mesela bir sütyenin, görünürdeki rastlantısallığı, maksatlı bir hâl alır. Hâlâ yaşıyormuş gibi, o sıralar sütyene ihtiyacı olan kız kardeşi için hırsızlık yapıyordur. İkinci amaç ise şudur: mezarın işi, statükoyu muhafaza etmektir. Şayet kız kardeş gerçekten de ölmemişse, libidinal yatırımları yeniden örgütlemeye gerek yoktur. Yaşayan kız kardeş fantezisi, yas tutma pahasına sürdürülür.

Abraham ile Torok’un melankoli vakaları sırasında inşa edildiğini dile getirdikleri şu ‘intrapsişik mezar’ın, dikkat çek-

⁸ AT, 127.

meye değer birtakım nitelikleri vardır. İlk olarak, bu mezar, yastan sakınmanın bir aracı veya duygusal karşı-yatırıma katlanmadan kaybı alt etmenin bir yoludur. İlkinin bir sonucu olarak mezarın ikinci niteliği, kuşatıcı topolojinin örselenmeden bırakıldığı fantezi mekânını temsil eder. Üçüncü ve analiz bakımından can alıcı olan nitelikse şöyledir:

Mezara yapışıp kalındığı sürece melankoli diye bir şeyin söz konusu olmadığına işaret edilmelidir. Melankoli, genellikle bir ikincil aşk nesnesinin kaybının sonucu olarak duvarlar sarsıldığında patlak verir, ki kişi bu duvarları kendine pâyanda kılmıştır. Mezarlığın un ufak olduğunu anlama tehlikesiyle karşı karşıya gelen bütün bir ego, gizli aşk nesnesini kendi kılığında göstererek bu mezarla bütünleşir. İçsel desteğinin –varlığının çekirdeği– pek yakında kaybedilmesiyle tehdit edilen ego, nesnenin partnerinden yoksun olduğunu tasavvur ederek içselleştirilmiş nesneyle kaynaşacaktır. Sonuç olarak, ego bitmez tükenmez bir yas sürecini alenen sergilemeye başlar.⁹

Öyleyse melankolik kişi, fazladan bir travma mezarın etrafında inşa edilmiş o fanteziyi tehdit edene kadar, melankolik olduğunu bilmez. Bu tehdit vuku bulduğunda ise, ego yası nihaysiz, patolojik ve böylelikle melankolik kılan kayıp nesne ile özdeşleşir. Aynı zamanda melankolik kişinin öz-saygısını neden bu denli yitirdiğini de açıklar bu. Ego, her şeyden önce, kendisine halel geldiği için, bizzat kayıp nesne olarak kendini kınamaktadır. Ego kendine ne kadar eziyet ederse, kayıp nesne kabahatlerinden o denli feragat eder.

Freud'u izleyen Abraham ile Torok, egonun kendisiyle sürdürdüğü bu savaşıma 'ıstıraplı bir yara' adını veriyor. Bu yaranın iyileştirilmesi fevkalade zordur elbette, zira mevcudiyeti ego tarafından doğrulanmamış olarak kalır. Üstelik

⁹ AT, 136.

Abraham ve Torok'un yorumuna göre, mezarı gizli tutan şey yara olarak yaradır tam da. Psikik topoloji yarayı başından savar, değişmeden bırakır ve gizini korumak için yaranın etrafında bir mezar kurar.

Bu tür bir psikanalitik soruşturmaya duyulan ilgiye ek olarak, öyle görünüyor ki Freud, Abraham ve Torok, genel olarak kayıp hakkında tefekkür etmek adına güçlü bir araç da sunuyorlar. Kayıp, yas denen adaptasyon sürecinin ardından, içe yansıtılabilir ya da kabul edilebilir. Yahut kayıp, Abraham ile Torok'un dile getireceği gibi içselleştirilebilir, 'komple yutulabilir' ya da sindirilmemiş olabilir. İçselleştirme durumunda, kayıp kabullenilmez ve yas çalışması kösteklenir. Melankoliye sebebiyet veren budur.

Benim yas ve melankoliye duyduğum ilgi, psikanalitik olmaktan ziyade ontolojiktir. Bilhassa, yas ile melankoli arasındaki ayrımın ölüme ilişkin tefekkür biçimleriyle uyum sağlayabileceği yordamla ilgileniyorum ben. Yakın zamanlı felsefe tarihi bir şekilde ölümü ele almaya teşebbüs eden ontolojilerle dolup taşsa da, odak noktamda Hegel ile Heidegger'in düşünceleri olacak. İkisinden başka çok sayıda düşünür tercih edilebilir olsa da, bu seçimin tümüyle keyfi olduğuna inanmıyorum. Jacques Derrida'nın ömrü billah işaret etmekten usanmadığı gibi, her iki düşünüre borcumuzu ödemek adına sürekli kafa patlatıyoruz. Dahası, sanki Hegel ile Heidegger, yas ve melankoliye dayanarak ölüm hakkında tefekkür etmek babında sınır durumları temsil ediyor gibi görünüyorlar. Aşağıda ileri süreceğim gibi, Heidegger'in ölüme doğru varlık olarak insani varoluş izahı ve hiçliğe ilişkin irdelemesi, melankoliyle derin bir yakınlık sergiler. Diğer yandan, Hegel düşüncesinin özellikle de *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki devinimi, yas ile kurulan yakın bir bağlantıyı akla getirir.¹⁰

¹⁰ Heidegger ile melankoli arasındaki bağlantıdan farklı olarak, Hegel ile yas arasındaki bağlantı iyiden iyiye belgelenmiştir. Örneğin Catharine Malabou'nun 'History and The Process of Mourning in Hegel and Freud', *Radical Philosophy*

Bununla birlikte, bahsi geçen psikanalitik kategorilerin ontolojik kategorilere tahvil edilmesi babında bir problem gündeme gelir, en azından Hegel ile Heidegger açısından. Slavoj Žižek'in haklı biçimde işaret ettiği gibi, yas ya da melankoliye neden olan kayıp nesne ile hem Hegel'in hem de Heidegger'in düşüncesini harekete geçiren o kurucu eksik arasında derin bir farklılık mevzu bahistir.¹¹ Kolayca üstesinden gelinemez bu farklılığın. Mesela, en sevdiğim kitabımı kaybetmem, acı verici bir deneyim olacaktır. Bu acı, bir nesneye libidinal bir yatırım yapmanın sonucudur. Bu libidinal yatırım, psişik topolojimi yeniden haritalandırır. Nesne kaybolduğu zaman, libidinal yatırımlarım geri çekilmeli ve psişik topografim yeniden düzenlenmelidir. Bu süreç, hâlihazırda daima eksik olan bir varlık tarzının kurucu olmasıyla aynı şey değildir. Ömrü billah sahip olmadığım bir şeyin yasını nasıl tutabilirim ya da melankolisini yaşayabilirim? Yas ve melankoli, ortaya çıkan, sevilen ve sonrasında kaybolup giden bir nesneyi varsayar. Ne Hegel ne de Heidegger bu türden bir nesne ilişkisi öne sürer. Bilakis, ikisi de, sürekli olarak aşmayı denediğimiz bir eksiklik olarak kurulduğumuzu ileri sürer. Hegel bu eksikliği olumsuzlama, Heidegger ise hiçlik olarak adlandırır.

Žižek'in burada işaret ettiği noktanın kesinlikle doğru olduğunu düşünüyorum. Açıkçası psikanalitik kavramlar olan 'kayıp' ve 'eksiklik' dönüştürülebilir değildir. Gelgelelim, öyle görünüyor ki Hegel ile Heidegger'in bu kurucu

106 (2001): 15-20; ve Andrew Cutrofello'nun 'The Blessed Gods Mourn: What is Living-Dead in the Legacy of Hegel', *The Owl of Minerva* 28 (1996): 25-38. Her iki yazar da psikanalitik yas kategorisinin Hegel'i anlamının anahtarı olduğunu ileri sürüyor. Derrida'nın 'The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology' ve *Glas* gibi erken dönem çalışmalarından *Aporias ve Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International* gibi geç dönem çalışmalarına kadar, yapıtının büyük bir kısmının Hegel ile yas arasındaki bağlantıyla ilgilendiği öne sürülebilir.

¹¹ Slavoj Žižek, *Did Somebody say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion* (New York: Verso, 2001), 142-52.

eksikliği ele alış biçimleri uyarınca birbirlerinden ne denli farklılaştıkları sorulabilir. Heidegger, bu eksiklik babında melankolik midir? Bu eksiği kapattığı söylenebilir mi? Aynı şekilde, olumsuzluk babında yas mı tutuyordu? Bu eksiği içe yansıttığı farz edilebilir mi? Zizek'in görüşünü onaylasam bile, ben hâlâ tüm bu soruların olumlu olarak cevaplanabileceğini düşünüyorum.

Zizek'in dile getirdiği kayıp ile eksiklik arasındaki ayırma ilaveten, burada kullanılan yas ile melankoli arasındaki ayırımın geleneksel psikanalitik dil dizgesinin dışında kalmasının bir başka yolu daha mevcut. Açıktır ki Heidegger'in ölüme doğru varlık izahındaki kayıp nesne, ancak proleptik¹² bakımdan kaybedilmiştir. Örneğin, Heidegger'in açıklamasında Dasein, kendi ölümünün arzusudur¹³ ve bu, varoluşunun bütünselliğine dair tasarımın içerildiği yerdir. Bununla birlikte, Heidegger, Dasein'in kendi ölümünü de-

¹² Burada yazarın İngilizce 'proleptic' sözcüğüyle imlediği aslen Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın İngilizcesinde 'anticipation of death' yani Dasein olarak insan varoluşunun kendi ölümünü öngörmesi olarak nitelediği otantiklik olanağıdır. Ölümün varlık durumunu Dasein'in varlığında bir fenomen olarak açığa çıkaran bu öngörü, Heidegger'in "Yalnızca Dasein ölebilir, tüm diğer şeyler canlılığını kaybeder" ifadesiyle belirgin kıldığı ayırt edici faktördür. Böylelikle ölümün öngörülmesi, Dasein ve onun kendi ölümü arasındaki otantik ilişkiye işaret etmektedir (Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, New York, 2002, s.306). Yazarın ölümü öngörme yerine proleptic sözcüğünü kullanması ve sözcüğün literal anlamının (ilerisini düşünmek) söz konusu özgün anlamı tam olarak karşılayamaması nedeniyle çeviride bu sözcüğün *proleptik* şeklinde kullanılması uygun görülmüştür (Yay. Haz.).

¹³ Yazar, Hegel ve Heidegger'in ölüme dair fikirlerini arzu kavramı bağlamında yorumlama çabasında olduğundan, ilgili filozoflar bizzat arzu sözcüğünü kullansa da kullanmasa da, onların görüşlerini yanıltıcı okuma taraftarıdır. Heidegger arzu sözcüğünü hiç kullanmamış olduğundan, yazarın İngilizce 'looks ahead to its own death' ile kastettiği ve hatta metnin ilerleyen kısımlarında 'look ahead to' ibaresini kullandığı yerlerde arzu, arzulama sözcüklerini imlediği görülmüştür. Nitekim literal anlamında 'look ahead to something', 'sabırsızlıkla beklemek', 'iple çekmek' demektir. Ancak Heidegger'in ölüm konusunda böyle bir şey söylemesi mümkün değildir. Bu nedenle ilgili sözcüğün metnin tamamında Heidegger'de arzuya işaret etmesi nedeniyle arzu, arzulamak ifadeleriyle çevrilmesi uygun görülmüştür (Yay. Haz.).

neyimleyemeyeceği konusunda açıktır. Heidegger'in izahı belirli bir yere kadar melankoliden uzak olsa da, Dasein'in kendi kaybını öngördüğü ölçüde melankoliktir.

Agamben'i takip eden Zizek, bu melankoli kavrayışını destekler. Melankolinin her daim proleptik olduğunu öne sürer Zizek. İnsan öngördüğü kaybın yasını tutar. Bu melankoli yorumu, Zizek'i en başta kaybın vuku bulduğunu ileri süren ve hem yası hem de melankoliyi bireyin psişesinde iş başında olan etmenlere bağlı olarak takip eden Freud, Abraham ve Torok'tan ayırır. Zizek ile geleneksel psikanaliz arasındaki bu gerilimi çözüme kavuşturmak istemiyorum ben. Söylem düzeyinde psikanalizden ontolojiye ve dahası benden başka bir şey olan kayıp nesneden benim için kurucu olan o eksiğe kaymanın koşullarını tartışmaya çalışıyorum. Bu kaymanın gerçeklemesi için, her iki yorumun da geçerli olması gerekecek.¹⁴

Benim kaygım, Hegel ile Heidegger'in ölüm izahlarının Freud'un 'Yas ve Melankoli'si ile yan yana bereketli biçimde okunabileceğini ortaya sermek değil basitçe. Ne de şayet melankoli patolojik ve yas sağlıklı gibi duruyorsa, şu durumda *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapıldığında] Heidegger'in ölüm analizi patolojikken, Hegel'ininkinin sağlıklı olduğunu ileri sürmek arzusundayım. Bilakis, Hegel ile Heidegger'in ölüm izahları arasındaki benzerlikleri ve psikanalizle yakınlıklarını gösterdikten sonra, bu yakınlığın ne denli mümkün olabileceğini sormak istiyorum. Yas ve melankoli arasındaki salınma yakalanmayıp ölüme dair bir tefekkür biçimi sunan ve bu üçünün karşılıklı bağıntısını açıklayan bir şey var mıdır?

Aporias'da Derrida, Batı'daki ölüm deneyiminin temelinde aporetik olduğunu öne sürer. Heidegger usulü ontolojik analiz, 'kendi ölümüm' meselesini dört bir yandan kuşatmış gibi görünüyor. Bu analiz, ölümü ontik bir gelişme düzeyine tabi kıldığı için, antropolojik bir ölüm izahını pek de dış-

¹⁴ Zizek, 146.

lamaz. Heidegger için ölüm antropolojisi, daima *Varlık ve Zaman*'da sunulan temel ontolojik analiz biçimini varsayar. Antropolojik bir ölüm izahını imtiyazlı kılmak, ontik olanı ontolojikle karıştırma hatasına düşmek olacaktır. Diğer yandan, Philippe Ariès'nin *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: Du Moyen-Age à nos jours*'da [*Batı'da Ölümün Tarihi Üstüne Denemeler: Orta Çağ'dan Günümüze*] niyetlendiği antropolojik analiz biçimi, Heidegger'in ölüm analizinin ancak yakın tarihli kültürel dönüşümler temelinde mümkün olduğunu ileri sürecektir. Ölümlülük karşısında, bütün kültürel taahhütlerin önceden varsaydığı temel otantik ilişki diye bir şey yoktur. Bilakis, farklı kültürel angajmanlar ölümün anlamını değiştirir. Derrida şöyle yazar:

Bir yandan, ne kadar zengin veya değişik olursa olsun, Hristiyan Batı'daki örneğin Ariès'inkine benzer bir ölüm tarihi, varsayımlarında *Varlık ve Zaman*'daki varoluşsal ölüm analizinin ne ölçüde keskin ve evrensel bir sınırlamaya dayandığını önemsiz bir olay gibi gösteren küçük bir monograf olarak okunabilir. Ekzistansiyel analiz, biyolog, psikolog ve ölüm ilahiyatçısından bahsetmemek için, tarihinin yapıtını aşar ve peşinen kendi kapsamına dâhil eder. Aynı zamanda onların yapıtını da koşullandırır; hep orada oldukları varsayılır.

Gelgelelim, *beri yandan*, zıt ama aynı meşrulukla, *Varlık ve Zaman*, Hristiyan Avrupa'daki ölüm belleğinin biriktiği o devasa arşivdeki pek çok yapıtının arasında kısa ve yakın tarihli bir belge olarak okunabilir. Ölümle ilişkin bu iki söylemin her biri diğerinden çok daha kapsamlıdır, içermeye yahut dışlama eğiliminde oldukları şeyden daha büyük ve daha küçüktürler, hem daha kökensel hem de kökensel değildirler, hem daha kadim, daha genç ve daha eskidirler hem de öyle değildirler.¹⁵

¹⁵ Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford, CA: Stanford

Heidegger'in perspektifinden bakılınca, Ariès'in antropolojik analizi, kendi temel ontolojisine eklenmiş bir dipnot olabilir yalnızca. Benzer şekilde, Ariès'in perspektifinden bakıldığında, Heidegger'in ontolojisi ölüme dönük kültürel tutumlardaki kaymanın bir başka örneğidir. Derrida'nın alakadar olduğu şey, herhangi bir ölüm izahının bu iki belirleyici olasılık arasında salınıp durma biçimidir. Derrida'ya göre, ontik olanın durmadan ontolojik olanı kirletmesi, Heidegger'in ölüm analizine musallat olmuştur. Bu durum kendini en açık biçimde, Heidegger'in 'kritik biçimde ihtiyaç duyduğu' fakat öne sürmediği *Eigentlichkeit* [otantiklik] ile *Uneigentlichkeit* [gayri-otantiklik] arasındaki ayrımda gösterir. Aynı şekilde, Ariès'inki gibi bir ölüm tarihi, mümkün olan *her şekilde* ölüme *tepki veren* insani mevcudiyetin yapılarına dair probleminden her daim kaçınıyor gibi görünür.¹⁶

Derrida, Heidegger'den ya da Ariès'ten yana çıkarak çözmez bu aporiayı. Aksine onun irdelemesi, pek çok bakımdan Kantçı olarak yorumlanabilir. İlk olarak, Derrida'nın metnin yapısı, bir antinomi gibi anlaşılabilir. Argümanın her bir ucu, ölümün neden evrensel olarak ya da ortaya çıktığı kültür tarafından belirlendiği hâliyle düşünülmesi gerektiği hususunda akla yatkın bir izah sunabilir. Derrida'nın *Aporias*'daki analizinin Kantçı olmasının ikinci nedeni, transandantal bir analiz olmasıdır. Derrida ölüm hakkında tefekkür etmenin birbirini karşılıklı olarak sarıp sarmalayan ve birbirine musallat olan iki yolu olduğunu ortaya koymaz basitçe. Bu ilk adımdan hareketle Derrida şu transandantal soruyu sormak ister: Ölüm hakkında tefekkür etme olasılığının koşulları nelerdir ki böyle bir aporia ortaya çıkabilsin?

Derrida'nın bu Kantçı düşünce hattına eklediği kıvrım şudur: düşüncenin olanaklılık koşulları aynı zamanda olanaksızlık koşullarıdır da. Demek ki temel ontolojinin bakış

University Press, 1993), 80-1.

¹⁶ Derrida, *Aporias*, 72 ve devamı.

açısından hareketle ölüm hakkında düşünme olasılığının koşulları dışlamaya çalışıp muvaffak olamadığı ölüme ilişkin o antropolojik tefekkürün kaçınılmazlığını bünyesinde taşır. Ölüm hakkında antropolojik bir bakış açısından düşünme babında bunun tam tersi de doğrudur şüphesiz.

Derrida'nın tasarladığı (yarı)-aşkınsal yapı, bu aporiayı ve her iki ucunun diğerini dışlama ve içirme biçimini açıklayabilir. Bu (yarı)-aşkınsal yapıya 'Marrano' olarak gönderme yapar Derrida. Şöyle yazar:

Tam da yaşadığı meskende, yerleşik olanların ya da oranın sakinlerinin yahut herkesten önce gelenlerin ya da sonradan göçenlerin (*arrivant*) yurdunda, tam da hayır demeden ama kendisini de ait görmeden ikamet ettiği o meskende, seçmediği bir sırra sadık kalmayı sürdüren herkese mezacen Marrano diyelim. Herhangi bir tarihsel tanığın radikal namevcudiyetinin Marrano'yu alıkoyduğu o tartışmasız gecede, tabiatı gereği kayıt defteri tutan o egemen kültürde, bu sır, Marrano onu saklamadan önce bile Marrano'yu alıkoyar. Böyle bir sırrın geçmişten, o çağdan ya da yaşlılıktan yakayı sıyırdığını düşünmek mümkün değil mi?¹⁷

'Marrano' terimi aslında Ortaçağda İspanya'da yaşayan Yahudilere takılan bir lakaptı. Marrano, kelimenin tam anlamıyla 'domuz' demektir. Engizisyonun işkencesi altındaki pek çok Yahudi, ölüm ya da sürgünle yüz yüze gelmek yerine, Hristiyanlığı kabul etmişti. Hakiki dönüşümün bir işareti olarak birçok kişi domuz eti yemeye zorlanmıştı. Ama daha travmatik olan şey, tüm Yahudilerin tanıdıklarından zorla koparılmasıydı. Katolik yetkililer, Yahudi cemaati ile kurulacak irtibatın 'dinden sapmaya' yol açacağı konusunda bilhassa endileşiydi. Hristiyanlığa yeni yeni geçmiş bu Yahudilerin Yahudi cemaati ile ilişki kurmasına izin veril-

¹⁷ Derrida, *Aporias*, 81.

mese bile, pek çok Yahudi, ardındaki itici güç kaybolana dek geleneklerini gizli kapaklı biçimde muhafaza etmişti.

Derrida için bunlar, hatırlanması güç bir sırrın kökenleridir; egemen kültürün şekillendirdiği, ama aynı zamanda o kültürün dışına yerleştirilen bir sır. Bellekte yer edinmemiş bir sırrın tarihi olamaz. Bellekte yer edinmemiş bir sır, sır sahibinin o sırrı saklamasından ziyade, sır sahibini saklar. Marrano, bu sırrı hem mümkün hem de namümkün kılan egemen kültür ile egemen kültürü sınırlandıran ve onun dışında yer alan sır arasındaki belirleyici salınımdır. Hem bahsi geçen sır hem de egemen kültür birbirlerinden daha büyük ve daha küçüktür. Hepimiz ölümümüzün sırrını saklayan Marrano'larız. Bu sır, egemen kültür tarafından kirletilir, ama onu sınırlandırır da.

Derrida'nın kendi sunduğu aporiaya verdiği yanıt, en açık biçimde Kantçı terimlerle koyulabilir belki de. Derrida'nın ölüm izahının, Kant'ın antinomileri üzerinden açıklanabileceğini görmüştük önceden. Bununla birlikte, Kant'a göre, matematiksel ve dinamik olmak üzere, her biri farklı türden bir çözüm talep eden iki çeşit antinomi söz konusudur. Nicelik ve nitelikle uğraşan matematiksel antinomiler durumunda, hem tezin hem de antitezin yanlış olduğu sonucuna varır Kant. Bağlantı ve kip ile uğraşan dinamik antinomiler durumunda ise, Kant hem tezin hem de antitezin doğru olduğu sonucuna ulaşır. Derrida'nın hakikat anlayışına dair pek çok nitelendirmede bulunulabilse de, öyle görünüyor ki Derrida için, ölüm aporiası, dinamik bir antinomidir. Marrano figürü, aporianın hem tez hem de antitez kutbunun olumlanmasıdır.

Kant için antinomilerin çözümlenmesinde belirleyici olan öge, her bir antinominin öncüllerinin zaman ve mekân ideallliğini [*ideality*] hesaba katıp katmadığıdır. Matematiksel antinomilerin öncülleri, zaman ve mekânın gerçekliğini önceden varsayarlar ve tam da bu noktada yoldan çıkarlar. Gelgelelim, dinamik antinomilerin öncülleri, zaman ve

mekânın ideallliğini önceden varsayarlar ve böylelikle her ikisi de geçerlidir. Kant ile Derrida arasındaki benzerliği, bu hatlar boyunca biraz daha öteye taşıdığımızı varsayalım. Derrida ölüm aporiasının her bir ucunun geçerli olduğunu öne sürdüğü ölçüde, biz Derrida'nın da zaman ve mekân ideallliğini önceden varsaydığını söyleyebilir miyiz?

Derrida ile Kant arasındaki bağıntıdan çıkarılabilecek herhangi bir başka sonuç olup olmadığına bakmak için kısaca 'Aşkınsal Estetik'e dönelim yüzümüzü. Kant, zaman ve mekânın sezginin formları olduğunu öne sürer. Mekân dışsal duyumun sezgisidir. Yani deneyimlediğimiz yahut tasavvur ettiğimiz herhangi bir nesneyi mekânda yerleşik olarak tahayyül ederiz. Üstelik mekânı içeriksiz olarak tahayyül etmek kolay olsa da, dışsal duyumuzun mekândan münezzehe olduğunu tasavvur edemeyiz. Kant buradan, mekânın deneyimimizden ayıksı biçimde mevcut olan bir nesne olmadığı, daha çok deneyimimizi şekillendirdiği sonucuna ulaşır: "Demek ki olası tüm dışsal deneyimlerimiz babında mekânın ampirik gerçekliğini; hâl böyleyken, mekânın aynı zamanda aşkınsal ideallliğini öne sürüyoruz; bir başka deyişle *hiçbir şey olmadığını...*"¹⁸ Kant, zamanın ideallığı hakkında da benzer bir iddiada bulunur. Zamanın farkı şura-
dadır: zaman yalnızca dışsal deneyimimizin değil, bütün bir deneyimimizin formudur. Öyleyse, içsel duyumuz, dışsal duyumuz aracılığıyla deneyimlediğimiz nesneler kadar zamansaldır. "Demek ki zamanın aşkınsal ideallliğini kuran şey budur. Bu ifadeyle kastettiğimiz şey şudur: duyumsanabilir sezginin öznel koşullarını soyutladığımız takdirde, *zaman hiçbir şeydir...*"¹⁹

Hem zaman hem de mekân, Kant'a göre, hiçliktir ve bu hiçlik kendimizle ve dışsal dünyayla irtibat kurma biçimimiz açısından olmazsa olmazdır. Daha sonra Kant'ın tamalgının

¹⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A28/B44, vurgu eklendi.

¹⁹ A36/B52, vurgu eklendi.

transandantal birliği tartışmasında ortaya çıktığı görülen bu meselenin öne sürdüğü şey şudur: Kant için özne, üstesinden gelinemeyecek ve aslına bakılırsa deneyimi mümkün kılan temel bir eksiklik etrafından kurulur. Derrida'nın *Aporias*'daki ölüm analizinde benzer bir şeyi ileri sürdüğünü kanıtlamaya çalışıyorum ben. Marrano, egemen kültürün temellük edemeyeceği bir sır tarafından kurulur. Marrano dışarıda duran ve egemen kültürü sınırlandıran bir yabancı olarak zuhur eder. Ancak tam da bir sırdır Marrano'yu bir yabancı, bir *göçmen* [*arrivant*] kılan şey. Bu sır, esasen bilinmediği için, ifşa edilemez. Marrano sırra sahip olmadan, sır ona sahip olur.²⁰

Kantçı temayla tutarlı bir biçimde, ölüm aporiasının bir başka yorumunu öne sürmek arzusundayım: her iki ucun da yanlış olduğu matematiksel antinominin bir yorumu. Kantçı terimlerle, zaman ve mekânın ideallliğini ve Derrida-cı terimlerle, deneyimin etrafında örgütlendiği bir eksikliği önceden varsaymak anlamına gelmiyor bu. Bu türden bir yorum, yalnızca Kant ile Derrida'nın değil, aynı zamanda genel olarak Batı düşüncesinin mahiyetine karşı çıkar. Ruhu kaybettiği şeyle yeniden birleştirmeyi arzu eden Platon'un *Eros* kavramıyla başlayan Batı düşüncesi, insani deneyimi temelde eksiklik ve bu eksikliğin üstesinden gelme çabası olarak telaffuz etmeye kararlı görünüyor. Bu eksikliğin doğası ve üstesinden gelmeyi mümkün ve namümkün kılan yollar filozoflar arasında farklılaşır, fakat Hegel, Freud ve Heidegger gibi çok çeşitli filozoflarda, burada bahsi geçen o

²⁰ Gillian Rose, *Mourning Becomes the Law*'da (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), şunu öne sürer: Derrida'nın yasa bağlılığı, prensipite asla üstesinden gelinemeyecek 'anormal bir yas' olmayı sürdürür. Freud'un terimleriyle bu bir melankolidir elbette. Sonuçta, Rose burada benim gördüğüme benzer bir yapıyı görüyordur. Kayıpla yas ya da melankoli sayesinde başa çıkılabilir: Heidegger'i ve özellikle de Derrida'yı takip eden çağdaş filozoflar, easen melankolik bir konumdan bahsetmektedir. Rose'a göre çözüm, yası yeniden ait olduğu yere koymaktır. Bu çözüm, Rose yas tutmayı esas itibarıyla Hegelci bir konum olarak gördüğü ölçüde, kendi analizimle de uyum içinde. Rose ile farklılaştığım yer şurası: Rose yas ile melankoli arasındaki ilişkiyi antinomik bir ilişki olarak görmüyor. Dolayısıyla, bu antinominin neden her şeyden önce ortaya çıktığı sormuyor.

üç muazzam endişeyi isimlendirmek adına baskın bir düzenleyici ilke olmaya devam eder.

Bununla birlikte, Deleuze, bizzat kurucu bir eksiklik etrafında örgütlenmeyen farklı bir düşünce hattından bahseder açık açık. Bu hat Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson, Klossowski ve elbette bu alternatif felsefe tarihinden ilk kez bahseden Deleuze gibi filozofları barındırır bünyesinde. Bu alternatif hattı, bilhassa da Deleuze'ü takip edersek, ölüme dair başka türlü düşünmeye başlayabiliriz diye umuyorum.

Deleuze'ün felsefe tarihinde mevzu bahis olan şeyi açıklamak için, gelin Spinoza'nın arzu kavramına bir göz atalım. Spinoza için arzu, üç temel duygudan biridir; diğer ikisi sevinç ile kederdir. Bütün diğer duygular bu üçünün ve başka dışsal nesnelerin birleşimlerinden ibarettir. Keza bu üç temel duygu, etkinlik ve edilgenlik uyarınca gruplandırılır. Hem sevinç hem de keder edilgin duygularken, arzu etkin bir duygudur. Aktif ve pasif arasındaki bu ayrım, duygunun upuygun bir gerekçesi olup olmamasına bağlıdır. Öyleyse sevinç, eylem kipliğinin gücünde bir olsa bile, bu artış onun dışındaki bir şeye dayanır. Aşkı alalım örneğin. Spinoza'ya göre 'sevgi, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir.'²¹ Neden dışsal olduğu ölçüde, ona eşlik eden tavır edilegendir.

Beri yandan, arzu etkindir: geçirdiğimiz dönüşümlerin upuygun nedeni bizlerizdir. Arzu 'insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır [ve] söz konusu şeyin filli özünden başka bir şey değildir.'²² Spinoza için arzu, demek ki, kendimizi korumanın ve geliştirmenin upuygun nedeni hâline gelmeye çalıştığımız yordamdır. Spinoza arzuyu bu şekilde tanımladığı içindir ki erdem ile gücü eş tutabilir. "Erdem ve güç benim için aynı anlama gelir; yani erdem insana atfedildi-

²¹ Benedict de Spinoza, *Ethics*, trans. R. H. M. Elwes (Amherst, NY: Prometheus Books, 1989), III. xiii, n. [Türkçesi, *Ethika*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları, 2013, s. 167.]

²² III. vii.

ğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır.”²³

Demek ki, Spinoza için arzu, erdem ve gücün her biri eş-değer kavramlardır. Spinoza’nın tahayyül ettiği şey, her biri kendi gücünü varlığını koruma hünerini arttırmaya çalışan yegâne töze ait kiplerin karmaşık bir etkileşimidir. Güç artışına ulaşmanın en iyi yolu, kafa dengi bireylere eklemlemektir. Şunları yazar Spinoza:

Öyleyse, insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda âdeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları. Buradan çıkan sonuca göre, aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler.²⁴

Bir eksikliğin üstesinden gelmeye çabalamayan, ancak bizzat üretken olan ve durmaksızın yeni formlar üreten bu arzu kavramı, Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’ta ‘arzulama-üretimi’ dedikleri şeydir. Deleuze ile Guattari’nin hem *Anti-Oedipus* hem de *A Thousand Plateaus*’daki [*Bin Yayla*] argümanı şudur: Mevcut psişik ve sosyal örgütlenme biçimimiz arzulama-üretiminin pek çok formunu çılgınca kısıtlar. Arzu, bir yandan, Ödipal cinsellik, diğer yandan kapitalist tüketimin sınırları içinde normalleştirilir.

Deleuze ve Guattari’nin analizinden istifade ederek, ölüm meselesini yeni baştan, bilhassa da Heidegger ile Hegel’in

²³ IV. Tanım viii.

²⁴ IV. xviii. n.

işaret ettiği şekilde incelemek istiyorum ben. Ölüm bahsindeki tüm farklılıkları ve karşıtlıklarına rağmen, her ikisi de arzunun üstesinden gelmeye çalıştığı kurucu bir eksikliği önceden varsayar. İki filozofun hem felsefelerini temellendiren hem de ölüm kavramlarının yolunu yapan bu arzu tipi, belirli bir psikik ve sosyal örgütlenme biçimine aittir. Bu nedenle, ölüm babında Hegel/Heidegger antinomisinin her iki ucunun yanlış olduğunu öne süreceğim ben.

Dahası, hem Hegel'i hem de Heidegger'i ölüme ilişkin izahlarında kısıtlayan psikik örgütlenme tipi, tam da Freud'un bu denli zorlayıcı bir biçimde ifade ettiği şey olduğu ölçüde, her birinin felsefelerinin tam kalbinde devinen o kurucu eksikliği izah etme biçiminin Freudcu yas ve melankoli kategorileriyle yansıtılabilmesi tesadüf değildir. Freud'un Batı'daki egemen psikik örgütlenme biçimini icat ettiği anlamına gelmiyor bu; bilakis, bu biçimi keşfedip ayrintılandığı anlamına geliyor.

Bu yüzden kitap üç ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde, 'Melankoli', Heidegger'in ölüm izahını ve deneyimini temellendiren o kurucu eksikliğe bağımlılığını inceliyorum. Heidegger'in ölüm kavramının esas itibarıyla melankolik olduğunu öne sürüyorum; böyle olunca da bu kavram, Heidegger'i topluluk izahında başa çıkılamaz güçlüklerle sürükler. Freud'un kaydettiği gibi, melankoli esasen narisistiktir. İkinci bölümde, 'Yas', *Tinin Fenomenolojisi*'nden hareketle Hegel'in ölüm izahını ve bilincin gelişimi ile olumsuzlama arasındaki bağıntıyı gözden geçiriyorum. Şunu öne sürüyorum: Bilincin gelişiminin motoru olarak Hegel'in olumsuzlamaya bağımlılığı, özünde yaslı bir süreçtir. Bu ölüm kavramı, Hegel'in tekil olanı açıklamakta karşılaştığı o adı kötüye çıkmış güçlüğü yol açıyor. Son bölümde, 'Kutluluk', ölüme ilişkin yeni bir düşünce biçimi öne sürmek amacıyla, Deleuze'un üretkenlik olarak arzu izahını sorguya çekiyorum.

BİRİNCİ KISIM MELANKOLİ

I İÇSELLEŞTİRİLMİŞ ÖLÜM

Ölüm ve onda gizlenen şey,
açığa çıkmayı gözlüyor.¹

Rilke

Varlık ve Zaman'ın tamamlanmamış bir yapıt olduğu ya da en azından kendisine biçtiği ereklerin yerine getirilmesinin metnin sınırları dâhilinde başarılamadığı bilinir. Elimizdeki metin, Heidegger'in insani varoluşun aslı yapısından açık açık bahsettiği ve bu yapının belirli türden bir yitimsellik [*temporality*] üzerine kurulduğunu iddia ettiği altı bölümün ikisinden ibarettir. Heidegger İkinci Bölüm'ün başlangıcında titiz bir ölüm analizi sunar. Bu yüzden, *Varlık ve Zaman*'ın bağrında ölüm meselesini buluyoruz. Ölüm, Heidegger'e insani varoluşu bütünselliği içerisinde idrak etme olanağı sunar ve İkinci Bölümün geri kalanını işgal eden yitimsellik tartışmasına giden yolu gösterir.

Gelgelelim, ölüm meselesinin *Varlık ve Zaman*'ın merkezinde olması, salt rastlantısal bir durum değildir. Ölümün *Varlık ve Zaman*'da aşkınsal bir rol oynadığını ileri süreceğim ben: bu rolün önemini vurgulayan şey, ölümün işgal ettiği mertebedir. Heidegger'in insani mevcudiyetin olanaklılık koşullarını telaffuz ettiği, derinlemesine Kantçı

¹ Rainer Maria Rilke, *The Sonnets to Orpheus in Prose and Poetry* (New York: Continuum, 1984).

(ama sadece Kantçı da olmayan) bir metin olarak okuyorum *Varlık ve Zaman*'ı. İnsani deneyimin olanaklılık koşullarının eksikliğe dayandığını ileri süreceğim aşağıda. Bu eksiklik, *Varlık ve Zaman*'da ölüme doğru varlık biçiminde tezahür eder, fakat başka metinlerde, başka kılıklar altında ortaya çıkar. Örneğin, dosdoğru *Varlık ve Zaman* çevresinde örgütlenen metinlerde, bu kurucu eksiklik 'hiçlik' ya da 'aşkınlık' olarak belirir. Geç dönem yapıtlarda ise, 'Varlığın olagelme hâlinde oluşu' [*Ereignis*] ya da 'kendini açmakta oluşu' [*presencing*] olarak görünür. Bununla birlikte, Heidegger'in analizi açısından can alıcı olan şey, insani varoluşun bir eksikliğe dayanması değildir. Bu kabul, basitçe Heidegger'i Platon'a kadar geri giden uzun bir felsefi geleceğe yerleştirir. Can alıcı olan şey, Dasein'in bu eksiklikle ilişkisini Heidegger'in söze dökme biçimidir. Ben, Dasein'in kendi kurucu eksikliğiyle melankolik bir biçimde ilişki kurduğunu öne süreceğim. Yahut Abraham ile Torok'un dilini kullanırsak, Dasein hâlihazırda hep içselleştirdiği bir kayıp olarak kurulur.

Varlık ve Zaman'ın Girişi'nin ilk kısmında Heidegger, varlığın anlamını idrak etmeye çabalayan öteki geleneksel girişimlerin dayanıksız temellerinin yerinde olup olmadığını sorgular. Bu geleneksel ontolojilere ait olmayan bir yönetime ihtiyaç duyar Heidegger. Bu geleneksel ontolojilerin tekerine çomak sokma amacıyla, varlığın kendisini açmasına imkân tanıyan bir yöntem öne sürer: fenomenoloji. 'Fenomenoloji' ile ne kastettiğini açıklamak için, Heidegger sözcüğü kurucu bileşenlerine ayırır ('fenomen' ve 'logos') ve bu kavramları biricik bir kavramda bir araya getirmenin ne anlama geldiğini berraklaştırmak için, onların etimolojisini sunarak devam eder.²

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. baskı (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993). *Varlık ve Zaman*'dan yapılan tüm İngilizce çeviriler, aksi belirtilmedikçe, John Macquarrie ile Edward Robinson'un çevirisindendir (San Francisco: Harper Collins, 1962). Sonraki referanslarda, İngilizcede de mevcut olduğu için, 'SZ' ile başlayan Almaca sayfa numaraları kullanılacaktır. Bkz.

Heidegger ‘fenomen’ ile başlar ve kavramın φαινεσθαι/ kendini göstermek’ fiilinden türetilen Grekçe φαινόμενον’dan geldiğini kaydeder. Bir fenomen bizzat kendi içinde kendini açığa vuran bir şeydir ya da varlığa gelen şey bir fenomendir: o kadar ki Yunanlılar kimi zaman φαινόμενον’ya τα οντα(var olanlar) olarak göndermede bulunurlar. Bu noktada, Heidegger’in bu soruşturmayı yürütmek için neden fenomenolojinin tek uygun yöntem olduğunu düşündüğünü bariz biçimde anlayabiliriz. Şayet varlık hep bir varlığın varlığıysa ve bu yüzden varlığın anlamını herhangi bir dogmatik önesürüm dayatmadan idrak etmemiz gerekiyorsa, ihtiyacımız olan şey, varlığın kendi varlığı özelinde kavranabilmesi için kendi içinde kendini göstermesidir. Heidegger’in açıkça öyle olduklarını düşündüğü gibi, eğer var olanlar bu türden fenomenlerse, şu durumda varlık soruşturması uzun zamandır devam ediyordur. Gelgelelim Heidegger, φαινόμενον’nun anlamını ‘görünüş’ olarak baskılamaya başladığımız anda ortaya çıkan bir başka anlamın söz konusu olduğunu belirttiği zaman, bir güçlük baş gösterir. Var olanlar gerçekte oldukları gibi görünmezler hep. Aslına bakılırsa, Heidegger’in projesi, Dasein’in ontik var olma biçiminin ontolojik var olma biçimini gizlemesine dayanır. Dasein her daim gerçekte nasılsa öyle göstermez kendisini. Heidegger’in projesinin başarılı olabilmesi için, bir varlığın kendini kendi içinde, başka bir şey olarak ya da olmadığı bir şey olarak gösterebileceğini ortaya koyması gerekir. Heidegger’in fenomenin bu anlamları arasındaki karşılıklı yapısal bağıntıyı ortaya koyması gerekir.³

Heidegger fenomen (*Phänomenon*) kavramını, kavramın birincil anlamı (bizatihi kendini kendinde gösteren) olarak elde tutar. Fenomenin (kendini başka bir şey olarak gösteren şey) olarak ikincil anlamı içinse, ‘görünüm’ (*Schein, semblance*) kavramını kullanır Heidegger. Keza fenomen ile gö-

SZ, 28. [Türkçesi: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. H. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, 2018]

³ SZ, 28-9.

rünüş arasındaki bağıntıyı aydınlığa kavuşturmak adına Heidegger'in bağıntılı diğer kavramlarla, 'görünüşe gelme' (*Erscheinung*, *appearance*) ve 'salt görünüş' (*blosse Erscheinung*) ne kastettiğini berraklaştırması gerekir. Heidegger başlarda 'görünüşe gelme' ile 'salt görünüş'ün 'fenomen' ya da 'görünüm' ile hiçbir alakasının olmadığını öne sürüyor-ken, sonraları bütün bu kavramların bizzat kendini gösteren bir 'fenomen' kavramını varsaydığını belirterek bu iddiasını değiştirir. O hâlde 'fenomen' ile 'görünüm' arasındaki bağıntı nedir ve bunlar nasıl 'görünüşe gelme' ve 'salt görünüş' kavramlarından ayrılabilir? Evvela, fenomen bizzat kendini gösteren şeydir: görünüm ise, kendisini olmadığı bir şey olarak gösteren şeydir. Heidegger'e göre, bir şeyin kendini o şey olarak gösterebilmesi gerçeği, bizzat kendini gösterebileceğini önceden varsaymaz. Fenomen ile görünüm arasında menfi bir ilişki vardır ya da görünüm, fenomenin kusurlu bir kipi-
pidir. Bir görünüm, kendini olduğu hâliyle ifşa ediyor gibi görünmez. Dasein'ın ontik gibi görünme kipi, kendi ontolojik varlığını ortaya sermesinin kusurlu bir biçimidir. Fenomen ile görünüm arasındaki bu karşılıklı bağıntı nedeniyledir ki Heidegger kendi projesini sürdürebilme hünerini göstermiştir. Heidegger, Dasein'ın ontolojik yapısını gizlediğinden eksiksiz biçimde emin olduğu ontik kip ile yola koyulabilir.⁴ Örneğin, Dasein'ın ölümlü iştiğal ettiği ontik kip, ölüme sanki zamanın belirli bir anındaymış gibi muamele etmektir. Heidegger nihayetinde şunu öne sürecektir: bu muamele, Dasein'ın ölümlü kurduğu ontolojik ilişkiyi yanlış yorumlar ki bu ilişki belirsiz bir gelecekte iş başında olan belirli bir anla kurulan bir ilişki değildir; daha çok Dasein'ın kendi sonluluğuyla ilişkisidir ki sürekli olarak kendini sahip olduğu olanakların imkânsızlığına doğru yayarak sarıp sarmalar.

Görünüm, görünüşe gelme ve salt görünüş arasındaki farklılık, görünüm ile fenomen arasındaki ilişkiyi olumsuz biçime dönüştüren 'hiçlik' ile görünüş ve salt görünüşü fe-

⁴ SZ, 29.

nomenle ilişkilendiren ‘hiçlik’ arasındaki farka dönüşür. Görünüşe gelme ile salt görünüşü karakterize eden ‘hiçlik’, varlığın kendi içindeki ‘referans ilişkisi’nin bir göstergesidir. Burada Heidegger, aklında bulunan ilişkisel dayanağa örnek olarak, bir semptom ile hastalık arasındaki ilişkiyi ele alır (listeyi bütün bir referans ilişkilerini ‘bütün kanıtları, temsilleri, semptomları ve simgeleri’ kapsayacak biçimde genişletse de.) Örneğin, soğuk algınlığının semptomlarını düşünün. Ağır mı ağır bir kafa, akan bir burun, acılı bir beden, öksürük vb., bunların hepsi soğuk algınlığının göstergeleridir. Bu semptomlar, soğuk algınlığının dışsal görünümüleridir. Gelgelelim, soğuk algınlığının bu dışsal görünümünde, soğuk algınlığının kendisi hiçbir biçimde görünmez. Algınlık kendi mevcudiyetine bu semptomlar aracılığıyla işaret eder, ancak kendisini katiyen göstermez. Öyleyse soğuk algınlığı ile semptomları arasında bir referans ilişkisi mevzu bahistir. Algınlık kendini semptomları üzerinden bir bilgidir ve semptomlar geri dönüp soğuk algınlığına işaret ederler, ancak bizzat semptomlar ne soğuk algınlığını ortaya korlar ne de örtbas ederler. Öte yandan, bir görünüm, aslında başka bir şey olduğu zaman bir varlıkmiş gibi görünür. Görünümün görüntüsü, bu benzerliğin bir yoksunluk olarak ‘görünmemesini’ olanaklı kılan fenomeni gizler. Öyleyse, anladığımız şu: bir görünüşe gelmenin ‘görünmemesi’, bir görünüm olarak ‘görünmemesi’ ile benzer türden bir şey değildir.⁵

Heidegger, ‘salt görünüş’ hakkında yürüttüğü tartışmada, ‘fenomen’in sınıflandırılmasındaki bir başka zorluğa işaret eder. Salt görünüş, görünüşün bir miktar radikalleşmesidir. Salt görünüş, referans yapılan şeyin asla görünüşe gelmediği bir referans ilişkisidir. Heidegger’in aklındaki şey, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bahsettiği görünüş ile kendinde şey arasındaki ilişkidir. Kant’a göre, görünüşün gerçekliğinden o görünüşü mümkün kılan bir kendinde şeyin

⁵ SZ, 29-30.

mevcudiyetini çıkarsamamız gerekir. Bununla birlikte, kendinde şey katiyen ortaya çıkmaz ve asla da çıkamaz. Heidegger ‘salt görünüş’ kavramına geri dönmekle kalmaz, aksine Dasein’in ontolojik varlık tarzının transandantal dedüksiyonunu sergilemeyip onun kendini göstermesine imkân tanıyacağını anlatmak maksadıyla, Kant’ın ‘görünüş’ (*Erscheinung*) kavramını kullanımı ile kendi kullanımı arasındaki farka işaret etmek ister.⁶

Demek ki bir fenomen, Heidegger için, oldukça kompleks bir kavramdır. Kökensel anlamı kendisini kendisi olarak göstermesidir. Bununla birlikte, yine de bir fenomen kendini olmadığı bir şey olarak gösterebilir. Heidegger’in görünüm ya da gibi görünme dediği bu ‘gösterememe’ hâli, bir varlığın kendini göstermesinin kusurlu bir biçimidir. Fenomenin asli anlamlarıyla bağıntılı olan, Heidegger’in ‘görünüş’ ve ‘salt görünüş’ olarak işaret ettiği ‘kendini göstermeme’nin başka yolları da vardır. Bu ‘göstermeme’ biçimlerini farklı kılan şey şudur: bunlar ‘göstermeme’nin kusurlu ve olumsuz biçimleri değildir. Bilakis, kendini bu görünüş aracılığıyla gösteren şeyin (‘görünüş’ durumunda olduğu gibi) ya görünmediğini ya da mutlak suretle görünemeyeceğini (‘salt görünüş’ durumunda olduğu gibi) göstermeme biçimleridir. Gelgelelim, tüm bu örneklerde bir yöntem olarak fenomenolojinin gelişimiyle alakalı en kayda değer şey şudur: bunların tümü, kendisini gösteren bir şey olarak fenomen kavrayışına bağlıdır.⁷ Fenomenin bu ilksel anlamı olmadan, kendini

⁶ SZ, 30. Jean-François Courtine’nin bu pasaja dair şu makalesindeki o mükemmel tartışmasına bkz. ‘The Preliminary Conception of Phenomenology and of the Problematic of Truth in Being and Time’, *Martin Heidegger: Critical Assessments*, vol. 1, ed. Christopher Macann (New York: Routledge, 1992), 75.

⁷ Yazarın oldukça geniş bir yer ayırdığı Heidegger’in fenomenle ilgili tüm bu ayrıntılı ve incelikli açıklamaları, fenomenler olarak şeylerin, kendini açan ya da gösterenle ilgili olduğunu anlatmaktadır. Böylece fenomenler olarak şeylerde kendini gösteren ya da açana adanan fenomenoloji, gizlin fenomenolojisi olarak dönüşür. Bu yeni fenomenoloji, şeylerde gizlenmekte olanın fenomenolojisidir. Heidegger bunu “Açığa çıkmış olanda daima gizlenen bir şey vardır.” sözüyle açıklar... Heidegger’e göre, açığa çıkma ya da kendini göstermenin gizi üç biçimde olabilir: *Schein*, *Scheinen*, *Anschein*. Bunlardan *Schein*, fenomen olarak

gösteren şeyin o yoksun ve olumsuz tezahürleri biçiminde türetilmiş diğer anlamları imkânsız olacaktır.⁸

Heidegger, ‘fenomen’ ile kastettiği şeyi takdim ettikten sonra, fenomenoloji sözcüğünün diğer yarısını izah etmek amacıyla λογος’a dikkat kesilir. λογος‘ akıl, yargı gücü, kavram, tanım, temel ya da ilişki’ gibi alışılmadık biçimde pek çok şekilde tercüme edilir. Bu kavramın anlamını denetim altına almak, daha keskin biçimde tanımlanmış değişkenler üzerinden sunmak amacıyla Platon ve Aristoteles’e geri dönersek eğer, onların metinlerinde sözcüğün aşikâr bir anlamının olmadığını görürüz. Gelgelelim, λογος’a ilişkin bu kafa karışıklığı, burada yürüttüğü ‘fenomen’ tartışmasında belirli bir ayrımı işe koşan Heidegger’e göre, bir ‘görünüm’den ibarettir. Heidegger için λογος’un temel anlamı söylemdir (*Rede*). Bununla birlikte, λογος’un neden ‘söylem’ olarak yorumlandığını anlayamıyorsak eğer, bu durumda, ne anlama geldiğini idrak etmenin uzağındayız demektir. Bu sebeple Heidegger, şuna işaret eder: burada ‘söylem’ δηλονοῦν ile aynı anlama gelir: ‘açık kılmak’. Bunu daha net bir biçimde açıklamak için, Heidegger, Aristoteles’in *De Interpretatione*’sine [*Yorum Üzerine*] başvurur, ki söylemin işlevi αποφαίνεσθαι’dır. Burada Heidegger’in ‘kendini gös-

şeyin henüz hiç açığa çıkmamış olmasıdır. Burada fenomenin oluşumuna ilişkin bir tanıklığa ya da ipucuna rastlanmaz. *Scheinen* olarak fenomen, daha önce açığa çıkmış, ancak ardından kendini hemen gizlemiştir. Bununla birlikte, bir fenomen olarak açığa çıktığı için, burada, gizlenenin tamamen gizlenmesi söz konusu değildir. Fenomen, daha önce açığa çıktığı şeyin görüntüsündedir. Bu nedenle de kendinden başka bir şey olarak görünmektedir. Heidegger’e göre, gizlin bu biçiminde fenomen, zamanla gözden yitip unutulabilir. Gizlin, *Schein* ve *Scheinen* olarak belirlenen iki biçiminin yanı sıra üçüncü bir biçimi daha vardır ki bu, en tehlikeli olandır. Her şeyin yalnızca bir görünüşe indirgendiği durumu anlatan bu son gizlenme biçimi, *Anschein* olarak açığa çıkar. *Anschein* olarak gizlenmenin tehlikesi, herhangi bir şeyin açıklığının, o şeyin görünümüne indirgenmesi ve zamanla bunun sistemleşmesi nedeniyle sonunda hiçbir şeyin otantik olarak açığa çıkamayacak olmasıdır...Heidegger, gizlin üç biçimini ustalıkla belirleyerek, düşünmenin tarihsel bulanıklığı ve hastalığını fenomenin kendinden aşka bir şey olarak açığa çıkması ve bunun sistem olarak genel geçer kılınmasında temellendirir (Bkz. Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2014, s. 46-47). (Yay. Haz.)

⁸ SZ, 31.

terme' anlamındaki $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 'den gelen 'fenomen' kavrayışı ile 'kendini gösteren şeyin kendini göstermesinden' kaynaklı $\alpha\pi\omicron + \varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 'nin işlevine sahip 'söylem' arasındaki bağlantıya dikkat etmeliyiz. Öyleyse söylemin işlevi, söylemin ('fenomen') açıklığa kavuşturulmasına ya da tezahür ettirilmesine izin veren araçtır. Mesela, *Varlık ve Zaman*'ın ilk yarısında tartışılacak fenomen, Dasein'dır. Bir fenomen olarak Dasein, kendisini kendinden hareketle ifşa edecektir. Bu fenomene ilişkin söylem, fenomenin kendini kendisi yoluyla gösterdiği'dir. *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger, Dasein'ın kendini bu fenomene dair söyleminde açmasına olanak tanır.⁹

Biraz yukarıda Heidegger, $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 'un diğer tüm belirlemelerinin bir görünüm olduğunu kaydetmişti. Şayet durum buysa, o hâlde Heidegger'in $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 'un diğer tüm belirlemelerinin bu temel anlamdan yoksun olduklarını ortaya koyması gerekir. Heidegger bunu ortaya koymak amacıyla söylemin apophantik işlevinin $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\delta$ olarak kendi yapısı tarafından mümkün kılındığını dile getirir. Heidegger'in burada sentezle anlatmak istediği şey, bir şey bir şey *olarak* anlaşıldığı vakit, iki şeyin birleştirilmesinden ibaret olduğudur. Nitekim arka bahçedeki dört ayaklı, tüylü bir hayvan köpek olarak görüldüğü sırada, hayvan fenomeni ile hayvana "Bu bir köpek." diye işaret eden fikrimi birbiriyle iribatlanadran bir birleşme meydana gelir. 'Olarak kabul etme' sayesinde bir şeyi diğerine bağlayan bu sentetik söylem yapısı, ya fenomenin aslen ne olduğu gerçeğini ortaya koyabilir ya da hakiki doğasını gizleyebilir. Örneğin, tarih felsefesi boyunca, $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 'akıl, yargı gücü, kavram, tanım, temel ya da ilişki' gibi belirlenimlere bağlı olmuştur. Bütün bu belirlenimler $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 'un, söylemin akla yatkın bir yorumunun benzerleridir. Bu önceki vakalar özelinde meydana gelen birleşme, $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 'un gerçek doğasının gizlenmesiydi. Bir fenomeni

⁹ SZ, 32.

örtbas etme ya da aşikâr kılma olasılığı αληθεια'nın ya da hakikatin kökensel anlamıdır.¹⁰

Mademki Heidegger kendini kendinde gösteren şey olarak 'fenomen' ile ve kendini gösteren şeyin kendisini göstermesi olarak 'logos' ile ne kastettiğini açıkça ifade etmiştir, o hâlde, bu terimleri yürüttüğü soruşturmaya en uygun yöntem olarak ilksel bir 'fenomenoloji' kavrayışında bir araya getirmeye hazır demektir. Heidegger (yukarıda gördüğümüz gibi), Grekçe'deki 'fenomen' ile 'apophansis' arasındaki bağlantıya işaret ederek başlar. Fenomenoloji, Heidegger'in 'tam da kendini kendinden hareketle gösteren şeyin kendini bizzat kendisi olarak göstermesi' diye tercüme ettiği αληθεια τα αποφαινεσθαι tabiriyle ifade edilebilir.¹¹ Heidegger'e göre, bu fenomenolojik kavrayış, şu basit maksimden ibarettir: "Şeylerin kendisine dönmek!"¹²

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın Giriş'i'nde yürüttüğü bu kısa yöntem tasviri, bütünüyle tatmin edici olmaktan muhtemelen uzaktır. "Tam da kendini kendinden hareketle gösteren şeyin kendini bizzat kendisi olarak göstermesine" izin verilmesi şeklindeki bu oldukça kullanışsız fenomenoloji tasvirine, Heidegger'in aynı dönemdeki çalışmalarından kısa bir tartışmayla ilavede bulunmak istiyorum. Heidegger, Giriş'teki o yoğun pasajdan hareketle iki farklı şey yapmaya çalışıyor. İlk, akıl hocası Husserl'in telaffuz ettiği şekliyle 'yönelimsellik' kavramıyla iş görmeyi deniyor; sonrasında, bu yönelimsellik kavramını Aristoteles düşüncesiyle irtibatlandırmaya çalışıyor. *The Basic Problems of Phenomenology*'de [*Fenomenolojinin Temel Sorunları*] Heidegger, yönelimsellik kavramına ve kavramın tarihine açık bir şekilde değinir. İnsanlar, hem Husserl hem de Heidegger için, 'nesne-yönelimli' olarak var olurlar. Yani – Heidegger'in nihayetinde yetersiz bulduğu– klasik Husserlci

¹⁰ SZ, 33.

¹¹ SZ, 34.

¹² Husserl'in gerçekleştirdiği fenomenolojik devrimde kullandığı slogandır bu. Bkz. Courtine, 'The Preliminary Conception of Phenomenology', 80.

terimlerle söylemek gerekirse, bilinç hep bir şeyin bilincidir ... İşte bu noktada, Heidegger Aristoteles aracılığıyla yönelimsellik ya da ‘bir şeyin bilinci’ denen şeyin ne anlama geldiğini belirginleştirmek amacıyla işe koyulur. Heidegger ‘yönelimselliği’ Aristoteles’in ‘hakikat’ (αληθεια) kavramının eş-değeri olarak benimser. Yukarıda gördüğümüz gibi, Heidegger, bu Yunanca hakikat kavramını, ‘olduğu hâliyle ortaya çıkma’ yahut ‘olduğu hâliyle ortaya çıkmasına izin verme’ anlamında yorumlar. Heidegger’in bu yönelimsellik kavramına dair gündeme getirdiği esas güçlük, onun temellendirilmeden kalmış olmasıdır. Şayet esas itibarıyla yönelimselse, insani varoluşun yapısı nasıl olmalıdır? Nihayetinde, Heidegger yönelimselliğin ‘aşkınlık’ta temellendirilmesi gerektiği yanıtını verecektir.

Öyleyse Heidegger ‘aşkınlık’ ile ne anlatmaya çalışır? Heidegger, hem Aristoteles hem de Husserl’in insan varoluşunun yönelimsel yapısına haklı biçimde işaret ettiğini, ancak bu yapıyı temellendirmekte başarısız olduklarını kaydeder. Nitekim Heidegger, Dasein’ın dünya içindeki şeylere dönük açıklığı (yani yönelimsellik) ile Dasein’ın açıklığını (yani aşkınlığını) temellendiren asli yapı arasında bir ayırma gider. Heidegger için, bir şey (*entite*), ancak var olduğu (*ex-ists*) ölçüde yönelimsel olabilir; yani kendi yapısının dışına çıktığı ya da kendi ötesine genişlediği ölçüde. Dasein bu türden bir varlıktır: Dasein var olur; durmaksızın kendi geleceğine uzanan bir varlık olarak var olur. Aşağıda şunu göreceğiz: Heidegger *Varlık ve Zaman*’da, Dasein’in bu varoluşuna ‘ölüme doğru varlık’ adını verir.

Heidegger bu kendi ötesine geçme durumuna ‘aşkınsallık’ der. “Ben ve dünya birbirine bağlıdır; Her ikisi de Dasein’ın yapısal birliğine aittir ve Dasein’ı aynı özgünlükle belirlerler.”¹³ Dasein kendini aşan bir varlık olduğundan, onun için dünyayla yönelimsel bir ilişki kurmak

¹³ Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter (Indianapolis: Indiana University Press, 1985), 298.

mümkündür ya da “yönelimsellik Dasein’in aşkınsallığında temellendirilir.”¹⁴ Demek ki Heidegger fenomenolojiyi tam da ‘kendini kendinden hareketle gösteren şeyin kendini bizzat kendisi olarak’ görmemizi mümkün kılan bir yöntem olarak anlar; fakat daha da önemlisi, Heidegger, fenomenolojinin ancak Dasein’in aşkınlığını varsaydığı takdirde bir yöntem olabileceğini ortaya koyar. İşte, Dasein’in yönelimselliğini temellendiren ‘kendi yapısının dışına çıkma’, ‘aşkınlık’ olarak ‘ölüme doğru olma’ biçimindeki yapısının bu eklemlenişi, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki başlıca kaygısıdır.

Heidegger, fenomenolojiye dair bu özette, adları benzer bir anlama sahip olduğu kadarıyla aynıymış gibi görünen öteki bilimlerle (örneğin teoloji, biyoloji, antropoloji vb.) fenomenoloji arasında kayda değer farklılaşmaya dikkat çeker. Öteki bilimlerin durumunda, sözcüğün ilk kısmı, araştırılan nesneye (ya da şeye) göndermede bulunur. Diğer yandan, fenomenoloji söz konusu olduğunda ise, bu ad, yalnızca bir yöntem (ya da yordam) önerir.¹⁵ Bununla birlikte, fenomenolojinin emsalsiz bir meseleyi elinde bulundurduğu anlamına gelmez bu. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki tüm amacı, varlığın anlamını gün yüzüne çıkarmaktır; fakat bizim buradaki amacımız, ölümün bunda oynadığı metodolojik rolü açık seçik belirtmektir. Heidegger şunu ileri sürer: Hakiki ölüm fenomeni, ölümü çepeçevre kuşatan gündelik pratikler ve ritüeller tarafından örtbas edilir. Bu pratiklere ilişkin özenli bir fenomenolojik analiz, bu çökeltiyi delip o hakiki ölüm fenomenini açığa çıkarabilir. Mesela ölümden kaçınma, sonluluğa ilişkin endişenin [*anxiety*]¹⁶ bir göster-

¹⁴ *Basic Problems of Phenomenology*, 162.

¹⁵ Bkz. Courtine, 73–5; ve William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), 46–7.

¹⁶ *Angst*. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da *Angst* (anxiety) ve *Sorge*’yi (*Care*) birbirinden ayırarak varoluşsal bir analiz yapar. Bu analize göre *Angst*, endişeye, *Sorge* kaygıya karşılık gelir. Bu sözcükleri psikolojik anlamda kullanmadığını ısrarla vurgulayan Heidegger için endişe, kaygıyla kökensel olarak ilintili olmakla birlikte onun kadar kapsamlı ve kökensel, yani kurucu bir yapı de-

gesidir ve endişe, Heidegger için, müstakbel bir olayın korkusunu değil, daha çok gündelik varoluşumuzun ölümle kurulan bu asli ilişkide temellendiği gerçeğini ortaya koyar.¹⁷

Fenomenolojinin görevi fenomenleri gün yüzüne çıkarmak olduğundan, Heidegger bir fenomenin üstünün hangi yollardan örtüldüğünü kısaca gözden geçirir. Bir fenomen, hiçbir suretle açığa çıkmamış olduğunda kolayca gizlenebilir. Keza bir fenomen, herhangi bir anda açığa çıkmış, ama sonrasında üstünde biriken görünümmler nedeniyle bir kez daha gizlenmiş de olabilir. Heidegger'in Varlık'ın başına geldiğini düşündüğü şey, bu ikinci ihtimaldir. Fenomenlerin gizlenmişliğini bir sürekliliğe de bağlayabiliriz. Fenomeni basitçe gizli ya da aşikâr olarak tasavvur etmek gerekmez. Bir fenomen, şurada ya da burada bıraktığı görünümmlerinden bizzat feragat edip, daha az ya da daha çok gizlenmiş olarak kalabilir. Heidegger, bir kez daha, ölüm meselesiyle ilgili olarak anlar bu durumu. Otantik bir ölüm kavrayışı, ekseriyetle gizlidir ve kendini ölüm olarak gösteren şey, bir ontolojiler ve pratikler tarihiyle kendisine bağlı bir görünümmler siste-

gidir. Endişe, nesnesiz olması ve tüm aşına anlamların geriye çekilmesi bakımından insan varoluşuna hiçliği hem kendi kaynağındaki hem de dünyanın kaynağındaki hiçliği duyurur ve ona anlam veren varlık olduğunu hatırlatır. Bu anlamda endişe dünyada olmanın otantik durumu, ruh hâli (*mood*) olarak anlaşılabilir. Basitçe bir varoluş ya da ruh hâli olarak açıklanamaz olan *Sorge* konusunda Heidegger yine etimolojik çözümlemelerine başvurur ve bu konuda Arsitoteles'in *Metafizik*'teki "Pantes anthropoi eidenai oregontai phusei." (İnsan varlığı kendini anlama kaygısında açar.) ifadesine başvurur. Buradaki *orego* ya da *oregontai*, *Varlık ve Zaman*'da *Sorge* olarak dönüşüme uğrar (Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 160). Heidegger için *Sorge*, "bir şey için ve ona doğru kendi dışında olmak" şeklinde varoluşsal bir ilgi (*besorgen*) ve gözetme (*fürsorge*) anlamına gelir. Böylelikle Arsitoteles'in ifadesinde görme anlamına gelen *orego* ya da *oregontai*, "kendi açıklığında ve bir şeye doğru" veya "bir şeyin açıklığında kendine doğru" olmaktır. *Sorge* öylece Dasein olarak insan varoluşunun kendisi, dünya içindeki şeyler ve diğer Dasein varlıklarıyla olan tüm ilişkiseliliğinin ve olanaklarının temel yapısıdır. Heidegger bu temel yapıyı yitimsellikte köklendirecektir (Bz. Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, s.67). Yazarın *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce çevirisine sadık kalarak 'anxiety' ve 'care' olarak işaret ettiği bu ayrım çeviride de 'endişe' ve 'kaygı' ayrımı olarak sürdürülecektir (Yay. Haz.).

¹⁷ SZ, 35-6.

mi aracılığıyla yapar bunu. Nihayetinde, bir fenomenin gizli kalmasının nedeni, ya rastlantısal ya da yapısal bakımdan zorunlu olabilir. Yapısal bakımdan zorunlu olan fenomenin gizliliğinin örneği olarak, Heidegger'in ölümü anlama biçimine göz atabiliriz. Ölümü çepeçevre kuşatan gündelik pratikler üzerinden ölüm, korkulması gereken müstakbel bir olay olarak kavrandığı zaman, tam da bu ölüm kavrayışının yapısı kendi gizliliğini zaruri kılar. Ölümüne iliştilen bu görünüm, ölümün kendini açığa çıkarabileceği o ilksel anlam olanağına köstek olur.¹⁸

Aşağıda da göreceğimiz üzere, Heidegger'in gündelik deneyime ilişkin fenomenolojik analizi, ölümü temelde deneyimden gizli tutulmuş bir şey olarak ifşa eder. Kendini öne süren suret, toprağın altına gömülü olanları ortaya çıkarmak adına, nihayetinde büyük bir özenle çökelti tabakası üstündeki tortuyu kaldıran bir paleontoloğun suretidir. Gelgelelim, bu bağlamda, biriken tortu, gündelik pratiğin katmanları ve ölümden dem vurmanın yaygın biçimleridir ki bunlar açık ettiklerinden daha fazlasını örtbas ederler. Heidegger, yalnızca ele geçirilmesi gereken değil, aslında kim olduğumuzu kuran bir ölüm tasavvurunu keşfetmek için, müşterek pratiklerin tortularını kazıyarak ilerler.

Heidegger kendi ölüm analizinde, *Varlık ve Zaman* okuruna, ölüm mefhumuyla neyi kastettiğini ve 'canlılığını yitirme anlamında yok oluş' ya da 'vefat etme' gibi ilişkili diğer kavramlardan nasıl farklılaştığını belirlemek için dikkatlice tasarladığı bir ayrımlar birliği sunar.¹⁹ Yukarıda kısaca

¹⁸ SZ, 36.

¹⁹ Ölüm analitiğine dair yorum eksikliği diye bir şey yoktur. Yorum kabaca iki kampa ayrılır: açıklayıcı ve eleştirel yorum. Heidegger'in ölüm analitiğinin en iyi yorumu Françoise Dastur'un *Death: An Essay on Finitude* adlı çalışmasıdır (trans. John Llewelyn, London: Athlone, 1996). Keza Richardson'un *Through Phenomenology to Thought* (74-6) denemesi de keskin bir yorum sunuyor. Ayrıca bkz. Hervé Pasqua, *Introduction à la lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*, (Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, 1993), 103-6. Ölümüne ilişkin Heideggerci konunun eleştirisi de oldukça yaygın. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*'da, ölüm analitiğinin meşhur bir ilk eleştirisini takdim eder (trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press,

gördüğümüz gibi, Heidegger'in ölüm analitiği, *Varlık ve Zaman*'ın merkezini işgal eder ve insani varoluşa dair analizinden bariz bir şekilde yitimsel olan insani varoluş analizine bir geçiş sunar. Bu geçişi mümkün kılsın diye, ölüm analitiğinin amacı, Heidegger'in insan varoluşunu bütünselliği içinde kavradığını ortaya koymaktır. Bir şeyi bütünselliği içinde kavramak için, sınırlarını idrak edebilmek, nerede başlayıp nerede bittiğini tespit etmek gerekir. Gelgelelim, bütünselliğe dönük bu ilgi, derhâl bir problem getirir gündeme. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın İlk Bölümü'nde, şu sonuca ulaşır: Dasein'in haiz olduğu varlık türü, kaygıdır (*Sorge*).²⁰ Kaygı, Dasein'in olanakları içinde kendi önünde var olma yolu olarak tanımlanır. Zira Dasein'in olanaklılık olarak kurulmuş olması, bir şeylerin daima Dasein için yerine getirilmeden kaldığı anlamına gelir. Örneğin, bir biyokimyagerin kendi olanakları tarafından kurulmuşsa eğer, şu durumda, işini tamamlayana dek, peşinde düştüğü görevler dâhilinde her daim tamamlanmadan kalan bir şey vardır. Yerine getirilmeden kalan şey, biyo-kimyagerin önünde uzanan olanakları esnetir. Biyo-kimyager tüm görevlerini yerine getirmiş olsa bile, bundan böyle kendi olanaklarını gözетerek var olmadığı anlamına gelmez bu. Dasein bir olanak olarak mevcuttur, öyle ki kuruluşunda temel bir eksiklik mevzu bahistir. Şayet bir şeyler hep tamamlanmadan kalıyorsa, o hâlde Dasein'ı kendi bütünselliğinde kavrayabilmemiz nasıl mümkündür? Dasein'in bütünselliği içinde kavranabilmesi için, kendini tamamen erdirdiği bir nokta yokmuş gibi görünüyor. İşte tüm bu güçlükleri aklında tu-

1956), 680-707.) *Totality and Infinity*'de, Emmanuel Levinas, Heidegger'e ölüm (*death*) ile maksadı (*end*) birbirine karıştırması yüzünden saldırır (trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 56-7 ve 232-5.) Benim bu bölümdeki görevim, Heidegger'in ölüm analitiğindeki akıl yürütmesini olabildiğince net bir biçimde ortaya sermektir. Eleştirilerimi 3, 6 ve 9. Bölümlere kadar dile getirmeyeceğim.

²⁰ SZ, 193-6.

tan Heidegger Dasein'in ölümle ilişkisini, onu bütünselliği içerisinde kavramanın bir yolu olarak görür.²¹

Dasein'in haiz olduğu varlık türü, onu bütünselliği içinde kavramayı imkânsız kılıyor gibi görünen kaygı olsa da, o aynı zamanda diğerleriyle birlikte var olur. Dasein'in dünyasının diğerlerini içerdiği gerçeği, muhtemelen onu bir bütün olarak kavramanın bir aracını sunar. Ölüm, dünyadaki bir olanak olan varlığımızın ve böylelikle Dasein olarak varlığımızın sonuna işaret etse de, dünyada yaşadığımız zaman zarfı boyunca, etrafımızdakilerin durmaksızın ölüp gittiğini görürüz. Heidegger şu imkânı gündeme getirir: başkalarının ölümü, Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramanın bir aracını sunabilir. Başkalarının ölümünde deneyimlediğimiz şey tam olarak nedir? Deneyimlediğimiz ilk şey, Dasein'ın bundan böyle dünyada olmadığını kabulüdür. Bununla birlikte, Dasein'ın artık dünyada olmadığını dile getirmek, Dasein'ın ölümüyle yok olup gittiğini söylemek anlamına gelmez. Bilakis, Dasein öldüğü zaman, artık bir dünyası yoktur; yani artık kendisine benzer Dasein'larla ya da sahip olduğu teçhizatla kuşatılmış değildir; bundan böyle kendi olma olanağını haiz değildir. Dünyasız olmak, ölüp gitmiş kişinin artık Dasein olmadığı anlamına gelir, ancak ölmüş kişi varlıktan mahrum değildir. Ölmüş kimse, Dasein'ın varlığını haiz olma mertebesinde bir ceset olma mertebesine geçer. Bir cesetle yapıp etmelerimizle ilgisi olmayan bir varlık olarak karşılaştığımızdan, o, az çok bir şeye [*thing*] benzer. Ancak bir ceset, kayda değer pek çok bakımdan, bir şeyden farklıdır. Ceset özelinde, cansız bir şeyle değil, yaşamını yitirmiş olsa da, yaşayan bir şeyle karşılaşıyoruz. Ölümlerin yasını tutuyoruz. Cenaze törenleri düzenleriz. Ölüp gitmiş kimseleri yad ederiz. Keza cesedin, yakınlık göstererek ilişki kurduğumuz bir teçhizat olmadığını gösterir bu. Cesetle hâlâ bizimle olmayı sürdüren bir şey olarak irtibat kuruyoruz.

²¹ SZ, 233-6.

Ölmüş kişiyle ilişkimiz, bize benzeyen başkalarıyla ilişki kurma tarzımız gibi, bir kaygı meselesi olarak kalır.²²

Ölülerle birlikte olduğumuz sayısız durumdan bağımsız olarak, bu durumlardan hiçbiri, ölenlerin deneyimledikleri şeyi deneyimlemeyi gerektirmez. Katıldığımız bütün yas ve anma törenlerinde, Dasein'ın ölümünü katiyen deneyimlemeyiz. Kaybı deneyimleriz elbette, çünkü ölüm nedeniyle, ölmüş kimseyle kurduğumuz birliktelik tarzı değişir, ancak bir başka Dasein'ın ölümünü hiçbir suretle deneyimlemeyiz. Başlangıçta, bu durum, normalde bize benzeyenlerle ilişki kurma tarzımıza ters düşüyormuş gibi görünür. Esas itibarıyla, bize benzer başka Dasein'ların mevcut olduğu gerçeği, dünyamızın şu veya bu kesiminde bizi temsil edebilmeleri imkânını gerekli kılar. Örneğin, günün birinde felsefe dersini veremeyecek kadar hasta olursam, bir meslektaşım ile iletişim kurabilir ve sınıfıma Platon hakkında ders verip veremeyeceğini sorabilirim. Şayet durumu müsaitse, sınıfım nezdinde beni temsil edememesi ve Platon dersini verememesi için hiçbir gerekçe yoktur. Meslektaşımın dersimi benim gibi anlatabileceğini söylemek anlamına gelmez bu. Dersi çok daha iyi yahut çok daha kötü anlatabilir. Kayda değer olan şey şudur: sınıfımı neredeyse hiç karışıklığa itmeden yerime vekâlet edebilir. Umulur ki sınıfım karşısındakinin ben olmadığımı fark edecektir. Gelgelelim, aynı zamanda, bana nasıl davranıyorlarsa, yerime vekâlet eden meslektaşım da hemen hemen aynı şekilde muamele edeceklerdir.²³

Bununla birlikte, başkalarını temsil etme kabiliyeti, ölüm meselesine kadar genişletilemez. Birinin beni kendi ölümümde temsil etmesi ne anlama gelir? Bu nasıl mümkündür? Benim yerime derse giren meslektaşımın durumunda, temsil ettiği şey, benim o dersi verme mecburiyetinde olmadığım anlamına gelir. Oysa belirli bir durumda benim adıma biri ölürse, benzer bir durum söz konusu olamaz. Şahsım adı-

²² SZ, 237-9.

²³ SZ, 239.

ma ölen biri benim hiçbir surette ölmeyeceğimi ima etmez. En iyi ihtimalle ölümümü erteler ancak. Demek ki ölümüm sadece kendim için ölebileceğim bir şeydir. Hiçkimse benim yerime ölümümü ölemez. Demek ki başkalarıyla birlikte olmak Dasein için olmazsa olmaz olsa da ve çoğu durumda başkaları Dasein'ı temsil edebiliyor olsa da, ölüm bu durumlardan biri değildir.²⁴

Başkalarının ölümü bir bütünsellik olarak Dasein kavrayışımıza katkıda bulunmadığı için, Heidegger, ölümü daha iyi idrak etmek adına, farklı sona erme (*ending*) kiplerinin incelenmesine geçer. Heidegger, Dasein'ın sona erişiyle ne kastettiğini açıklamak için, ilk olarak Dasein'ın hâlâ yerine getirilmemiş bir şeyi elinde tutmasının ne anlama geldiğini tartışmaya açar. Dasein bir olanak olarak kurulmuşsa eğer, demek ki Dasein'ın henüz yerine getiremediği bir şey hep geride kalır: fakat bu değişmeden kalan şeyin doğası nasıldır? Eğer ay yeni dördün evresinde ise, şu durumda iki hafta içinde bir kez daha dolunaya ulaşacaktır. Bununla birlikte, bu gece ay henüz dolunaya ulaşmış değildir ve diğer yarısı tamamlanmadan kalır. Dasein'ın henüz tamamlanmamış o şeyle bağıntısının, bizim ayın yeni dördün hâliyle bağıntı kurma biçimimizle aynı olması mümkün müdür? Heidegger'e kalırsa, belli ki Dasein için durum böyle değildir. Ay, kendi bütünselliği dâhilinde, durmaksızın var olur. Bir kısmı yeryüzünün gölgesi tarafından gizlendiği sırada, henüz dolunaya ulaşmadığı hâline bakıp da gördüğümüz şey, Ayı kendi bütünselliği içerisinde idrak etmekteki aciziyetimizdir. Bu 'henüz değil' epistemolojik bir sorundur.

²⁴ SZ, 240. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*'da (Trans. Hagel Barnes, New York: Washington Square Press, 683-6) şunu ileri sürer: Heidegger'in ölümü 'her durumda benim ölümüm' olarak betimlediği yordamı düşünürsek, bu, her durumda benim olan diğer şeylerden ölümü ayırmak adına yeterli bir koşul değildir. Sonuç olarak, Heidegger'in vekâlet tezi, ölümü niyet ettiği biçimde ayırt etmekte başarısız olur. Sartre'nin buradaki yorumuna olumlu bakıyorum. 3. Bölümde, Heidegger'in, vekâlet tezindeki başarısızlığının bir sonucu olarak, ötekilerle birlikte olma meselesini çarçabuk dışladığını ileri sürerim.

Dasein'ın 'henüz-değil'i ise, ontolojik bir sorundur. Dasein'ı bütünselliği içinde kavramak, Dasein'ın haiz olduğu var olma biçimini kavrama meselesidir.²⁵

Gördüğümüz gibi, Dasein bir olanaktır, ancak bu olanığı bir bütünsellik olarak kavramak için, Heidegger'in Dasein'ın haiz olduğu sona erme tarzını yorumlaması gerekir. Heidegger'in incelediği ilk sona erme kipi, kendini gerçekleştirmedir [*fulfilling*]. Bunu örneklendirmek maksadıyla, Heidegger meyvenin olgunlaşması örneğinden faydalanır. Olgunlaşmamış bir meyve ile olgunluğa eriştiği zaman ortaya çıkacak meyve arasındaki bağıntı nedir? Bir meyve nasıl olgunlaşır? Olgunluğa erişsin diye meyveye herhangi bir şey eklenebilir mi? Bir meyve kendisine herhangi bir şeyin eklenmesiyle olgunlaşmaz. Kendi kendine olgunlaşır. Olgunluğa ulaştığı esnada, meyvenin kendini gerçekleştirdiğini söyleriz. Henüz olgunlaşmamış olan meyve, şimdi olgundur. Kendini gerçekleştirmiştir, tamamen erdirmiştir, kemale ermiştir. Bu anlamda, meyve, henüz olgun olmasa bile, hâlihazırda kendi olgunluğuna sahiptir. Gelgelelim, meyve, kendi sınırları dâhilinde olgunlaşır.²⁶

Bir meyve, hâlihazırda henüz olgunlaşmadığı ölçüde, Dasein gibidir. Bununla birlikte, meyvenin olgunlaşmasını Dasein'ın ölümü ile mukayese ettiğimiz anda, analogi kendiliğinden çöker. Hâlihazırda henüz olgunlaşmamış olsa bile, nihayetinde olgunluğa eriştiği sırada, kendini gerçekleştirdiği söylenebilir. Meyve olgunlaşırken sahip olduğu olanakları gerçekleştirir. Ancak Dasein ereğine ölümde ulaştığında, kendini gerçekleştirmiş olarak görülemez. Ölüm Dasein'ın sahip olduğu olanakların gerçekleşmesi değildir: bu olanakların kesintiye uğramasıdır yalnızca. Dasein, kendi olanaklarını gerçekleştirip gerçekleştirmediğini düşünmeden, ölebilir. Böylelikle, olgunlaşmamış bir meyve ile Dasein,

²⁵ SZ, 243.

²⁶ SZ, 243-4.

hâlihazırda her ikisi de henüz tamama ermemiş olmaları bakımından birbirine benzeseler bile, daha önemli olan, Dasein'in olgunlaşmamış bir meyveye benzememesidir, zira Dasein, kendini gerçekleştirmek gibi bir şeye ulaşamaz ölümde. Aksine kendi olanaklarını yitirir.²⁷

Heidegger'in incelediği bir sonraki sona erme kipi, kesintiye uğramadır [*stopping*]. Şayet Dasein ölümde kendi olanaklarını gerçekleştiremiyorsa, muhtemelen kesintiye uğrama ona en uygun sona erme kipi'dir. Heidegger'e göre, kesintiye uğrama, bir donanımdan ya da bir şeyden bahsediliyor olmasına bağlı olarak, değişik anlamlara sahip olabilir. Örneğin, kesintiye uğrama olarak yola benzer bir donanımdan söz edilebilir. Sağanağın kesilmesi gibi bir şeyden de bahsedilebilir. Bu türden bir sona eriş, kendini gerçekleştirmeye durumuna yol açabilir de açmayabilir de. Öylece durulan, henüz tamamlanmamış bir yol tahayyül edilebilir. Şu durumda, öyle görünüyor ki sona eriş, kendilerini gerçekleştirmeden sonlanan şeyler ile kendini eksiksiz gerçekleştiren şeyleri bünyesinde barındırır.²⁸

Heidegger'in tartıştığı nihai sona eriş kipi, yitip gitmektir [*disappearing*]. Yağmur dindiği zaman, orada kalan yolun aksine, vaktinden evvel dinmiş olsa da yitip gitmiştir. Tüketilen gıdalar da yitip gider. Bu sona eriş kiplerinden hiçbiri (kendini gerçekleştirmeye, kesintiye uğrama, yitip gitme), Dasein'a uygun değildir. Bu sona erme kiplerinin her biri ile ilgili sorun şudur: Dasein'a yakışır sona erme biçimini bu şekilde idrak etmek, onu bir şey ya da bir donanım olarak anlamak olacaktır. Dasein ölümde kendini gerçekleştiremez; kendi ereğinde ne öylece durur ne de yitip gider. Öyleyse, Dasein'a uygun sona erme biçimi nedir? Bu biçim, onun var olma biçiminin en başından beri bir parçasıdır. Nasıl ki Dasein her daim kendini henüz gerçekleştirememiş olarak buluyorsa, ereği de öyledir.²⁹

²⁷ SZ, 244.

²⁸ SZ, 244-5.

²⁹ SZ, 245.

Heidegger, sona ermeye ilişkin bu incelemesinde, Dasein'a özgü negatif türden bir sona erme kavrayışına ulaşabilmiştir ancak. Dasein her ne şekilde sona ererse ersin, bu sona eriş Dasein'ın varlığından ayrılamaz ve bu, şeylere ya da donanımlara özgü bir sona erme biçimi değildir. Dasein eşsiz bir varolma biçimine ve dolayısıyla eşsiz bir sona erme biçimine sahiptir. Bununla birlikte, bu negatif sona erme araştırması, Heidegger'in ontolojik sona erme kavrayışını olası diğer sona erme kavrayışlarından daha fazla ayırt etmesine olanak sağlar.³⁰

Diğer ölüm kavrayışları, ölümü bir yaşam fenomeni olarak görme eğilimindedir. Ölümün bu şekilde anlaşılması, birtakım kayda değer meselelerin birbirine karışmasına neden olur. Heidegger, bu meseleleri belirgin kılmak amacıyla, 'canlılığını yitirme anlamında yok oluş' [*perishing*], 'vefat etmek' [*demising*] ve 'ölmek' [*dying*] arasında ayrıma gider. Dasein ile diğer varlık türleri arasındaki ayrım konusunda pek bir kararlı olduğundan, Heidegger, Dasein'dan başka her şeyin sona ermesini bir canlılığın sona ermesi anlamında yok oluş olarak nitelendirir. Dasein'ın ölümü katiiyen canlılığın sona ermesi anlamında yok oluş değildir. Gelgelelim, Dasein'ın yaptığı şey, vefat etmektir. Vefat, Dasein'ın dünyadaki varlığının sonuna işaret eder. Ölüm ise, canlılığın sona ermesi ve vefatın aksine, Dasein'ın dünyadaki var olma biçimidir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Dasein hâlihazırda olduğu şey olan sonuyla eşsiz bir ilişkiye sahiptir. Dasein'ın kendini nihai olarak vefat edişine doğru taslaklaştırdığı bu biçime ölüm adını verir Heidegger.³¹

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın İlk Bölümü'ndeki Dasein'ın gündelik varoluşuna ilişkin analizi, Dasein'ın tayin edici yapısı olan kaygının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Heidegger'in ölüm analizinde, ölümün tam da

³⁰ SZ, 246. *Totality and Infinity*'de (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, 56-7) Emmanuel Levinas, Heidegger'in, ölüm ile sona erme arasındaki ilişkiyi tartışmadan bıraktığını ileri sürer.

³¹ SZ, 246-7.

Dasein'ın dünyadaki varlığının sonu olduğunu görmüştük, ancak bu sonun ayırt edici doğasını kavramanın zor olduğu kanıtlanmıştır. Bu sonu, her ne olursa olsun, donanımların ya da şeylerin sonunu kavradığımız gibi kavrayamayız. Dahası, bu sona erme kavrayışı, canlılığını yitirme anlamında yok oluş ile vefat arasındaki ayrımı dikkate almakla kalmamalı, aynı zamanda tamamen ermek için canlılığını yitirme anlamında yok oluş ile ölüm arasındaki farkı da hesaba katmalıdır. Ölüm, hâlihazırda Dasein'ın kendi sonuna yürüdüğü o eşsiz yol olduğundan, Heidegger, Dasein'ın o biricik sonlanma biçimi ile biricik var olma biçimi olan kaygı arasındaki bağıntıyı analiz etmeye yeltenir.

Kaygı, Dasein'ın varoluşsal yapısını sarıp sarmayalan karmaşık bir mefhumdur. Dasein'ın bir dünyaya sahip olduğu, kendinden çıkarak ilgisinin dünyasına doğru aktığı ve Dasein'ın daima kendi önünde olduğunu kapsar Kaygı. Bu yapı, en iyi şekilde, Dasein'ın bir olanaklılık olduğu söylenecek özetlenir. Yukarıda şunu gördük: Dasein'ı kendi bütünselliği dâhilindeki bir olanaklılık olarak kavrama çabası, (en azından Heidegger'e göre) Dasein'ın bir başkası tarafından temsil edilemeyeceğinin bir örneğidir. Buradan hareketle, ölüme dair hükme bağlanabilecek birkaç şey söz konusu. İlk olarak, ölüm, Dasein'ın kendisine en yakın olan (*eigens-te*) bir olanaktır. Dünyada ardı sıra gittiği spesifik olanaklar dışarıda bırakılırsa, Dasein hep kendi ölümünün peşindedir. Dasein'ın durmaksızın ölümü düşündüğü, bilinçdışı bir ölüm arzusuna sahip olduğu ya da intihara meyilli olduğu anlamına gelmez bu. Bilakis, Dasein'ın hâlihazırda ölmekte olduğu gerçeği şunu anlatır: Dasein'ın yaşadığı süreçte haiz olduğu varolma biçimi göz önünde tutulduğunda, ölüm her daim onun için bir olanaklılıktır.³²

Ölüm ile Dasein'a uygun sonlanma biçimi arasındaki ilişkiye dair hükme bağlanabilecek ikinci şey, ölümün aş-

³² SZ, 250.

lamaz olduğudur. Bunu dile getirirken, Heidegger, ölümden sonraki yaşama dair herhangi bir iddiada bulunuyor değildir. Tüm söylediği şudur: ölüm, Dasein'in alt edebileceği bir şey değildir. Ölümden sonraki hayat ya da ölümsüz ruh gibi bir şeyin söz konusu olup olmadığı bir yana, Dasein öldüğü zaman, bu dünyada var olan bir Dasein'dan bundan böyle dünyada var olmayan bir şeye geçiş yapar. Dünyası olmayan bir Dasein, ilgileneyeceği donanım alanı ya da gerçekleştireceği görev ve amaçlardan yoksun bir Dasein'dır. Ezcümle ölüm, bir olanaklılık olarak Dasein'in sonudur. Bunun ötesinde bir başka varlık türünün var olup olmadığı, Heidegger'in buradaki asli meselesi değildir. Ölüm, Dasein olarak Dasein'in sonuna işaret eder ve bu yüzden aşılamazdır.³³

Ölüm ile kaygı arasındaki bağıntı hususunda, bu noktada hükme bağlanabilecek nihai şey, ölümün gayri-ilişkisel olmasıdır. Ölümde Dasein'in başka bir Dasein tarafından temsil edilemeyeceğini anladığımızda, ölümün gayri-ilişkisel niteliğini kavrarız. Ölüm, Dasein için, son derece bireyselleştiricidir. Donanımlarla ya da başkalarıyla kurulabilecek hiçbir bağıntı, Dasein'in kendi ölümüyle yüz yüze gelmesini engelleyemez. Tıpkı endişe ile birlikte meydana gelen bireyselleşme gibi, bunun da bir tür aşkınsal egoya indirgeme işlemi olmadığını kaydetmek önemlidir. Daha çok, Dasein için uygun olan sona erme biçimi olarak ölümün başkaları namına temsil edilip deneyimlenebilecek bir şey olmadığının kabul edilmesidir.

Şayet ölüm asli bir olanaksa, ki Heidegger'in iddiası budur, o zaman Heidegger'in fenomenolojik yöntemine göre, dolaylı yoldan bile olsa, kendini konuşma ve eylemenin aşına olunan görünümleri suretinde ortaya koymalıdır. Heidegger, ölümün kamusal jargonda nasıl tezahür ettiğini göstermek için, ölüme dair sıkça dile getirilen şeyleri ana-

³³ SZ, 250-1.

liz eder. Onlar [*das 'Man'*] genellikle şöyle derler: “Herkes ölür, fakat hemen şimdi değil.” İlk başta, öyle görünüyor ki herkesin öldüğü yolundaki bu kabul, Dasein’ın varoluşu açısından asli olan ölmenin kabul edilmesidir. Bu ifadeyi daha ayrıntılı biçimde irdelediğimiz zaman, durumun böyle olmadığını görürüz. İfadenin ilk kısmını, ‘herkes ölür’, alalım. Heidegger için bu, ölümü geçiştirmenin bir biçimidir. Onlar ‘herkes ölür’ derken, akıllarında tam olarak kim vardır? Ben değilim; sen de değilsin. Onlar da değil. Görünen o ki aslına bakılırsa ölen hep bir başkasıdır.³⁴

Üstelik görünüşe bakılırsa ölüm, etrafımızdaki herkes içindir. Dostlarımız ve akrabalarımız ölür. Yabancı olduğu insanların öldüğüne dair haberler alırız. Öyle görünüyor ki ölüm, yüz yüze gelinebilecek en yaygın hadisedir. Ölümü başkalarının ölümü aracılığıyla idrak etme girişimi, Heidegger’in erken dönem ölüm analizine harfi harfine karşıttır. Benim en temel olanağım olarak ölüm, ki aşılabilir ve gayri-ilişkiseldir, basitçe başkalarının ölümünde karşılaşabileceğim türden bir hadise değildir. Ölüme dair yaygın biçimde dile getirilen şey, ölüme Dasein’ın nihai olanağından ziyade, dünyada karşılaşılacak alelade bir hadiseymiş gibi muamele eder. Ölüme bu biçimde muamele edilmesi, ölüme karşı takınılan muğlak bir tavırla sonuçlanır. Bir yandan ölüm, tahayyül edilebilecek en yaygın hadisedir. Yaygın biçimde söylendiği gibi, “Ölüm ve vergiler dışında hiçbir şey kesin değildir.” Öbür taraftan, ölüm, geçiştirilmesi ya da örtbas edilmesi gereken bir şeydir. Ölmekte olan biriyle konuştuğumuz zaman, ilk tepkimiz ölmeyeceğine dair güven vermektir. Herkesin öldüğüne, ama herkesin ben olmadığına dair bu aralıksız güven, gündelik Dasein’ı ölümle gerçek bir yüzleşmeden alıkoyarak sakinleştirir; bu, Dasein’ın her an ölmekte olduğu ve nihai imkânının ölüm olduğu kabülünü içinde barındıran bir yüzleşmedir. Bununla birlikte,

³⁴ SZ, 252-3.

ölümü son derece benzersiz ve kesin olarak tasavvur etme yönündeki her girişim, başka herkes tarafından tasvip edilir. Ölümü bu şekilde tasavvur etmek hastalıklı, hatta korkakça addedilir. Sonuç olarak, Dasein, durmaksızın yatıştırılır ve onların ölüme dair söyledikleri şeyin avuntusuna geri döner. Bu teskin, ölüm karşısında ortaya çıkabilecek endişeyi bertaraf eder.³⁵

‘Herkes ölür’ analizinde anladık ki onlar, ölümün kesin bir şey olduğunu kabul etmektedirler. Her gün bu kadar ayan beyan kanıtlandığına göre, ölümlülüğümüzü inkâr etmek aptalca olacaktır. Gelgelelim, bu kesinlik, ölümden dem vurulmasıyla birlikte, müphemliğe bulanır. Tabii ki herkes ölür, ama ben değil, hatta şu anda hiç değil. Ölüme ilişkin bu kesinlik biçiminin getirdiği bir diğer problem, bu kesinliğin yalnızca ampirik bir kesinlik olmasıdır. Herkesin öldüğüne ilişkin aşikârlık, ancak başkalarının ölümüyle tanışıklığımızdan kaynaklanır. Bu ampirik kesinlik hiç kimse-nin kuşku duymadığı böylesine yüksek bir mertebeye haiz olsa da, Heidegger’in burada ifade ettiği kesinlik karşısında yetersizdir hâlâ. Dasein, olanaklarından biri bu olanakların sonu olduğu için Dasein’dir ancak. Gerçek şu ki ‘herkes ölür, fakat hemen şimdi değil’ denmesi, ölümün, Dasein’a uygun ölüme ilişkin bu türden bir kesinliği elinde tutmadığına işaret eder. Cümle-nin ikinci yarısı, ‘fakat hemen şimdi değil’, bu kesinliği örtbas eder. Kendi ölümüne ilişkin Dasein’a uygun bir kesinlik, ölümün her an, hatta hemen gelebileceğini kabul eder. Bu kesinlik, Dasein’ın ne zaman ölebileceğine ilişkin belirsizlikle birleşir. Ölüm her an, hatta hemen bile gelebilir. Gündelik varoluşunda Dasein ölümüne ilişkin ne makul bir kesinliğe ne de akla yatkın bir belirsizliğe haiz olduğundan, şu durumda, ölümü ile ilgili kesinliğin yapısı nedir? Ölümüne ilişkin haiz olduğu kesinlik, ölüm tarihinin hesaplanması gibi bir şey değildir elbette. Gündelik varo-

³⁵ SZ, 254-5.

luşunda Dasein, bu bilgiden, hâlihazırda ölüyor olmaktan oluştuğu bilgisinden kaçtığı gibi kaçacaktır. Gündelik varoluşunda Dasein, tercihen, gündelik işlerde soğurulması bakımından kesinliği haizdir. Gelgelelim, Dasein'ın bu kesinlik için ödediği bedel, hâlihazırda ölüme tevdi edilmiş olduğu gerçeğini örtbas etmektir ki ölüm her an gelebilir.³⁶

Heidegger, kesinlik ve belirsizliği ölüm analizine katması sayesinde, ölüm tasvirine ve Dasein'ın ölüm ile ilişkisine nihai parçaları eklemiş olur. Ölüm, Dasein'ın aşılamaz, gayri-ilişkisel, kesin ve belirsiz en asli olanağıdır. Tüm bu karakteristikler, Dasein'ın Dasein olduğu sürece durmaksızın yüz yüze geldiği o karmaşık ölüm fenomenini bünyelerinde barındırırlar.³⁷

Bu noktada Heidegger, kişinin kendi ölümüyle kurduğu otantik ilişki olarak değerlendirdiği şeyi söze dökkebilmek için, ölüm karşısındaki tavrımızdan ve hakkında konuşma tarzımızdan birinin kendi ölümüne geri döner. Hâlihazırda Dasein'ın imkânı olarak nitelendirilen ölümün aşılamaz, gayri-ilişkisel, kesin ve belirsiz olduğunu anlamış bulunuyoruz. Gelgelelim, görülmesi gereken şey, Dasein'ın ölümle kurduğu otantik ilişkidir. Dasein'ın olanaklılığıdır ölüm ve ölüm karşısında gerektiği gibi bir tavır takınacaksa, onunla olanaklar sunduğu için ilişki kurmalıdır. Dasein normalde gerçekleşmesi beklenen bir olanağa uydurur kendini. Mesela, bu kitabın tamamlanması, kaleme alınma olanağını bünyesinde barındırır. Sırf bu kitaba başlamış olduğum gerçeği bile, kitabın tamamen ereceği bir noktaya ulaşacağım anlamına gelir. Kitabın tamamlanması, kitabın olanakları dâhilindedir.

Gelgelelim ölüm, diğer olanaklara benzemez. Dasein, başka imkânları beklediği gibi bekleyemez ölümü. Örneğin, bu kitabı yazarken ben, tamamen ereceği noktaya dek, bu noktaya durmadan yaklaşıyorumdur. Ölümse, tam aksine,

³⁶ SZ, 255-6.

³⁷ SZ, 259.

gerçekleştirilmesi mümkün olan bir olanak değildir. Dasein kesin olarak ölüyor olsa da, öldüğü anda artık o Dasein değildir ve ölüm, Dasein'ın kendisi olmasının yegâne imkânı olsa da, Dasein tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir olanaktır. Dasein ölümü mütemadiyen gözleyebilir, ancak ölümü öne çekmek için yapabileceği hiçbir şey yoktur. Ölüm, Dasein'ın sahip olduğu olanakların sınırındır. "Dasein'ın mutlak olanaksızlığının imkânıdır."³⁸ Heidegger Dasein'ın ölümü beklediği bu özgün biçime 'öngörme' der. Dasein, kendi ölümünü gerçekleştirerek değil, ancak ölümün bir olanak olarak Dasein'ın sonuna işaret ettiğini kabul ederek öngörür. Paradoksal bir biçimde, Dasein bu olanağı ne denli idrak ederse, onu gerçekleştirmenin olanaksızlığını da bir o kadar idrak eder. Öngörmeye ölüm, kendisini tahmin edilemez olarak gösterir. Ölümün kademeli olarak yaklaşması diye bir şey yoktur. Ölüm gizlice yaklaşamaz ve onu ele geçiremezsiniz. Bilakis, ölüm her an çıkıp gelebilecek bir şeydir ve Dasein, hâlihazırda hep ölüme doğrudur.³⁹

Gelinen noktada, Heidegger, evvelce tartıştığı ve Dasein'ın kendi ölümüyle kurduğu en uygun ilişkinin nasıl olabileceğini, yani ölümünü öngörmesini aydınlığa kavuşturduğu yerde, ölümün her türlü veçhesini kabul etmeye hazırdır. Ölüm, Dasein'ın en temel olanağıdır. Dasein bu olanağın kendi varolma biçimiyle bağdaştığını anladığında, kendini ölümden bahsetmenin ve karşısında alınan tavrın olağan biçimlerinden çekip çıkarabilir. Ölüm öngörüsü bir olanak olduğu ölçüde, Dasein'ın bundan böyle bu sıradan pratiklerin nüfuzu altında var olması imkânsızdır. Gelgelelim, Dasein'ın ölümünü otantik olarak öngörme olanaklılığı, çoğu zaman hâlihazırda ölümle iştigal etmenin bu alelade biçimlerinin farkındalığını ortaya çıkarır.⁴⁰

Yukarıda gördüğümüz üzere, ölüm aynı zamanda gayri-ilişkiseldir. Ölümün bu veçhesiyle otantik bir ilişki kurmak,

³⁸ SZ, 260.

³⁹ SZ, 262.

⁴⁰ SZ, 263.

Dasein'ın hiçkimsenin kendisini kendi ölümünde temsil edemeyeceğini idrak ettiği anlamına gelir. Ölüm, başka hiçbir olanağın yapamayacağı şekilde ele geçirir Dasein'ı. Ölüm Dasein'ı ziyadesiyle bireyselleştirir. Dasein'ın öz mevcudiyeti öngörü dâhilinde söz konusu edildiği zaman, ne sahip olduğu donanımların ne de başka şeylerin ölüme çözüm ya da engel olmaya muktedir olabileceğini kabul eder. Öngörü, Dasein'ı, kendisinden başka herhangi birinin desteği olmadan, ölümüyle adil biçimde yüzleşmeye zorlar. Ölümle gerektiği gibi yüzleşmek şu anlama gelir: Dasein bu yüzleşmeyi müstakbel hadiselerle başvurmadan gerçekleştirmelidir.⁴¹

Keza ölüm aşılamazdır da. Ölümün aşılamaz niteliğiyle Dasein'ın haiz olduğu var olma biçimiyle tutarlı olarak yüzleşmek, ölümün engellenemez olduğunu kabul etmektir. Dasein'ın ölümü unutmak yoluyla kendi uğraşlarına ne kadar derinlemesine dalıp gittiğinden bağımsız olarak, ölüm, her an çıkıp gelebilir yine de. Ölümle gerektiği gibi yüzleşmek, edimlerin tümünün ölümle sınırlandırılmış olması demektir. Ölümden yakayı sıyırmak diye bir şey yoktur. Dasein kaçınılmaz bir biçimde ölümlüdür. Ölümün aşılamaz niteliğini idrak etmekse, Dasein için özgürleştiricidir. Ölümü geçiştirmek adına bireyi gündelik uğraşların dünyasına kaçmaya zorlayan ölüm hakkındaki söylentilere kulak kesilmek yerine, hâlihazırda insan varoluşunun ölümlü karakteri kabul edilirse, şu durumda, birey kendi olanakları açısından özgürdür. Şayet Dasein ölümü geçiştirerek dünyayla kaynaşma durumuna sürükleniyorsa, gerçekte kendi olanaklarını seçmekte özgür değildir. Bilakis, kendi olanaklarına zincirlenmiştir. Diğer taraftan, otantik Dasein, ölümü geçiştirmek için değil de, onunla yüzleşmek için kendi olanaklarına doğru hareket etmiş olduğundan, kaçınmayı değil de özgürlüğün sunduğu olanaklarını tercih edebilir.⁴²

⁴¹ SZ, 263-4.

⁴² SZ, 264.

Ölümün aşılamazlığıyla yüzleşmenin Dasein'ı kendi olanakları açısından nasıl da özgürleştirdiğini tasvir etmek için, sarp bir uçurumun kenarında bulunan bir alanda yaşamakta olan bir grup insanı hayal edebiliriz. Bu uçurumun kenarı, bütün niyetleri ve amaçları bakımından, bahsi geçen bir grup insanın dünyasının sınırır. Uçurumdan aşağı yuvarlanmak ölümün barizliğini yansıttığı için, insanlar uçurumun kenarından imtina etmeye başlarlar. Nihayetinde, uçurum kenarını çevreleyen alan, artık uçurumun kenarında olmadığı belli oluncaya kadar, azman gibi büyür. Şimdi, bu insan grubunun sınırını şekillendiren artık uçurumun kenarı değil, aşırı büyümenin başlangıç noktasıdır. Aşırı büyüme sürecinde ve bu sürecin ötesinde varolan alana dair efsanelerin ortaya çıktığını ve bu alana adım atmanın bir tabu hâline geldiğini tahayyül edebiliriz. Bu toplulukta yaşamının sunduğu imkânlar, demek ki, yalnızca uçurumun kenarınca değil, uçurumun kenarından imtina edilmesiyle belirlenir. Bir kimse ancak sahip olduğu olanakların sınırını bahsi geçen uçurum kenarının temsil ettiğini kabul ettiği zaman, o uçurumda yaşıyor olmanın sunduğu olanaklar açısından özgürdür. Heidegger için, ölüm korkusuyla yaşamak, Dasein'ın imkânlarını sınırlandırır. Dasein ancak kendi sonluluğunu kabul ederek sahip olduğu tüm olanakları bir olanak olarak fark eder. Ölüm Dasein'ın en temel, aşılamaz gayri-ilişkisel olanağı olmakla kalmaz, aynı zamanda kesindir de. Genelde Dasein'ın 'herkes ölür, fakat hemen şimdi değil' diyerek, kendi ölümünün kesinliğini geçiştirdiğini görmüş-tük. Dasein'ın ölüm algısına bir tür kesinlik bahsetse de, salt ampirik bir kesinliktir bu. Ampirik bir kesinlik olarak ölüm, Dasein için, dünyasında durmaksızın yaklaştığı ancak hiçbir suretle tam olarak ulaşamadığı bir şey olarak kalır. Tam tersine, gereğine uygun bir tavır takınan Dasein, ölümü temel bir varoluş olanağı olarak görür. Ölüm, Dasein'ın var olma biçimidir basitçe. Birinin kendisiyle bir olanak olarak ilişkilenmesinin en uygun yolu, öngörmedir. Öngörmenin ke-

sinliği, her türlü ampirik katıyeti geride bırakır ve Dasein'ın ancak ölüyor olmak olarak mevcut olduğunu kabul eder.⁴³

Ölümün nihai özelliği, belirsizliğidir. Dasein, çoğu zaman, kendini tam anlamıyla meşguliyetlerine vererek ölümün her an gelebileceği gerçeğini geçiştirir. Ölümün belirsizliğiyle gerektiği gibi yüzleşebilmesi için, Dasein'ın hâlihazırda ölüyor olduğu gerçeğiyle durmaksızın karşı karşıya gelmesi gerekecektir. Yukarıda Dasein'ın bu olguyla ancak öngörme aracılığıyla yüz yüze gelebileceğini görmüştük. Dasein ancak öngörme dâhilinde kendini bir olanak olarak tanır. Bir olanak olarak Dasein'ın kendini tanıması, kendini ölümün o aralıksız tehdidine açmasını zorunlu kılar. Gelgelelim, bu aralıksız ölüm tehdidi, Dasein'ın varolma biçiminden ibarettir. Dasein bizzat bu aralıksız ölüm tehdididir, zira onun varlığının oluşma yoludur bu.⁴⁴

Ölümün Dasein açısından varoluşun her bir veçhesini etkileme biçimi dikkate alındığında, *Varlık ve Zaman*'ı anlamak babında taşıdığı ehemmiyet yadsınamaz. Heidegger için, Dasein'ın ölümünün, başka türden herhangi bir varlığın ölümünden ayırt edilmesi önemlidir. Heidegger, Dasein'ı ayrı tutmak maksadıyla canlılığını yitirme anlamında yok oluş, vefat ve ölüyor olma arasında ayrıma gider. Ölüyor olan yalnızca Dasein'dır. Bununla Heidegger şunu kasteder: kendi ölümünün sürekli tehdit ettiği bir varlık olarak oluşan yalnızca Dasein'dır. Üstelik Dasein, o en kendine özgü olanağı olarak ölümüyle uygun bir biçimde ilişkilenebilir, yani gayri-ilişkisel, aşılabilir, kesin ve belirsiz.

Bu noktada, Heidegger'in ölüm izahını diğerlerinden ayıran şeyi taslak biçiminde görebiliriz. Heidegger için ölüm, kendi kendiyile kurulan kökensel bir bağıntıdır. Heidegger'in ölüm izahı, bireyin ölümle ilişkisine ve Dasein'ın ölüm vasıtasıyla nasıl bireyselleştğine odaklanır. Ölüm, Heidegger'e

⁴³ SZ, 264-5.

⁴⁴ SZ, 265-6.

göre, Dasein'ın hiçbir surette irtibatını kesemeyeceği bir şeydir. Dasein, tam da Dasein'ın etrafında hareket ettiği durum olarak somutlaştırılır. Dasein enerjisini ekseriyetle kendi ölümünü geçiştirmek adına sarf etmekle meşguldür. Ne var ki, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Dasein'ın kendini gömdüğü mezarda çatlakların oluştuğunu gösteren belli noktalar mevcut. Bilhassa endişeli ruh hâli, Dasein'ın kendi ölümü etrafında örgütlenen deneyimin tarzıyla karşı karşıya gelmeye mecbur kaldığı bir noktadır. Abraham ile Torok'un söylediğine göre, Dasein, klasik bir melankoli vakasından ibarettir. Deneyim ekonomisini kayıp bir libidinal nesne etrafında örgütlemektense, Dasein, o kayıp nesneyle birleşir. Sonuç olarak, melankolik kimse, esas itibarıyla kendisine odaklı, narsisist ve bireyselleşmiş biridir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da öne sürdüğü kayda değer fark ise, Dasein'ın bu biçimde kurulduğudur. Melankoli kurucu bir durumdur, kazanılmış bir durum değil. Deneyimi mümkün kılan koşullar, Dasein'ın aşkın melankolisinde yatıyordur. Melankoli, ampirik bir kayba verilmiş psikolojik bir tepki değildir; aksine, olası her bir deneyimin metafizik temelidir. Takip eden ilk iki bölümde göreceğimiz gibi, Dasein'ın ortalama gündelik varoluşu ve yitimselliğine dair analizinde, Heidegger, bu aşkın melankolinin izlerini dikkatlice takip eder.

Huzursuzluk içini kaplar ve melankoliye dönüşmekle tehdit ederse ... insan endişesinin bir nesnesi olup olmadığını sorar kendisine.¹

Kant

Ölümün, deneyimin olanaklılığının koşullarından biri olduğunu öne sürmek için, ilk önce Dasein'ın haiz olduğu deneyimin doğasını irdelememiz gerekiyor. Bu irdelemekten sonra, Dasein'ın deneyiminin ölüm tarafından olanaklı kılındığını ileri süreceğim. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın Birinci Bölümü'nde, 'ortalama gündelik varoluş' dediği şey içerisindeki Dasein'ı açık bir biçimde ifade etmeye çalışır. Nesnelerle meşgul olduğumuz o hergünkü tarz verili kabul edildiğinde, kendimize özgü bir var olma biçimini izah edebileceğimiz bir yapıyı ayırt edebilir miyiz? Heidegger şu yanıtı verir: Aslına bakılırsa böyle bir yapıyı ayırt edebilir ve adına 'kaygı' (*Sorge*) diyebiliriz. Ne var ki kaygının, her biri Dasein'ın ikamet ettiği belirli bir uzama işaret eden pek çok kurucu bileşeni vardır. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da, kaygı, öyle doğrudan gündeme gelmez. Dasein'ın var olma biçimi olarak kaygı analizi, Heidegger'in Birinci Bölümdeki bütün bir analizinin ürünüdür. Birinci Bölümün ilk kısmı, basitçe Dasein analitiğini sunar ve onu antropoloji, psikoloji ya da biyoloji gibi insan varoluşuna ilişkin başkaca analizlerden daha kökensel olarak anlar. İkinci kı-

¹ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*. Ed. and trans. Allen W. Wood and George DiGiovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 318.

sında, Heidegger, Dasein'in temel durumu olarak 'dünyada olma' kavramını takdim eder. Geçen bölümde gördüğümüz gibi, Dasein, tecrit edilmiş nesnelerle yüz yüze gelen tecrit edilmiş bir özne olarak kavranmaz tam anlamıyla. Bilakis, Dasein, kendi dünyasını haiz bir varlık olarak, basitçe kendi meşguliyetlerinde ve diğer Dasein'larla ilişkisinde muvaffak olmak için istifade ettiği kendi donanımıyla (*Zeug*- aşağıda belirgin kılacağım teknik bir terim) bağıntılı bir varlık olarak tasavvur edilmelidir. Üçüncü Bölüm, Heidegger'in dünya analizini ayrıntılandırıyor. Heidegger için melankolinin aşkın yapısını keşfettiğimiz yer işte burasıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere, Dasein'in ikamet ettiği dünya, geometri uzmanının ya da fizikçinin dünyası değildir, basitçe donanımlarıyla ve öteki Dasein'larla çepeçevre kuşatılmış Dasein'in ilişkilerinden ibaret bir dünyadır. Heidegger, gerçekte, geometri uzmanı ya da fizikçinin soyut dünyasının Dasein'in bu daha kökensel dünya kavrayışında temellendiğini söyleyecek kadar ileri gidecektir. Heidegger, Dasein'in hâlihazırda hep kendi donanımlarıyla ve öteki Dasein'larla çepeçevre kuşatılmış olduğu durumu, Dasein'in dünyası (*Umwelt*) olarak adlandırır. Birinci Bölümün Dördüncü Kısımında, Heidegger, Dasein'in öteki Dasein'larla ilişki kurma biçimlerini analiz eder. Dasein'in dünyada olma biçimlerinden biri, başkalarıyla birlikte olmaktır (*Mitsein*). Heidegger'e bırakılırsa, Dasein'in diğerleriyle birlikte olma biçimi, ölüm doğru bir varlık olarak kendisiyle kurduğu o kökensel ilişki biçimini çoğu zaman karanlığa gömer. Heidegger'in bu ilişkiyi öne sürme biçimi, "İçinde-Varlık Hâlleri" isimli Beşinci Bölümde görülür. Bu bölümde, Heidegger, şunu ileri sürer: Dasein için dünyada olmasının anlamı, kendini daima belirli bir ruh hâli içinde bulmasıdır. Örneğin, korkuda bu ruh hâli Dasein'i kendi dünyasının içerisinde soğurur. Sıkıntı gibi, diğer ruh hâllerinde ise, bu hâller, Dasein'in dünyasını bir bütün olarak kendisine açar. Gerçi Dasein kendini nadiren bir endişe (*Angst*) hâlinde bulur. Endişede, Dasein'a

açık edilen, tam da ölüme doğru varlık olarak bulunuşudur. Endişenin kendi üzerine dönük doğası, Dasein'ın temelde melankolik olduğunu anlamak için kayda değer bir ayrındır olacaktır. 'Kaygı'yı (*Sorge*) Dasein'ın varoluşunun hakiki yorumu olarak koyup diğer tüm ruh hâllerinden ayırarak analiz etmesini mümkün kılan budur işte.

Heidegger'in yöntemine ilişkin yukarıdaki kısa tartışmada gördük ki fenomenoloji, Dasein'ın aşkınsal varlığına anlam veren biricik yöntem olduğundan, felsefi analize en uygun yöntemdir. Şayet *Varlık ve Zaman* Dasein'ın varoluşunu kaygı olarak yorumluyor ve aynı döneme ait yapıtlar bu varoluşu aşkınlık olarak dile getiriyorlarsa, şu hâlde kaygı ile aşkınlık arasındaki bağlantı nedir? Göreceğimiz üzere, Heidegger kaygıyı Dasein'ın kendine dönük bulunuşu olarak tanımlar. Dasein sahip olduğu olanaklarda, muvaffak olmaya çalıştığı birtakım uğraşlarda ve nihayetinde kendi ölümünde, daima kendi ötesine uzanır. Benzer şekilde, aşkınlık, Dasein'ın varoluşunu kendisine açan yapıdır, ki onu tecrit edilmiş bir özne değil, dünyayla ilişkisi olan bir varlık kılar bu. Dasein hâlihazırda dünyayla hep ilişkili olan bu açık yapıdır. Öyleyse, hem kaygı hem de aşkınlıkta, Heidegger, Dasein'a ilişkin aynı noktaya işaret eder: Dasein, her daim kendi ötesine sıçrayan bir varlıktır.

Bununla birlikte, kaygı olarak Dasein'ı daha eksiksiz bir biçimde ortaya koyabilmek için, gelin Heidegger'in gündelik deneyime ilişkin izahıyla başlayalım işe. Heidegger, donanım (*Zeug*) ile şeyler (*Dinge*) arasında ayrıma giderek yola çıkar.² Donanım amaçlarımızı gerçekleştirmemizi olanaklı kılan şeydir. Örneğin, felsefe öğrenebilmem için, kitaplara, bir bilgisayara, kâğıt ve kaleme ihtiyacım vardır.

² SZ, 66 ve sonrası. *Zeug* ve *Dinge*, tabii ki, Heidegger'in (genellikle 'kullanıma hazır' olarak çevrilen) *Zuhandensein* ile (genelde 'el-altındalık' olarak çevrilen) *Vorhandensein* arasında yaptığı ayrıma tekabül eder. Gelgelelim, bunlar oldukça hantal anlatımlar oldukları için, ben bu kavramlara yalnızca 'donanım' ile 'şey' terimleri sayesinde değinmeyi tercih ettim.

Bütün bu ögeler, felsefe öğrenme uğraşını tamama erdirmemi mümkün kılan donanımlardır. Diğer taraftan, şeyler, bir uğraşı tamama erdirmeye amacıyla değil, onu sınavıp analiz etme amacıyla, falanca şeyi nasıl gördüğümüzle alakalıdır. Örneğin, bilgisayarımın klavyesini yazı yazmak yerine, elime alıp ne tür plastikten imal edildiğini inceleyip tek tek tuşlar üstündeki harflerin ne kadar yüksek olduğunu tespit etmeye çalışırsam, klavyeme bir şey olarak muamele etmiş olurum, ki bu durum felsefe öğrenme uğraşımda muvaffak olmama yardımcı olmaz. İşte Heideggerin iddiası da budur: gündelik deneyimimizde şeyler tarafından değil, donanımlar tarafından kuşatılırız.³

Heidegger'e göre, etrafımızı kuşatan donanımlarla ilişkimiz, bir 'ilgi' (*Besorgen*) ilişkisidir. 'İlgi' ile Heidegger 'merak' yahut 'sıkıntı' gibi bir şeyi kastetmez. Aksine 'ilgi', donanımlara yönelme tarzımıza işaret eden ontolojik bir kategoridir. Nitekim ister konferans taslağı yazmak için kullanayım, ister art arda birkaç haftalığına dokunmadan bir kenara atayım, bu olanaklardan her ikisi de klavyemle ilgi kurma biçimleridir. İlk durumda, bir işi tamamlamaya yardımcı olsun diye kullanırım onu. İkinci durumdaysa, klavyeme karşı kayıtsızımdır, ki Heidegger bunu klavyeyle ilgilenmenin olumsuz bir biçimi olarak değerlendirecektir.⁴ Heidegger'in bu noktadaki iddiası, paradoksal görünür. Klavyemle şu kadarlık bile ilgilenmediğim hâlde, onunla hangi yoldan meşgul olduğum söylenebilir ki? İlgi, Heidegger için, bir duygu ya da bir edim değildir. Dasein'in ne olduğunu kısmen tayin eden ontolojik bir imkândır. Dasein,

³ Villela-Petit, 'Heidegger'in Mekân Kavrayışı'nda, gerçekleştirdiğimiz uğraşlarla doğrudan bağıntılı olmayan nesneleri açıklama konusundaki acziyeti nedeniyle, Heidegger'i eleştirir. Heidegger'in verdiği örneklerin büyük bir kısmı çalışma dünyasından alınmıştır: *Varlık ve Zaman*'da, doğal ya da sanatsal nesnelere ilişkin yürütülen tartışma çok kısadır veya hiç yoktur. Villela-Petit'e göre, bu durum, Heidegger'in işlevselcilğinde iş başında olan daha geniş kapsamlı bir güçlüğün göstergesidir.

⁴ SZ, 57.

kendi donanımlarıyla ilgi ilişkileri kurabilen türden bir varlıktır. Bu ilgi ilişkilerinde hiçbir anlam mevzu bahis değildir. Donanımla kurulabilecek her türden ilişkiyi mümkün kılan ontolojik bir yapıdır o. Klavyemle kurabileceğim olası ilişkilerden biri, onu görmezden gelmek ya da odan uzak durmaktır, zira ondan istifade etmemi gerektiren herhangi bir iş üzerinde çalışmak istemiyordum. Bu uç durumda bile, klavyeme kayıtsız kalmam onunla ilişki kurabileceğim yordamlardan biri olduğu ölçüde, Heidegger bunu Dasein'in ontolojik ilgi olanağının bir tezahürü olarak değerlendirir.

Demek ki, Heidegger için, Dasein olmanın taşıdığı anlamın bir parçası, kendi işlerini tamamen erdirmek amacıyla beceriyle kullandığı donanımlarla meşgul olmaktır. İlgi, kendisine 'dışsal' bir şey karşısında, Dasein'i konumlandırır. Dasein, etrafını saran donanımlardan istifade etmeksizin, kendi işlerini tamamen erdiremez. Heidegger'in Dasein'in donanımlarını kendisine dışsal ve onu çepeçevre kuşatıyor olarak tasvir etme biçimi, belirli türden bir deneyimi akla getirir. Başlangıçta, bu deneyimin Dasein'in kendi tasarımlarına bağlı olduğunu kaydedebiliriz. Heidegger'e göre, Dasein'in kendi meşguliyetlerini tamamen erdirmek amacıyla etrafını saran donanımları örgütlediği yordam verili kabul edildiğinde, Dasein aslında kendi deneyimini kendine özgü tasarımları uyarınca örgütlüyordur. Dasein, mutlak uzamdaki bir nokta gibi var olmaz. Tam anlamıyla kendisine ait bir dünyası vardır. Ben, ölümün bu türden bir dünyanın olanaklılık koşullarından biri olduğunu ileri süreceğim aşağıda.⁵

Donanımlarla çepeçevre kuşatılmış olmanın yanında, kendimizi aynı zamanda bizim gibi varlıklar arasında yaşıyorken buluruz. Keza kendimizi başka Daseinler arasında buluruz. Gündelik deneyimimizin bir diğer vechesi, başkalarıyla birlikte var olmaktır (*Mitsein*). Meşguliyetleri olan ve

⁵ Bkz. Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 128-40.

bu meşguliyetleri tamama erdirmelerine imkân tanıyan donanımlarla etrafları kuşatılmış başka Daseinlar keşfederiz. Keza kendi donanımlarıyla kurdukları ilişki, kendisini pek çok şekilde ortaya koyabilecek bir ilgi ilişkisidir. Ne var ki, genellikle donanımlarla ilişki kurduğumuz gibi ilişki kurmayız başkalarıyla. Heidegger başkalarıyla donanımlar olarak ilişki kurma biçiminin, onların sahip olduğu var olma biçimini tanımamaya vesile olduğu ölçüde, yersiz olduğunu dile getirecektir. Başkaları, Dasein gibi var olurlar, donanımlar gibi değil. Heidegger'in başkalarıyla ilişkimizi tanımlamak ve onu donanımlarla kurduğumuz ilişkiden ayırt etmek için tercih ettiği terim, ihtimamdır (*Fürsorge*).⁶ Heidegger'in donanımlarla (*Besorgen*) ve başkalarıyla ilişkimizi tarif etmek için kullandığı her iki terimin de Almandaca aynı kökten gelmesi (*Sorge*) bir tesadüf değildir. Dasein'ın gündelik deneyimine ilişkin analizin zirveye ulaştığı nokta, bu deneyimin 'kaygı'da [*Sorge*] kökleniyor olmasıdır. Donanımlara dönük ilgi dolu ve başkalarına dönük ihtimam dolu edimlerde bulunabilmemizin tek yolu şudur: Bu ilişkilerin her ikisi de, Dasein'ın en iyi şekilde 'kaygı' olarak idrak edilebilecek varoluşunda temellenir.

Heidegger, ihtimam tartışmasında, Dasein'ın kendisinden başka varlıklarla ilişki kurma biçiminin bir başka vechesini takdim eder. Dasein, başka bir Dasein ile tam anlamıyla bir şey ya da bir donanım parçası olarak muamele edilemeyecek varlıklar olarak karşılaşır. Başka bir Dasein, Dasein'a dışsal kalmayı sürdürür: hâl böyleyken, bir işi tamama erdirmek için kullanılan bir donanım gibi kuşatmazlar onu. Başka Dasein'lar kendi işleriyle meşgul olurlar ve kendi donanımları tarafından kuşatılmış vaziyettedirler. Dasein'ın dünyasının bu vechesi, onun kendi muhitiyle yalnızca kendi projelerini hayata geçirmek amacıyla ilişkileneemediğini gösterir. Heidegger'in Dasein'ın deneyimi kapsa-

⁶ SZ, 117 ve sonrası.

mında gördüğü dünya, Dasein'in haiz olduğu varolma biçimi ile donanımların haiz olduğu varolma biçimi arasındaki ayrım, Dasein'in kendi çevresiyle iki şekilde ilişki kurduğunu öne sürer; Dasein'in kendi donanımlarıyla çepeçevre kuşatıldığı bir dünyaya, ama aynı zamanda başka Daseinlerin dünyaları tarafından istila edilen özneler-arası bir dünyaya sahip olduğunu ima eder.⁷

Heidegger Dasein'in dışsallığını 'dünya' kavrayışı bağlamında özetler. Dasein'in gündelik deneyiminin nesneyle meşgul olan tecrit edilmiş hâldeki bir özne tarafından değil, daha çok başkalarıyla ve kendi işlerini gerçekleştirmesine imkân tanıyan donanımlarla girilen ilişkilerce kurulduğunu anlamış bulunuyoruz. Gündelik deneyimin bu iki veçhesine Heidegger, 'dünya' (*Welt*) ismini verir. Dasein ancak 'dünyada var olduğu' (*In-der-Welt-sein*) sürece kendisidir. Dasein'in dünyada var olmasıyla kastedilen nedir öyleyse? Dasein'in karşılaştığı her şey de 'dünyada' değil midir? Şayet 'dünyada' değillerse, o zaman nerededirler?

Heidegger, bu sorulara yanıt vermek adına, Dasein'in dünyadaki varlığını, bir bisküvi kutusundaki bisküvileri tasavvur etmemize benzer şekilde tasavvur etmememiz gerektiğine özenle işaret eder. Dasein'i bu şekilde ele almak, ona bir şeyler topluluğu arasında var olan bir şey gibi muamele etmektir yalnızca. Şayet bu kavrayıştan hareket edersek, çok geçmeden yanlış bir yola saparız. Dasein (Heidegger'in bize sık sık anımsattığı gibi), ne bir donanım ne de bir şey olarak tasavvur edilebilir. Bilakis, Dasein'in dünyası, kendisini çevreleyen diğer Daseinlerden ve donanımlardan ibaret bir dünyadır. 'Biyokimyagerin' dünyası gibi ifadeleri düşündüğümüzde, Heidegger'in aklındaki dünya mefhumunun anlamına çok fazla yaklaşıyoruz. Bu ifade, test tüpleri ve beher

⁷ Bkz. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris: Les Editions de Minuit, 1996), 81-90.

kaplarıyla, bakteri üretme tabakları, Bunsen ocakları ve siyah yüzeyli tezgâhlarda çalışan laboratuvar teknisyenleriyle dolu bir laboratuvarın varlığını ima ediyor gibi görünür. Bir biyokimyagerin dünyasında, biyokimyagerin kendisi bir başka test tüpü ya da beher kabı gibi sıradan bir öge midir? Şüphesiz değildir. Bu dünya, biyokimyagerin kendi işlerini tamama erdirmesine yardımcı olsun diye vardır. Laboratuvarı oluşturan nesneler topluluğu içerisinde öylece bir nesne değildir o. Laboratuvar, kendi işlerini görebileceği bir aygıt olarak vardır onun için. Bununla birlikte, elindeki donanımlara ilaveten, biyokimyager başka bilim insanlarıyla, bakım işçileriyle, temizlik görevlileriyle, yöneticilerle, emir altındakilerle ve belki öğrencilerle de karşılaşır. Bunlar, kendi işlerini görebileceği araçlar olarak muamele edemeyeceği varlıklardır. Bazıları işlerini yapmasında ona yardımcı olabilir, ancak etrafını kendi amaçlarına hizmet etmeye hazır bir vaziyette bulunan aygıtlar gibi kuşatmazlar. Bir bütün olarak alındığında, biyokimyagerin dünyasını kuran, bütün bu ilişkilerdir. Dünya, etrafımızı çepeçevre kuşatan donanımlardır ve hem kendi işlerimizi hem de karşılaştığımız başka Dasein'ların işlerini tamama erdirmesine imkân tanır.⁸

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ana hatlarıyla belirttiği dünya kavramı, Dasein'in benzersiz bir uzamsallık [*spatiality*] formuna sahip olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, Heidegger için, uzamsallık, dünya kavramını bütünüyle tüketemez. Keza Dasein'in dünyası yitimseldir (Bir sonraki bölümde irdelleyeceğimiz bir veçhe). Heidegger Dasein'i kendisine dışsal varlıklarla bağıntılı olarak düşündüğünde, her bir varlığın bütünselliğine uzamsal bir eşgüdüm katan mutlak bir mekân tahayyül etmez. Dasein'in dünyasının, Dasein'in Samanyolundaki bir üçüncü gezegende sürdürdüğü varoluşun hakikatiyle pek bir ilgisi yoktur. Dasein'in yitimselliğinin Greenwich'deki atom saati açısından telaffu-

⁸ SZ, 65.

zu, Dasein'in uzamsallığı hakkında, aynı Dasein'in enlem ve boylam açısından telaffuzundan daha fazla bir şey sunmaz. Dasein'in uzamsallığı, haiz olduğu varolma biçimiyle uyumludur. Donanımlarla ilgili olarak ve başka Dasein'lar ile ihtimamlı biçimde ilişkilenen bir varlıktır Dasein. Dasein'in uzamsallığını kuran kısmen bu ilişkilerdir. Demek ki Dasein kendisini önceden varolan bir mekân dâhilinde değil, daha çok mekânla [uzamsal bir biçimde] ilişkili olarak keşfeder.⁹

Dasein'in dünyasıyla kurduğu ilişkinin, Heidegger'in ruh hâlleri tartışmasında bulunabilecek ilgili ve ihtimamlı ilişkilerin ötesine geçen bir başka veçhesi daha vardır. Bazı ruh hâlleri Dasein'in dünyasında var olan dışsal bir nesneye gönderme yapar. Heidegger bu türden bir ruh hâlini tasvir etmek için korku mefhumundan istifade eder. Gelgelelim, bazı ruh hâlleri, Dasein'ı iç dünyasına döndürür ve kendisiyle ilişki kurmasını sağlar. Bu yapı dâhilinde, Heidegger'in, dışsal ilişkilerin uzamsal ve içsel ilişkilerin zamansal bir forma sahip olduğu Kantçı 'Aşkınsal Estetik'i yeni baştan düşündüğünü hayal etmek çok caziptir. Aşağıda göreceğimiz üzere, Heidegger zamanı, Dasein'in kendisiyle ilişki kurduğu bir ruh hâli olan endişeden yola çıkarak düşünür. Ancak argümanımız açısından kayda değer olan şey, Heidegger'in analiz biçiminin Dasein'in kendi içselliğine dönmesine bağlı olmasıdır. O kökensel endişe hâlinde vuku bulan kendini açığa vurma edimi, bir kez daha, Dasein'ı, kendi ölümüyle birleşmesi sayesinde varlığa gelen melankolik bir kişilik olarak tasavvur etmenin gücüne işaret ediyor. Dahası,

⁹ Parantez içi bilgi benim tarafımdan eklendi. *Spatiality* terimi doğrudan 'uzamsallık' olarak çevirilirken, *space* terimi mekân olarak çevrilmiştir. Mekân düşüncesi neredeyse dört döneme ayrılabilir olan Heidegger'in ilk dönem yani *Varlık ve Zaman*'daki mekân kavrayışı Dasein olarak insan varoluşu odaklıdır. Mekânın varoluşsal durumunu analiz eden bu kavrayışta mekân kendi başına bir alan ya da gerçeklik olarak değil Dasein'a göre, onun bağlamında ele alınan bir şey olduğundan 'uzamsallık' terimi tercih edilmiştir. Kendi başına bir şeymiş gibi kullanılan ve uzamsallıktan ayrıt edilen kısımlarda ise 'mekân' sözcüğü kullanılmıştır (Yay. Haz.).

Heidegger için, endişenin Dasein'a dışsal bir şeye değil de bizzat Dasein'a göndermede bulunduğu gerçeği, *Varlık ve Zaman*'daki kaygı, ölüm ve yitimsellik tartışmasının tutturduğu istikamete işaret eder.¹⁰

Bütün bu ruh hâllerinin, Heidegger'in korku mefhumu aracılığıyla tanımladığı üç bileşeni vardır: i) 'korkmadan önceki ruh hâlimiz; ii) korku; iii) 'neyden korktuğumuz'. İlk bileşen, basitçe korkutucu (yani dehşetengiz) bulduğumuz şeylerden ibarettir. Korkutucu şeylerin bir listesini oluşturmakla ilgilenmez Heidegger: daha çok korkuyu olanaklı kılabilcek şeyin yapısal bir açıklamasını vermekle meşgul olur. Bir şeyin korkutucu olabilmesi için o şeyin Dasein'ın dünyasının bir parçası olması gerekir. Yukarıda kaydettiğimiz gibi, Dasein'ın dünyası, üç tür varlıkla doludur: şeyler, donanımlar ve başka Daseinlar. Korkutucu olan şey her ne olursa olsun, bu üç varlık türünün birinden neşet etmelidir. Üstelik Dasein'ın korkuya dönük ilgisini veya ihtimamını nitelendiren şey, zarar görebilirliktir [*detrimentality*]. Keza korkunç olan durmaksızın yakınlaşan bir şeydir ve dehteşengizliği ile yakınlığı düpedüz birbiriyle orantılıdır. Dehşetengiz bir şey ne kadar yakınlaşırsa, Dasein'ın korkusu o denli artar. Nihayetinde, dehşetengiz olan durmaksızın daha bir yaklaştığından, ama henüz burada mevcut olmadığından, Dasein'ın korkularını zarar görmeden arkasında bırakması mümkündür. Gelgelelim, bu olanak, Dasein'ın ürkekliğini daha bir arttırır.¹¹ Dehşetengizliğin bu hayli soyut yapısını resmetmek adına, yakınlardaki bir hapishaneden firar etmiş bir katili ve firar ettiği esnada çoktan iki kişiyi katletmiş olduğunu tasavvur edebiliriz. Başka bir Dasein olarak katil, muhtemelen korkacağımız varlıklardan biridir. Firari katile gösterdiğimiz ihtimam zararımıza olabileceğinden, korkumuz olduğu gibi kalmaya devam eder. Katilin yakınlardaki

¹⁰ Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, 73-80.

¹¹ SZ, 140-1.

bir hapisshaneden firar etmiş olması gerçeği korkumuzu artırır, çünkü dehşetengiz olan yakındadır ve daha da yakını-mıza gelebilir. Bununla birlikte, firari katilin bizi rahatsız etmeyeceği olgusunun, korkumuzu hafifletmek adına yapabileceği hiçbir şey yoktur.

Korktuğumuz şeyin izahını sunduktan sonra, Heidegger, bizzat korkunun izahını sunmaya girişir. Bir şeyden nasıl korkmaya başlarız? Gelecekteki kötülükleri hayalimizde canlandırıp daha sonra onlardan kormaya başlamayız. Durum bu değildir. Örneğin günün birinde tehlike saçan bir mahkûmun yakınlardaki bir hapisaneden kaçabileceği ve tehdit oluşturabileceği belirtilirse, böyle bir durumda korku duymanın uygun olacağı sonucuna varılamaz o hâlde. Keza durum, korkuda bireyin kendi dünyasında yaklaşmakta olan her şeyi analizden geçirmesi ve bazılarını korkucutucu bazılarınıysa korkutucu değil diye etketlemesi değildir. Korku, Dasein'ın var olabileceği kökensel bir durumdur, dünyada olmanın kökensel bir biçimidir. Dasein'ın kendini bulabileceği belirli bir hâletiruhiye olarak korku, her tür durumun analizinden ya da olası senaryoların üretilmesinden önce gelir hep. Mesela, bir gece sokakta yürüyen biri apansızın korkuya yakalanabilir. Bu korku, sokakla kesişen dar patikalara götüren o karanlık mekânlara yaklaşan ya da buraları inceleyen insanların her türlü analizini önceler. Ne yürüyüşten evvel, böyle olası korku dolu durumlar ne de sonrasında kendini böyle bir durumda bulan birinin korkmaya başlaması gibi bir şey vardır. Heidegger için korku her şeyden önce gelir ve kendini dehşetengiz olarak açan bir dünya veçhesi olarak kökensel hâletiruhiyenin temelidir yalnızca.¹²

¹² SZ, 141: “Kendi başına korkuda, demek ki tehdit edici unsur olarak nitelendirdiğimiz şey serbest kalır ve bizim adımıza problem teşkil etmesine izin verilir. İlk önce müstakbel bir kötülükle (*malum futurum*) karşılaşp daha sonra ondan korkmayız. Ancak her iki durumda da, korkuda ilk olarak neyin yaklaşığına dikkat edilmez: dehşetengiz hâli peşinen keşfedilir. Ve korkuda,

“Neyden korkuyorsunuz?” sorusunu sorduğumuzda, verilebilecek iki tür yanıt söz konusudur. İlk yanıt, ‘korkutucu’ dediğimiz şeye denk düşer: firar etmiş katilden korkuyorum. İkinci tür yanıtta, korkunun neyle ilgili olduğuna karşılık gelir. Şayet “Firar etmiş katilden niçin korkuyorsunuz?” sorusunu sorarsak, yanıt muhtemelen şöyle olacaktır: “Beni öldürmesinden korkuyorum.” Bu durumda, korkumuz, kendimizle ilgilidir. Korkuda Dasein, korkutucu olandan korkar, ancak kendi namına korkar. Gelgelelim, kişinin her daim kendi namına korku duyamayacağı itirazında bulunulabilir. İnsan bir başkası için yahut kendi donanımları için (örneğin evi için) korku duyabilir. Gerçi Heidegger, hem başka biri hem de kendi donanımları namına korku duymanın, Dasein’in dünyadaki varlığının parçaları olduğuna çabucak dikkat çeker. Dasein bu ilişkiler haricinde mevcut olamaz ve Dasein’in bunlara dönük korkusu kendi namına geliştirdiği korkunun bir biçimidir. Örneğin karım serbest düşüş yapsaydı, onun adına korku duyabilirdim. Öyleyse ‘onun adına korku duymak’ benim için ne anlama gelir? Onun adına korku duymam bir şekilde onun korkusunun azalacağı anlamına mı gelir? Tabii ki gelmez. Aslına bakılırsa, tamamen korkusuzca, yalnızca incecik ipeksi bir tabakayla korunarak bir uçaktan atlayabilir. Onun o korkusuz gibi görünen hâletiruhiyesi, benim korkumu şu kadarcık azaltmaz. Hatta bu denli tehlikeli bir şeyi bu kadar cesurca yaptığını gördüğümde, korkum artabilir de. Bu durumda, benim korkum, ondan ayrılmıştır. Bu eylemin beni başka bir Dasein’den koparıp ayırmasıyla dünyamı eksilteceğin-

demek ki korkmuş kişi dehşetengiz olanı açık açık seyredebilir ve kendisi açısından onu ‘belirgin kılabilir’. İhtiyatlılık korkutucu olanı sezer, çünkü kendi hâletiruhiyesi olarak korkuyu haizdir. Dünyada olmanın neden olduğu şu pinekletici hâletiruhiyenin yarattığı bir imkân olarak korku, (bu imkâna ‘korkunçluk’ diyelim), hâlihazırda dünyayı açığa vurmuştur: öyle ki, bundan başka herhangi bir şey korkutucu gelebilir. Korkutucu gelme olasılığı, bizatihi Dünyada olmanın temel varoluşsal uzamsallığı tarafından özgür bırakılmıştır.”

den korkarım.¹³ Korku gibi, Dasein'ın kendisinden ziyade falanca şeyle irtibat kurduğu ruh hâlleri bile, melankoliğin narsisizmini açığa vurur. Dasein'ın dünyası, kendisini kuran o eksiklik etrafında örgütlenir.

Öyleyse korku, Dasein'ı kendi dışındaki bir şeyle ilişkiye sokan bir hâletiruhiyedir. Dasein'ın etrafı kendi donanımları ve başkaları tarafından kuşatılmıştır ve kimi durumlarda, ya bu donanımlar ya da başkaları, Dasein'a korkutucu ya da zararlı gibi görünebilir. Dasein, kendi işleriyle meşgul olsun ya da olmasın, her daim bir ruh hâli içerisinde. Bu ruh hâli, meşguliyetlerinde herhangi bir dönüşüm meydana gelmeksizin değişim geçirebilir. Öyleyse Dasein, dünyası olan bir varlık türüdür. Dasein'ın bir dünyaya sahip olduğu ayrımıyla, onun kendisine dışsal başka varlıklarla ilişkili olduğu kastedilir. Dasein bunlardan bazılarıyla donanımlar olarak, diğer kısmıyla ise ihtimam göstererek ilişkilendir ve kendisini daima dünyasıyla ilişkisinde iş başında olan belirli bir ruh hâli içerisinde bulur.¹⁴

Tüm ruh hâlleri korkuya benzemez yine de. Korku hep dünyadaki belirli bir şeyden korku duyar -ya bir donanımdan ya da başka bir Daseindan. Öbür yandan, endişe, dünyadaki herhangi bir varlığa bağlı olarak ortaya çıkmaz. Sonuç olarak, endişe, dünyadaki varlıkları anlamsız olarak gözler önüne serer. Korku durumunda, Dasein, kendisini dehşetengiz bir durumda bulur ve bu noktadan hareketle, meşguliyetlerinin kendisine zarar verdiği belirginlik kazanır. Korkuyu böyle bir durumda keşfeder. Endişe durumundaysa, Dasein kendini endişeli bir hâlde bulur. Karşısında endişeye kapıldığı şeyi anlamak için şöyle bir durduğunda, kesin bir şey bulamaz. "Tehdidin kaynağı neresidir?" diye sorduğunda, yanıt şudur: "Hiçbir yer."¹⁵ Gelinek noktada,

¹³ SZ, 141-2.

¹⁴ Romano Poca'nın *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*'deki ruh hâli irdelemesine bakınız (München: Verlag Karl Alber, 1996), 65-72.

¹⁵ SZ, 186.

hâlihazırda endişe ile korkunun mahalli arasında yapılabilecek bir ayırımdan bahsetmek ilgi çekicidir. Korkunun mahalline ilişkin sorular sormak her daim olanaklıdır. Korku durumunda, ‘Tehdinin kaynağı neresidir?’ sorusuna kesin bir yanıt verilebilir her zaman. Endişeyi korkundan ayırt eden şey, tam da endişenin mahallini dünya içinde saptamanın imkânsızlığıdır. Dasein’ın dünyasında endişenin belirli bir yeri yoktur. Endişe, Dasein’a dışsal değildir, içseldir ve Kant’ı takip eden Heidegger, bu içselliği uzamsal olarak değil, zamansal olarak nitelendirir.

Bu durumu daha belirgin kılmak için, Heidegger’in korku sayesinde tasvir ettiği bir ruh hâlinin yapısından istifade edebiliriz. Yukarıda da gördüğümüz üzere, bir ruh hâlinin üç bileşeni vardır: i) Belirli bir ruh hâline sahip olmadan önceki ruh hâlimiz; ii) Belirli bir ruh hâlinde olmamız; iii) Bu belirli ruh hâliyle olan ilişkimiz. Korku hâlinde, bu üç bileşen, sırasıyla ‘korkutucu olan’, ‘korku’ ve ‘Dasein’ idi. Endişe durumunda ise, Dasein’ın karşısında endişeye kapıldığı şey, dünya içerisindeki herhangi bir varlık değildir, dolayısıyla ‘korkunç’ gibi bir şeye tekabül etmez. Dasein aslında kendi belirlenimi konusunda endişelidir ve bu durum, kendisinden kaçmasına ve donanımları ile başkalarının söyledikleri şeylere karşı geliştirdiği bağılıklar içerisinde soğurulmasına neden olmuştur. Heidegger muhtelif yönleriyle ele alır bu durumu. Dasein kendi donanımlarıyla iştigal edip soğurulsun diye kendinden kaçtığı ve bundan böyle kendi donanımında soğurularak aslında donanımı mümkün kılan şeyle (yani varlıkla) ilgilenmediği için, Heidegger Dasein’ın bizatihi donanım olanağı konusunda endişeli olduğunu söyler. Dasein, benzer şekilde, böyle bir donanım olanağından kaçındığı için, Dasein’ın aynı zamanda dünyasını terk ettiğini de söyleyebiliriz. Bağılıklarının dünyasında soğurulmuş vaziyette bulunan Dasein, gerçekte dünyayı kavrama imkânını örtbas etmiştir. Dasein, nihayetinde, kendi belirlenimi konusunda endişeli olduğundan, Heidegger şunu

ileri sürer: Dasein aslında kendisinden endişelidir. Demek ki dünyadaki ‘korkunç’ herhangi bir şeyden endişe duymak şöyle dursun, Dasein, gerçekte kendini, kendisinden kaçtığı durumun tehdidi altında bulur ve donanımları ile başkalarının söylediklerinden ibaret olan dünyasında kendini masseder.¹⁶ Abraham ve Torok’un söylediğine göre, endişenin, Dasein’in kendi mezarına (kendi kaybını kendinden sakladığı bir yer) yaklaşma biçimini temsil ettiğini tahayyül edebiliriz.

Heidegger endişeli varoluşu ‘yersiz yurtsuz’ (*unheimlich*) olarak tanımlar. Ne var ki, bununla, ‘sıradışı’ ya da ‘alışılmadık’ olandan daha fazlasını kasteder. İfade etmeye çalıştığı düşünce, sözcüğün etimolojisinden türer ki ‘evden uzak’ (*unhomelike*) gibi bir anlamı vardır. Dasein endişeliyken, kendini tam olarak evinde hissetmez, kendi teninde bir yabancıdır. Bu endişe tasviri, Heidegger’in daha önceki endişeli olma hâlimiz konusundaki tartışmasına tam olarak uygun gelmektedir. Şayet Dasein kendisiyle bir endişe varlığı olarak karşılaşp kendisinden kaçıyor, o hâlde endişe hissi Dasein’a bütünüyle kendisi olmadığını gösterir. Donanımların dünyasında ve donanımın söylediklerine dalmış olan Dasein, başka bir Dasein uğruna var olma olanaklarından birinden feragat etmiştir. Dasein, bu ikili kaygı biçimi arasındaki uyumsuzluğu deneyimler.¹⁷

Keza endişenin üçüncü bileşeni, yani endişenin neyle ilgili olduğu, bizzat Dasein’ın başına gelen bir şeydir. Endişe, Dasein’ın bağlılıklar geliştirdiği dünyasını anlamdan muafmış gibi gösterir. Endişede, Dasein, her ne kadar çabuk ve tam gelişmemiş bir biçimde olsa da, donanımlar ve onların söylediklerine dalmış olmanın olanaklarından yalnızca biri olduğunu ve kendi olanaklarını seçmekte özgür olduğunu görür. Dasein açısından yıkıcı bir deneyimdir bu. Endişe,

¹⁶ SZ, 187.

¹⁷ SZ, 188-9.

sahip olduğu biricik olanaklı dünya olmadığını ifşa ederek, Dasein'ı dünyasından yoksun bırakmakla tehdit eder. Bu deneyim, aynı zamanda, Dasein'ı 'bireyselleştirir'. Donanımlarının yahut normalde söylenen veya yapılan şeylerin sunduğu konfor olmadan, Dasein, her iki olanak açısından da özgürdür, ama aynı zamanda sahip olduğu olanaklarda bir başınadır. Gelgelelim, Heidegger, bu bireyselleşmenin geleneksel felsefenin tecrit edilmiş öznesiyle aynı olmayıp, basitçe kendi gündelik dünyasına dalmış bir Dasein olduğuna özenle dikkat çeker. Bununla birlikte, Heidegger, endişenin Dasein'ı bireyselleştirme biçimi ile başkalarıyla birlikte var olmanın Dasein'ın varlığı için kurucu olduğu gerçeği arasındaki bağıntı hususunda kesinlikten uzaktır. Şunu da kaydetmeye değer: Dasein'ın kendisiyle bir endişe varlığı olarak karşılaşması ile Dasein'ın endişe duyduğu şey arasındaki bu benzerlik, endişeyi korkudan ayıran şeydir. Aslına bakılırsa, Heidegger için, korkuyu temellendiren endişedir. Dasein'ın dünyadaki bir varlıktan duyduğu korku, Dasein'ın genel olarak varlıkların imkânıyla kurduğu öncelikli ilişki durumunda mümkündür ancak. Dasein, hâlihazırda bizzatıhi dünyasıyla ilişkili olmadığı sürece, kendi dünyasındaki falanca şeyden korku duymaz. Dünyayla kurulan bu türden bir ilişki, endişede ortaya çıkar.¹⁸

Heidegger dünyada bize benzemeyen şeylerle kurduğumuz kökensel ilişkinin bir şeyin gözlemlenmesinden ziyade, bir iş ya da amacı tamamlamak için gereken donanımlardan biriyle ilişkilenecek olduğunu gösterir. Gelgelelim, bu kitabın amaçları açısından daha da önemli olanı, Heidegger'i korku ile endişeyi eklemlmeye sevk eden ruh hâline ilişkin

¹⁸ SZ, 188: "Korku, 'dünyaya' düşmüş, sahici-olmayan ve böylelikle Dasein'dan gizlenmiş kaygıdır." Bkz. Pocaı, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, 73-89. Levinas *Totality and Infinity*'de [Bütünsellik ve Sonsuzluk] (233-5) şunu öne sürer: Heidegger dünyayla ilişkimizi temelde içsel olarak dile getirmekte hatalıdır. Levinas için ölüm, 'mutlak anlamda gizli bir tehdit'tir ve bu itibarla kaygıdan (*angoisse*) ziyade korku (*peur*) üretir. Ayrıca bkz. Franck, *Heidegger et la problème de l'espace*, 73-80.

tartışmasıdır. Gelineen noktada, Heidegger'in "What is Metaphysics?" [*Metafizik Nedir?*] ile *The Fundamental Concepts of Metaphysics*'deki [*Metafiziğin Temel Kavramları*] ruh hâlleri tartışmasının işleri bir miktar içinden çıkılmaz bir hâle getirdiği kaydedilmelidir. Her iki yapıtında da Heidegger, Dasein'ın temel ruh hâllerinden biri olarak sıkıntının rolünü gündeme getirir. Heidegger, bilhassa "*Metafizik Nedir?*"de, sıkıntılı ruh hâli ile endişenin 'kökensel ruh hâli' (*Grundstimmung*) dediği şey arasındaki bağıntıyı tartışmaya açar. Kökensel ruh hâlleri, dünyayı bir bütün hâlinde Dasein'a açık ederler. Dasein, örneğin, sıkıntıda, dünyayı bütünselliği içerisinde anlamaya muktedirdir. Nitekim korkudan farklı olarak sıkıntı, Dasein'ı dünyadaki belirli bir varlığa odaklamaz, tersine, dünyayı bir bütün olarak ifşa eder. Bununla birlikte, korkudan ve sıkıntıdan farklı olarak endişede ise, dünya hiçlik olarak belirir. Bütünselliği içindeki dünya, Dasein'ın endişedeki olası varlığında temellenmiş olarak tecelli eder:

Tüm şeyler ve bizzat kendimiz kayıtsızlığa saplanıp kalırız. Gelgelelim, bu saplanıp kalma, salt gözden yitip gitme anlamına gelmez. Bilakis, şeyler, tam da bu yitip gidişte, bize yönelir. Bir bütün olarak var olanların geriye çekilişi bize yaklaştıkça çevremizi kuşatan endişe kendini bize dayatır. Tutunacağımız hiçbir şey yoktur. Var olanların sessizce elimizden kayıp gidişinde, yalnızca 'tutunacak hiçbir şeyin olmayışı' üzerimize çöker ve bizimle kalır. Endişe hiçliği açığa çıkarır.¹⁹

Oysa Heidegger'in Dasein'ın varlığında açımlandığını keşfettiği, görünüşe bakılırsa bu birbirinden apayrı fenomenlerin herhangi bir birliğe sahip olup olmadığı sorusu olduğu gibi kalır. Dasein'ın gündelik varoluşunun tüm bu

¹⁹ *Basic Writings*, 101.

veçhelerinin temelinde, bunları mümkün kılan bir şey söz konusu mudur?

Heidegger, bu soruya yanıt vermek ve ondan ne öğrenebileceğini anlamak maksadıyla, endişenin analizine geri döner. Endişede, Dasein'in kendisinden kaçtığını görmüştük. Tabii ki Dasein'in kendisinden kaçarken kendisinden başka bir şeye dönüştüğü anlamına gelmez bu. Bilakis, Dasein, kendi olanaklarından kaçır ve daha çok kendi meşguliyetlerinin ve bunların buyurduğu şeylerin dünyasına dalmayı seçer. Bu dalma sürecinde, Dasein, kendisi gibi kalır hep. Fakat Dasein'in hem kendisinden kaçabildiği hem de hâlâ aynı kaldığı şey nedir? Dasein kendi olanaklarından ibarettir. Kendinden kaçtığı zaman, kendi olanaklarından kaçıyor. Bununla birlikte, kendi olanaklarından kaçırken, olanaklardan yoksun bir hayata sığınmıyordur. Dasein, kendisinden kaçarken bile, hâlâ kendi olanaklarında kendini buluyordur. Kendisinden kaçan Dasein ile hâlâ kendisi olan Dasein arasındaki fark şudur: İlki, kendi olanaklarının genellikle konuşup eylemde bulunan insanlar tarafından nasıl da sınırlandırıldığını görür. Dasein, başkalarının yapıp ettikleriyle belirlendiğinde, hâlihazırda otantik ya da kıymetli yahut sakınılması gerekenin ne olduğunu keşfeder. Öyleyse endişe bize şunu gösterir: Dasein, insanlar tarafından nasıl belirlendiğine bakılmaksızın, kendi olanaklarından ibarettir.²⁰

Dasein için, bir olanak olarak yapılandırılmış olmak, her daim kendisine dönük olması demektir. Gündelik ifademizde 'olanaklı olanın' anlamına bakarsak, Heidegger'in aklındaki şeye dair bir fikir edinmeye başlarız. Uçurumun kenarına tehlikeli şekilde iştirilmiş bir kayayı canlandırın hayalinizde. Kayayı gördüğümüzde şunu sorarız: "Sizce düşer mi?" Şöyle yanıt verilebilir: "Mümkündür." Bu örnekte iş başında olan 'mümkündür', basitçe taşın düşme ih-

²⁰ SZ, 191 ve sonrası.

timaline dair hesap yapmaktan daha fazlasına işaret eder. Bilakis, hâlihazırdaki kaya ile düşen kayayı, düşerse tabii, mukayese ediyoruzdur. Bu örnekte iş başında olan iki kaya yoktur -mevcut kaya ile ileride düşecek olan kaya. Düşme ihtimalini bünyesinde barındıran yalnızca tek bir kaya mevzu bahistir. Kayanın mevcudiyeti kendi olanağı tarafından belirlenir ve bu olanak kendisini bekleyen şeydir. Keza Dasein, kendi olanaklarına doğru esnetilmiştir. Mesela ben, şimdilerde Hegel, Heidegger ve Deleuze'de ölüm temalı bu kitabın üzerinde çalışmaktayım. Kitabı tamamlamaktaki amacım açısından, şu anki benle bu projeyi tamamen erdirdiğim sırada dönüşeceğim beni mukayese ederek, hâlihazırda kendi olanağımı kovalıyorum. Taş örneğine benzer şekilde, iki tane ben –kitap üzerinde çalışan hâlihazırdaki ben ile kitabı tamamen erdirmiş müstakbel ben– falan yoktur; yalnızca bir tane ben vardır, kendi nezdinde elindeki işi tamamlama ihtimaline doğru genişleten bir ben.

Dasein'ın kendisine doğru olduğu yolundaki bu kavrayışı biraz daha genişletmek istersek, Heidegger'in neden Dasein'ın bütün bu farklı veçhelerini bir olanak dâhilinde birleştirebileceğini tasavvur etmiş olabileceğini idrak ederek başlayabiliriz. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Dasein, meşguliyetlerini tamamlamasını kolaylaştıran donanımlar tarafından çepeçevre kuşatılmış olarak bulur kendini. Dahası, bu ilişkiler ağına, Dasein'ın dünyası olarak göndermede bulunmuştuk. Şayet Dasein'ın dünyası kendi meşguliyetlerini tamamen erdirmesini olanaklı kılan bir dünyaysa, şu durumda, Dasein'ın dünyası kendi olanaklarından ibarettir. Daha önce tartıştığımız biyokimyagerin dünyasına geri dönersek, onun işlerini tamamlamasını mümkün kılan donanımlar tarafından kuşatıldığını görürüz. Fakat bu biyokimyagerin meşguliyetleri nelerdir? Kendine göre ayarladığı olanaklardır bunlar. Dasein açısından, dünyada olmak, âdeta kendine doğru olmanın yahut kendi olanaklarına sahip olmanın bir başka biçimidir. Heidegger'in Dasein analizinin birbirine

benzemeyen tüm parçaları, Dasein'ın bir olanak olarak kavranışında özetlenir.²¹

Heidegger'in Dasein'ı bir olanak olarak kavramak için kullandığı mefhum, kaygıdır (*Sorge*). Her zamanki gibi Heidegger, bunun ontolojik bir kavram olduğuna ve endişe, arzu, istenç, sorumsuzluk vb. gibi ontik kavramlara dair herhangi bir tartışmayı öncelediğine özenle dikkat çeker. Yukarıda belirttiğimiz, ancak şu ana kadar eksiksiz bir biçimde değerlendiremediğimiz üzere, Dasein'ın kendi dünyasındaki donanım ile ilişkisi, bir ilgi (*Besorgen*) ilişkisidir: kendi dünyasında var olan başkalarıyla ilişkisi ise, bir ihtimam ilişkisidir (*Fürsorgen*). Şeyler ve başkalarıyla birlikte oluşun yanı sıra, varlığın bu kökensel biçimleri de kaygıda yahut Dasein'ın kendi önünde olması gerçeğinde temellenir. Dasein'ın kendi dünyasındaki şeylerle bir ilgi ilişkisi kurabilmesinin yegâne yolu, hâlihazırda bir olanak olarak kurulup kurulmadığıdır. Dasein'ın kendi dünyasında bizzat meşgul olduğu şeyler, kesinlikle işlerini görmesini mümkün kılan şeylerdir. Dasein, temelde kendi meşguliyetlerini belirleyen bir varlık türü olduğu ölçüde, şeyleri belirli bir uğraş açısından kullanışlı olarak yorumlar ancak. Dasein ancak bu meşguliyetleri tamamlama olanağında kendi önünde var olduğu takdirde, kendi uğraşlarını belirler. Öyleyse kaygı, Dasein'ın gündelik deneyiminin birliğini özetler.²²

Demek ki Heidegger için, Dasein'ın deneyimi, olanaklılığına derinlemesine bağlıdır. Dasein, bir olanak olarak kendi bulunuşuyla, hem otantik hem de inotantik bir biçimde ilişkilenebilir. Kendi bulunuşuyla inotantik biçimde ilişkilenebilmesi, kendi olanaklarını olanaklar olarak ayırt etmekte başarısız olması ve konuşup faaliyette bulunmanın tek biçimi olarak gündelik konuşma ve faaliyette bulunma biçimini hayata geçirmesidir. Gerçi Heidegger'in fenomenolojik

²¹ SZ, 193.

²² SZ, 193-9

yöntemine göre, bu gündelik konuşma ve faaliyette bulunma biçimi, insanın kendi olanaklarını otantik bir biçimde değerlendirme yolunun üstünü örter. Kaygı analizinde, Heidegger, insanın kendi olanaklarıyla gerektiği gibi ilişkilene biçimini gün yüzüne çıkarır. Kaygı, dünyayı, Dasein'ın haiz olduğu olanaklar olarak ifşa eder. Heidegger için, Dasein'ın bir olanak olarak telaffuz edilmesi, 'kaygı' mefhumunda özetlenir.

Yukarıda şunu ileri sürdüm: açıklayıcı amaçlar doğrultusunda, *Varlık ve Zaman* ile Kant arasında, özellikle ilk *Eleştiri*, belirli koşutluklar çizilebilir. Mesela, Kant için uzam, dışsal sezginin bir formuyken, zaman içsel sezginin bir formudur. Heidegger'in ruh hâllerine ilişkin tartışmasında ve Birinci Bölümden İkinci Bölüme geçerken benzer bir iddiada bulunduğunu görüyoruz. Korku ile endişe arasındaki ilksel farklılık şudur: Korkunun nesnesi dünyada konumlandırılabilirken, endişe hiçbir yerde ikamet etmez; endişenin nesnesi, bizzat Dasein'dır. Korku dışsalken, endişe içseldir. Korku Dasein'ın endişenin içine çekilmesini sağlama bağlar. Korku, Dasein'ın dünyasını, tasarılarının tehdit edildiği bir dünya olarak açığa çıkarır. Korku Dasein'ı kendisine dışsal bir şeyle ilişkilendirir. Endişedeysen, tam tersine, Dasein dışsal herhangi bir şeyle ilişkilenebilir. Endişe, Dasein'ı kendi dünyasının dışsallığından çekip kurtarır ve dünyasını yalnızca bir meşguliyetler ve tasarılar dünyası olarak değil, daha çok bir olanak olarak açığa çıkarır.

Dolayısıyla korku ile endişe arasındaki fark, Dasein'a içsel ve dışsal olan şeyler arasındaki sınırı çizer. *Varlık ve Zaman*'daki ölüm meselesine geri dönersek eğer, Heidegger'in ölümü içsel bir fenomen olarak muhafaza etmek adına fazlasıyla zahmete katlandığını görürüz. Ölüm, tam anlamıyla yaklaşmakta olan bir hadise olarak değerlendirilemez. Ölüm, tam anlamıyla bir şey gibi değerlendirilemez. Aslına bakılırsa, ölümün tam anlamıyla dışsal olarak değerlendirilemeyeceğini söyleyecek kadar ileri gidebiliriz. Ölüm dışsal

olmadığı için, ondan doğru düzgün korku duyulamaz. Nasıl ki endişe mahalinin nerede olduğuna ilişkin soru ‘hiçbir yerde’ diye yanıtlanıyorsa, aynı şekilde ölümün mahaline ilişkin soru da ‘hiçbir yerde’ diye yanıtlanıyordur. Ölüm, Dasein’in kendisine dışsal falanca bir şeyle kurması gereken bir ilişki değil, daha çok kendisiyle kurması gereken bir ilişkidir. Bu bağıntı, Dasein’in dünyası kapsamında tespit edilemez. Biz, daha çok, Heidegger için endişe ile ölüme doğru varlığın bir ve aynı şey olduğunu kaydederek, ölüm ile endişeyi irtibatlandırabiliriz: “Ölüme doğru olmak, haddi zatında endişedir.”²³

Şayet ölüm Dasein’in kendisiyle kurduğu içsel bir ilişkiyse, şu durumda dünyada olmak ile ölüm arasındaki ilişki nasıldır? Dasein’in kendisiyle ilişki kurma biçimi, dışsal varlıklarla ilişki kurma biçimine nasıl nüfuz eder? Yukarıda ölümün, Dasein’in dünya ile ilişkisinde aşkınsal bir rol oynadığını öne sürmüştüm. Ölüm Dasein’in kendisine doğru genişlemesidir. Dasein muhtelif uğraşlarını tamamlamak amacıyla kendi geleceğini tasarlar. Bu tasarımın sınırı, Dasein’in ölümüdür. Dasein’in ölümü, ötesinde hiçbir işin, gayenin tamama erdirilemeyeceği bir noktadır. Heidegger’e göre, Dasein’in kaçınılmaz ölümü, onun bütün meşguliyetlerine sirayet eder. Gerçekte, Dasein ölüp gitmeseydi ve bu durumda sonlu da olmasaydı, tamama erdirilmesi gereken meşguliyetler uyarınca tefekkür etmesi gerekmezdi. Sonsuz varlık bir olanak olamaz, zira olanaklılık bir bitiş noktasını şart koşar. Ölüm yoksa bitiş noktası da yoktur. Bir bitiş noktası olmadan tamama erdirilecek meşguliyetler de olamaz. Ölümün olmadığı yerde Dasein da var olamaz.

Dasein’in ölümü ile onun meşguliyet-odaklı olabilme hüneri arasındaki bağıntı, dosdoğru ölüm ile melankoli arasındaki bağıntıyla ilgilidir. Dasein’in meşguliyet-odaklı olmasının nedeni, kendisini uğraşlarını tamama erdirmeye

²³ SZ, 266.

si için gereken donanımlarla kuşatılmış olarak görmesidir. Dasein'ın o biricik var olma biçimi, bir olanak olarak kurulmasının sonucudur. Nitekim Dasein'ın dünyası, kendi sonluluğu sayesinde bahşedilir ona. Şayet Dasein hâlihazırda her daim ölmekte olan bir varlık olmasaydı, şu durumda, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın Birinci Bölümünde ana hatlarıyla belirttiği türden bir dünyaya sahip olamazdı. Demek ki ölüm, Dasein'ın deneyimi bakımından aşkınsal bir rol oynar.

Ölüm deneyim açısından aşkınsal bir rol oynadığından, Heidegger'e göre, en azından kendisini Kant'tan ayırdığı bir noktayı anlayabiliriz. Sezginin formları olarak zaman ve mekân, basitçe verilmiştir. Kant ne bunların varlığını çıkarsamaya çalışır, ne de onları anlama yetisinin kategorilerine bağlar. Heidegger için mekân (bir sonraki bölümde zamanı ele alacağız), basitçe verilmiş değildir. Dasein'ın uzamsallığı, ölüyor olmasının bir sonucudur. Şu durumda, Dasein'ın dünyasının ölüme doğru varlığı etrafında örgütlenmiş olduğunu anlarız. Tüm dışsal bağıntılar, Dasein'ın kendisiyle kurduğu içsel bağıntının bir işlevidir. Dasein'ın kendi sonluluğu kapsamında kendisiyle kurduğu bireyselleştirilmiş ilişkisi, yalnızca Dasein'a mahsus bir deneyim biçimi sunar. Bu bireyselleştirilmiş ilişki, aşkınsal bir melankoli olarak anlaşılabilir. Dasein kendisiyle kayıp üzerinden ilişkilendir. Bu kayıp nesne terk edilmez: dolayısıyla da, bu nesneyi bünyesinde taşıyan bir mezar dikilir. Bundan böyle deneyim, kayıp nesne sanki kayıp değilmiş gibi örgütlenir. Heidegger açısından bu, inotantik bir varoluştur. Endişe Dasein'a, onun varlığının özü olarak onda kanıksanmış bir biçimde kendini açar.

3 HIÇLIĞIN VEKİLİ

Narsistik bozukluklar (erken bunama, paranoya, melankoli), libidonun nesnelerinden geri çekilmesi tarafından karakterize edilir, dolayısıyla bu bozukluklara analitik tedavi sayesinde nadiren erişilebilir.¹

Freud

Melankolinin *Varlık ve Zaman*'da oynadığı şu aşkınsal rolü ve bir melankolik olarak Dasein'in analizini daha ileri götürmeden önce, ilk olarak Dasein'in o benzersiz yitimsellik modunu incelememiz gerekiyor. Heidegger yitimselliği, hem yaygın yitimsellik anlayışlarından hem de teorik yitimsellik kavrayışlarından çok farklı bir biçimde idrak eder. Heidegger'in görevi, bu durumda çift yönlüdür. İlk görev, Heidegger'in Dasein'in o benzersiz yitimsellik modunu dile getirdiği pozitif bir görevdir. Bununla birlikte, Dasein'in bu benzersiz yitimsellik modunun kökensel olduğunu ileri sürmek için, Heidegger'in ikinci görevi, hem teorik hem de yaygın yitimsellik kavrayışlarının bu benzersiz yitimsellik modunda temellendirildiğini ve ondan türetildiğini ortaya koymak olmalıdır. Her iki görev de Heidegger'in fenomenolojik yorumuyla tutarlıdır ki genellikle söylediğimiz ve yaptığımız şeyler, o hakiki yitimsellik fenomeninin üstünü örten dışsal bir surettir. Kaygı yapısının irdelenmesi, Heidegger'in yitimsellik kavrayışının nereden yola koyulduğunu ortaya çıkarır.

Yukarıda, Dasein'in mekânının yahut onun kaygı olarak yorumlanmasının, bir olanak olarak yapılandığını görmüştük. Keza ölümü, bu olanaklılık mekânını mümkün kılan

¹ Sigmund Freud, 'Two Encyclopaedia Articles', SE XVIII: 249.

şey olarak irdelemiştik. Ölüm, Dasein'ın kendine ait bir olanaktır, bu olanağın olanaksızlığıdır. Ölüm, Dasein'ın kendi olanaklarına doğru genişleme biçimidir. Heidegger'in *Zukunft* dediği şey, Dasein'ın ölümden kendi olanaklarına doğru genişlemesidir, ama aşağıda göreceğimiz gibi, Heidegger 'gelecek' babında bu yaygın Almanca kavramı kullansa da, kavramın alelade anlamından çok farklı bir şeyi kasteder. Bir olanak olarak Dasein, her daim kendi olanaklarının gerçekleşmesine ve gerçekleştirilemeyecek bir olanağa, ölüme doğru genişler.²

Dasein'ın mekânının bir diğer bileşeni, dünyada olmaktır. Görmüş olduğumuz üzere, Dasein ile dünya birbirlerine karşılıklı olarak bağlıdır. Daseinsız bir dünya ve dünyasız bir Dasein yoktur. Dasein her daim dünyası olan bir varlık türüdür. Dünyası, sahip olduğu olanağın aynı zamanda bir eksiklik olduğu gerçeği tarafından kurulmuştur. Öyleyse Dasein, bu dünyada ancak kendisini bir eksiklik olarak idrak ettiği zaman var olur. Gerçi Dasein eksiklikten ibaret olduğunu anladığında, o münasebetle yepyeni bir varlığa dönüşmez: Bilakis, hâlihazırda neyse öyle var olur. Bu kabul, Dasein'ı, ancak hâlihazırda hep sahip olduğu varolma biçimi dâhilinde olumlar. Dasein, kendi olanaklarını açarken, yüzünü olası geleceğine döner ve hâlihazırda var olduğu dünyaya yahut dünyasının oradalığına (*Gewesenheit*) geri döner. Demek ki Heidegger için oradalık, gelecekteki kaynaklarıdır.³

Heidegger'in burada irdelediği Dasein'ın mekânının nihai bileşeni, donanımıyla birlikte var olmaktır. Bu ancak Dasein kendi öz olanaklılığına doğru genişleyebildiği ölçüde söz konusudur, ki Dasein kendi oradalığına geri dönebilir. Ancak o zaman etrafındaki varlıkları açığa çıkarabilir. Dasein'ın etrafını saran varlıkların açığa çıkışı, var olanla-

² SZ, 325.

³ SZ, 328.

rın mevcudiyetidir. Öyleyse, varlıkların mevcut kılınması, Dasein'ın geleceğinde ve oradalığında temellendirilir. Bu üç bileşenin birlikteliğine Heidegger yitimsellik (*Zeitlichkeit*) adını verir.⁴

Başlangıçta, bu yitimselliğin bizim o genel yitimsellik kavrayışımızdan nasıl da farklı olduğunu kaydetmek önemlidir. Bizim o alelade yitimsellik kavrayışımıza, şimdiki zaman tarafından hükmedilir. Şeyler ya mevcuttur ya da henüz mevcut değildir; ya da artık mevcut olmayacaklardır. Bu sıradan yitimsellik modları, genelde sırasıyla şimdi, gelecek ve geçmiş zaman olarak düzenlenir. Buna karşın, Heidegger'in yitimsellik kavrayışına hükmeden, gelecek zamandır. En kayda değer bileşen, Dasein'ın kendi olanaklarına doğru genişlediği şeklindeki gerçektir. Diğer tüm modlar, ipuçlarını, Dasein'ın var olduğu bu kökensel biçimden alır. İlaveten, Heidegger 'gelecek' (*Zukunft*) yerine o alışlagelmiş sözcüğü kullandığında, *Zukunft* ile 'gelmekte olan' anlamına gelen *zukommen* arasındaki yakınlığı belirgin kılmaya istekli olduğuna işaret eder.⁵ Her şeyden önce, bu etimoloji, herhangi bir içgörü yahut geleceğe ilişkin farklı bir kavrayış sunmuyor gibi görünür. Gelecek, çoğu zaman 'gelmekte olan' bir şey, yahut henüz varlığa gelmemiş ancak bana doğru yaklaşmakta olan olaylar olarak anlaşılmaz mı? Heidegger bu 'varlığa gelme' kavramını içeriklendirmeye başladığı zaman, bunun bana doğru yaklaşmakta olan olaylar olmadığı, daha çok kendimi kendime doğru yansıttığım ve kendimi kendi tasarılarım hâline getirdiğim gerçeğine işaret ettiği berraklık kazanır. Öyleyse gelecek, dünyada bana doğru gelmekte olan hadiseler değildir: kendi öz varoluşumla ilişki kurma biçimimdir. Ben durmaksızın kendime 'doğru gelmekle' var olurum. Bu durum göz önünde tutulduğunda, belki de 'olageliş' [*becoming*] daha iyi bir çeviri olabilir.

⁴ SZ, 329.

⁵ SZ, 325.

Yitimsellik kendisini hep bir birlik olarak belli eder. Gelecek yahut olageliş, oradalık modu ile mevcudiyet modu her zaman yitimsellikte bulunur. Yitimselliğin bu birliği, kendini hem gerektiği gibi hem de yakışksız bir biçimde dışavurabilir. Yitimselliğin kendini her zaman bir birlik olarak ortaya koyması olgusu, Heidegger'in 'yitimsel olanın yitimselleşmesi' adını verdiği şeydir. Bu birliğe olageliş modu hâkim olduğundan ve olagelişte Dasein kendine doğru yönelmek maksadıyla 'kendisinin dışında durduğu'ndan, Heidegger yitimselliğin birliğine aynı zamanda 'ekstasis' der. Dasein nasıl var olduğuna bağlı olarak, farklı bir yitimselliğe yahut 'ekstasik birliği' haiz olacaktır. 'Ekstasikal birlik' ile Heidegger şunu anlatır: Şayet Dasein bir olanaklılık olarak var olan bir varlık türüyse ve bu olanaklılığın ister istemez yitimsel olduğu gösterilirse, demek ki Dasein'ın kendi donanımlarına, kendi ruh hâllerine ve hatta kendi sonluluğuna dönük davranış biçimine uygun bir biçimde hareket edip etmediği, sahip olduğu ekstasik birlik türünün bir sonucudur. Dasein, genellikle, şimdiki zamanın hükmettiği bir zamansallıkta var olmak için kendi ekstasik birliğini yakışksız bir biçimde kavrar. Gelgelelim, Dasein'ın kendi zamansallığını makul bir biçimde anlama tarzı, ekstasik birliğini kendi olagelişi dâhilinde bulunuşu olarak idrak etmesidir.⁶

Yitimsellik, Dasein için bir tercih meselesi değildir. Var olduğu sürece yitimseldir o. Dasein, kendi var olma biçimi olarak yitimselliğe sahip bir varlıktır. Dasein'ın yitimsel olarak var olduğunu söylemek, Dasein'ın 'zaman içerisinde' var olduğundan çok daha fazlasını söylemektir. Hâlihazırda kaydettiğimiz gibi, Dasein'ın varoluşunu bir olanak olarak

⁶ SZ, 365. Heideggerci bu temel kavramların çevirisine dair muazzam bir tartışma için bkz. Thomas Sheehan, 'How (Not) to Read Heidegger', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 1995: 275-94 (özellikle 282-3). Sheehan, Heidegger'i anlamanın anahtarının, onun Aristotelesçi *κίνησις*'nin yeniden sahiplenmesinde yattığını ve Heidegger'in daima bu kavram akılda tutularak yorumlanması gerektiğini ileri sürer.

mümkün kılan şey, yitimselliğidir. Ne var ki, bunun ötesine geçen Dasein'ın ölmekte olduğu gerçeği, onun olanaklarının sonluluğuna işaret eder. Dasein'ın ölmekte olan bir varlık olarak sonluluğu, ancak yitimselliğinin de sonlu olduğu anlamına gelebilir. İlk bakışta 'sonlu yitimsellik' ifadesi paradoksal gelebilir. 'Zamanın akıp gittiği' gerçeğinden daha bariz bir şey olabilir mi? Heidegger'in yitimselliğin sonluluğunu iddia etmek için ortaya koymak zorunda olduğu şey şudur: inotantik zaman, otantik zamandan kaynaklanır ve zamanı sonsuz bir seri olarak kavrama imkânı, zamanın sonluluğunda temellenir. Bununla birlikte, bu imkânı ele almadan önce, ilk olarak yitimselliğin kendini Dasein'da, özellikle onun gündelik varoluş modunda nasıl zamansallaştırdığını inceleyeceğiz.

Korku ve endişe, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın tamamında kullandığı iki ruh hâli örneğidir. Yukarıda gördüğümüz gibi, korku, Dasein'ın meşgul olduğu dünyadaki falanca şeyden korkmasıdır. Korku, Dasein'ın kendi donanımlarıyla yahut başka Dasein'larla yakınlık kurma biçimlerinden biridir. Diğer yandan endişe, Dasein'ın ölmekte olan bir varlık olarak kendisiyle ilişki kurma biçimidir. Dasein, genellikle, ölmekte olan bir varlık olarak kendisinden kaçır ve çoğu zaman ölüme ilişkin söylenenlerin ve yapılanların dayattığı o inotantik ölme biçimine saplanır. Çoğu insana göre, ruh hâlleri, şimdiki zamanın göstergeleridir. Şu anda belirli bir ruh hâlinde olduğum gerçeğine dair şimdiki zamandan daha fazla fikir verici bir şey olabilir mi? Önceden farklı bir ruh hâlindeyken, ileride daha farklı bir ruh hâlinde olacağım, ancak an itibarıyla bu ruh hâlindeyim.

Gelgelelim, Heidegger için ruh hâlleri, oradalığın göstergeleridir. Mesela korkuyu alalım. Heidegger'in evvelki korku analizine bakılırsa korku, Dasein'ın kendi dünyasındaki donanımlarla ve başka Dasein'larla yakından meşguliyetinin bir sonucudur. İşin aslı şudur: ne dünyadaki donanımları ya da başka Dasein'ları analiz edip sonra bunlardan

hangisinden korkacağımızı karara bağlarız; ne de korkutucu olabilecek şeyler hakkında spekülasyon yapıp, daha sonra bu spekülasyona birebir uyan bir şeyle karşılaştığımızda korkmaya karar veririz. Bilakis, korkma eylemi, korkutucu olanın teşhisini önceler hep. Bir ruh hâlinde olmak, dünya içerisinde o ruh hâlini tetikleyen şeyin kavranışını önceler hep. Şayet Dasein hep belirli bir ruh hâlinde ise ve bu ruh hâli kendisinin kaynağı olan dünyada mevcut olanın teşhisini her daim önceliyorsa, şu durumda ruh hâlleri şimdiki zamanın göstergeleri olamazlar. Kendimizi hâlihazırda hep bir ruh hâli içerisinde bulduğumuz sürece, bu ruh hâlinin nedenli hızlı değiştiğine bakmaksızın, bu ruh hâli yitimselliğin oradallığının göstergesi olan bir ruh hâlidir.⁷

Heidegger'e göre, ölüm korkusu, her daim inotantiktir. Ölümden korktuğumuz zaman, ona var olduğumuz temel biçim olarak değil, dünyadaki falanca şey gibi muamele ederiz. Korku bizi, ölmekte olan varlıklardan ziyade, kendi meşguliyetlerimiz içerisine batmış olarak gösterir. Sonuç olarak, ölüm korkusu, otantik olmayan bir yitimselliğin göstergesidir. Bir ruh hâlinin nasıl yitimselliğin göstergesi olan bir ruh hâline dönüştüğünü hâlihazırda anlamış bulunuyoruz, fakat aynı zamanda ölüm korkusunun otantik yitimselliğin oradallığını nasıl da örtbas ettiğini idrak etmemiz gerekir. Ölüm korkusu, dünya karşısında bir tür kayıtsızlığa sevk eder. Gelgelelim, bu kayıtsızlık, Dasein'in endişede kendi dünyasının bir olanaklılık dünyası olduğunu kavramasından keskin biçimde ayırt edilmelidir. Örneğin, yanan bir binadan panik içinde kaçan insanlar, enteresan şeyleri kurtarırlar çoğu zaman: bitkiler, tel zimbalar, paltolar vb. Gerçi bazen hiçbir şeyi kurtarmadıkları da olur. Sanki yangının sebebiyet verdiği korkuyla her olasılık gerçek olur ve her şey kurtarılmak istenen donanımlar hâlini alır. Demek ki Dasein, korkuda, ölmekte olan bir varlık olarak en kökensel olanağını kav-

⁷ SZ, 341.

rama hünerini göstermekte başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi dünyasına kayıtsız kalmış ve ayırım gözetmeksizin birden fazla uğraşın dünyasında ikamet etmiş gibi görünür. Dasein kendisini korkarken bulur ve sonrasında bu korkunun sebebini yanmakta olan binada görür. Dasein, bu korku nedeniyle, ikamet ettiği dünyayı hesaba katarak ve meşguliyet dünyasına uygun şeyleri kurtararak değil; tersine, meşguliyet dünyasına kayıtsız kalarak ve gelişigüzel ve şu kadarcık bile alakası olmayan şeyleri kurtararak hareket eder. Öyleyse, korku durumu, oradalıktan kaynaklansa da, Dasein'ın kendi meşguliyet dünyasına kayıtsız kalmasına neden olan korku biçimi tarafından örtbas edilir.⁸

Oysa endişe, Dasein'ı kendi sonluluğuyla karşı karşıya getirir. Nitekim endişe Dasein'ın oradalık olarak yitimsellik modunu ortaya koyar. Endişede, Dasein, kendisiyle ölmekte olan bir varlık olarak karşılaşır. Dasein'ın kendi olanağı olarak ölüm, dünyayı ona bir eksiklik temelinde ifşa eder, zira bir olanak olarak Dasein henüz kendisi gibi kurulmamıştır. Endişede Dasein, kendi dünyasına kayıtsız kalamaz. Bilakis, Dasein bir dünya içinde, ancak bir olanak olarak dünya içinde açığa çıkar. Sonuç olarak, Dasein, ne kendi dünyasına kayıtsız kalabilir ne de tümüyle kendi meşguliyetlerine dalmıştır. Dasein'ın hâlihazırda kendini dünya içinde varlık olarak açması ancak kendi ölümünü denetlemesiyle mümkündür. Dolayısıyla endişenin yitimselliği oradalık olarak ifşa edilir ve Dasein'ın gündelik meşguliyetlerince örtbas edilemez.⁹

Varlık ve Zaman'da, Heidegger, yitimsellik kavrayışlarımıza ilişkin radikal bir yeniden tefekkür önerir. Bununla birlikte, Heidegger için, alternatif bir yitimsellik modelini basitçe öne sürmek yeterli değildir. Heidegger'in iddiası çok daha kuşatıcıdır. Heidegger'in yitimsellik kavrayışı, salt

⁸ SZ, 342.

⁹ SZ, 342-4.

alternatif bir yitimsellik kavrayışından ibaret değildir. Bu yitimsellik modu, diğer tüm olası modları mümkün kılar. Heidegger'e göre, zamanı, ancak kendisi tarafından ana hatları çizilen daha kökensel bir yitimsellik kavrayışı temelinde şekillenen bir anlar dizisi olarak düşünürüz. Anlar dizisi olarak zaman, hakiki yitimsellik fenomeninin üstünü örten bir dış görünüştür. Demek ki kendi fenomenolojik yöntemiyle tutarlı bir biçimde, Heidegger, o gündelik zaman kavrayışının bu daha kökensel zaman kavrayışından nasıl türediğini ortaya koymalıdır.

Heidegger, bizim gündelik yitimsellik kavrayışımızın sonsuz bir anlar dizisine dayandığını göstermek için, tartışmasına zamanı ölçme faaliyetimizi ele alarak başlar. Heidegger, zaman ölçümünün gündelik meşguliyetlerimizi sürdüreceğimiz ve sürdürmeyeceğimiz evrelere bölme ihtiyacından kaynaklandığı yorumunda bulunur. Bu bölünme, güneşin doğuşu ile batışı arasındaki bölünmeye aktarılır kolayca. Güneş doğduğunda, iyiden iyiye meşguliyetlerin başlayacağı düşünülebilir. Gün ışığı, hakkında atıp tutulan donanımları karanlık şeylerden Dasein'ın massedilebileceği falanca şeye dönüştürür. Zamanı hesaplama hünerimiz güneş saati ve daha sonra duvar saatlerinin kullanımı sayesinde daha bir sofistike hâle gelse ve güneş ışığına bağlılığımız çeşitli yapay aydınlatma biçimleri sayesinde hafiflemiş olsa da, Heidegger, gündelik yoldan zamanı hesap etme biçimindeki hâkim yitimsellik modunun şimdiki zaman olduğunu öne sürer. Heidegger'in böyle düşünmesinin gerekçesi şudur: gündelik yoldan zamanı hesap etme biçimindeki hâkim yitimsellik modu, gün ışığına bağlıdır. Şeyleri varlığa getiren, gün ışığıdır. Yitimsellik kavrayışı gün ışığının doğuşuna bağlıysa, demek ki yitimsellik şimdiki zamana dayanıyordur. Güneş artık ışımtır ve ben kendi donanımlımı görebilmekteyimdir. Çok geçmeden karanlık bastırarak ve ben artık kendi donanımlımı görme hünerine sahip olamayacağım. Bu zaman kurgusunda, tüm yitimsellik modları, şimdiki zama-

nın modülasyonlarıdır. Gelecek, henüz varlığa gelmemiş bir şimdidir. Geçmişse, yitip gitmiş ve artık var olmayan bir şimdidir ve şimdi, hâlihazırdaki andır. Yitimselliğe ilişkin bu düşünme biçimi, onu şeyleştirir ve yitimselliğin doğasına dair bir yanlış anlamadır. Yitimsellik, Dasein'ın dünyadaki var olma ve kendi olanaklarına genişleme biçimidir; dolayısıyla bir şey olarak ele alınamaz.¹⁰

Heidegger'e göre, teorik yitimsellik izahları, daha iyi sonuçlar vermez. Bunların hepsi de, bizzat zamana ilişkin hergünkü düşünme biçimine dayanan Aristotelesçi zaman kavrayışına yaslanırlar. Aristoteles zamanı, durmaksızın önümüzden sırayla geçen bir dizi an olarak ifade eder açıkçası. Sanki her iki yönde sonsuza kadar uzanabilen bir sayı doğrusu üstündeyizdir. Hâlihazırda bu sayı doğrusu üzerinde işgal ettiğimiz bir nokta, şimdiki zamana tekabül eder. Ardımızda bıraktığımız tüm anlar, geçmiştir ve önümüzde uzanan tüm anlarsa, gelecektir. Şu durumda, Aristoteles bile, yitimselliği bir dizi an olarak düşünmekten bağıışık değildir.¹¹

Sonrasında Heidegger, yitimselliğe dair bu teorik düşünme biçiminin zirvesi olarak Hegel'i tartışma konusu edinir. Heidegger, Hegel'in yitimselliğe dair düşüncelerinin temel kaynağı olarak onun *Doğa Felsefesi* metninden istifade eder. Heidegger'in Hegel yorumuna göre zaman, mekânın ilgasıdır. Heidegger şunu belirtir: Hegel için, uzamsallık, uzamın farklı noktalara bölünmesi olarak ortaya çıkar. Mekân, dakiklikten ibarettir. Mekânın yerine geçen zaman, mekânın dakikliğini ortadan kaldıramaz, fakat onu çizgisellik olarak düzenler. Buradan hareketle Heidegger şu sonuca ulaşır: Hegel, anlar dizisi olarak geleneksel yitimsellik kavrayışının esaretinde kalır.¹²

¹⁰ SZ, 413-16.

¹¹ SZ, 420-1.

¹² SZ, 428-32. Jacques Derrida, 'Ousia and Grammê: Note on a Note from Being and Time', *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University

Heidegger, hem yaygın hem de teorik zaman kavrayışlarının ‘anlar dizisi olarak zaman’ kavramına bağlı olduğunu ileri sürdükten sonra, artık anlar dizisi olarak zaman düşüncesinin, bir olanak olarak Dasein’in varoluşuna yaslanan bir zaman düşüncesine bağlı olduğunu ortaya koyabilir. Zamanı bir anlar dizisi olarak düşünmek için, onu şimdiki zamana demir atmış olarak tasavvur etmemiz gerekir. Heidegger’in analizine göre, kendimizi şimdiki zaman dâhilinde donanımlarla kuşatılmış hâlde buluruz. Bununla birlikte, Heideggerin analizi, hâlihazırda şimdiki zamanın oradalıkta (*Gewesenheit*) temellendiğini ortaya koymuştur. Donanımlar tarafından çepeçevre kuşatılmak için, hâlihazırda dünyada var olmamız gerekir. Gelgelelim, oradalık gelecek zamana (*Zukunft*) bağlıdır. Dasein’in bir dünyayı haiz olduğu ve kendi donanımı tarafından kuşatıldığı gerçeği, Dasein’in kendini müstakbel olanaklarına yansıtıyor olarak var olduğu gerçeğine bağlıdır. Demek ki şimdiki zaman etrafında konumlandırılmış bu zaman kavrayışı, Dasein’in hâlihazırda bir dünyada ikamet ettiği ve kendini kendi olanaklarına yansıtarak var olduğu gerçeğinin üstünü örten dışsal bir biçimdir.

Varlık ve Zaman’daki yitimselliği ve ölümün ehemmiyeti hakkında gördüğümüz şeyi göz önünde bulundurduğumuzda, bu iki mefhum arasındaki ilişkiyi artık irdelemek zorundayız. Heidegger açık açık “Ölüm ontolojik bakımdan kaygıda temellenir.” ve “Kaygı ontolojik bakımdan yitimsellikte temellenir.” der. Bu basit tasımın sonucu şudur: Ölüm yitimsellikte temellendirilmelidir. Gelgelelim, başka bir yorumun mümkün olduğunu ileri süreceğim ben. *Varlık ve Zaman*’a ilişkin aşkınsal yorumumla tutarlı bir biçimde,

of Chicago Press, 1982), 63-7. Derrida şunu öne sürer: Heidegger kendisini metafizik zaman kavramından bu denli kolay kurtaramaz. Otantik zaman kavrayışı ile inotantik zaman kavrayışı öyle basitçe karşı karşıya koyulamaz, zira her iki kavrayış da metafizik tarihi içerisinde ortaya çıkar. Keza Derrida, Heidegger’in Hegel ve Aristoteles’i ‘kaba saba bir zaman kavrayışı’ başlığı altında kolayca dâhil etmesine itiraz eder.

ölümün yitimsellikte temellendirilmesinden ziyade, yitimselliği temellendirenin ölüm olduğunu ve dolayısıyla ölümün yitimselliğin olanaklılık koşullarından biri olduğunu öne süreceğim.

Bu yorum, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın yapısına ilişkin o aşikâr iddialarıyla doğrudan çelişse de, bu yorumu geçerli kılan çeşitli noktalar mevcuttur. İlk olarak, Heidegger'in iddia ettiği gibi, kaygının ölümü temellendirdiği o kadar da bariz değildir. Heidegger, 'Dasein'ı kendi bütünselliği içerisinde kavraması' sayesinde, kaygı olarak Dasein yorumunu pekiştirmek amacıyla ölüm meselesini öne sürer. Kaygı Dasein'ı temelde kendine doğru bir varlık olarak açılar ve ölüm, Dasein'ın bizzat kendi ölümüne doğru olduğunu ortaya koyarak bu yorumu olumlar. Dasein'ı bir bütün olarak anlamaya imkân veren ölümdür. Heidegger'in aksi yöndeki iddialarına rağmen, kaygı ile ölüm arasındaki bağıntı, şu soru sorulduğunda belirginleşir: Dasein kaygı olarak yapılandığı için mi ölmektedir? Yahut Dasein öldüğü için mi kaygı olarak yapılanmıştır? *Varlık ve Zaman*'da ölümün oynadığı role dair gördüğümüz şeyler göz önüne alındığında, en akla yatkın yanıt şudur: Dasein, öldüğü için, kaygı olarak yapılır. Kaygı ölümü temellendirmez. Ölüm kaygıyı temelledirir yahut daha kesin bir biçimde söylenirse, ölüm kaygıyı aşkınsal biçimde temellendirir.

İkinci olarak, kaygı ile yitimsellik arasındaki ilişkinin temellendirici bir ilişki olup olmadığı o kadar da bariz değildir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın İkinci Bölümü'nde, Dasein'ın varoluşuna ilişkin herhangi bir yeni yapıyı öne sürmez. Heidegger burada, kaygı olarak bilinen yapının, kendisini mümkün kılan bir başka yapıyı, yitimselliği, ortadan kaldırdığını ileri sürmez. Bilakis, tam da kaygıyı yapılaştıran benzer varoluş yapılarının zamansal mefhumlarla yeniden yorumlanması gerektiğini savunur. Kendine doğru var olma fikri, Heidegger'in gelecek kavramında temellendirilmez. Bu fikir, gelecek olarak yeniden yorumlanan yapıyla

benzerdir. Belirli bir ruh hâlinde olmak oradalıkta temellendirilmez. Belirli bir ruh hâlinde olmak, orada olmaktır. Nihayetinde, donanımın kullanışlı olarak ortaya çıktığı gerçeği, entitelerin mevcut olduğu gerçeğinin bir başka ismidir. Heidegger'in analizinin kaygı analizinin ötesine geçip sunduğu şey, bu yitimsellik modlarının birbirleriyle bağıntılı olma biçimidir. Yitimsellik modları, Dasein'ın gelecekteki tasarılarına dayanan ekstatik bir birlik olarak birbirleriyle bağıntılıdır. Bununla birlikte, Heidegger'in kaygı hakkında konuşmadığı bir biçimde yitimsellikten bir birlik olarak bahsettiği gerçeği, yitimselliğin kaygıyı temellendirdiğini iddia etmek adına yetersizdir. Yitimsellik kaygının yeniden yorumlanmasıdır, temeli değil.

Üçüncüsü, şayet kaygı ölümü temellendirmiyorsa ve yitimsellik kaygının yeniden yorumlanmasıysa, o hâlde, yitimsellik ölümü temellendiremez. Şayet yitimsellik kaygı yapısının yeniden yorumlanmasıysa, demek ki yitimselliğin ölümle, ölümün kaygıyla ilişkisine benzer bir ilişkisi olmalıdır. Yitimselliğin kaygı yapısının yeniden tasvir edilmesi olduğunu ileri sürüyorum ben burada. Heidegger'in yitimsellik tartışması, Dasein'ı varoluşu hakkında yeni herhangi bir şey takdim etmez, fakat Dasein'ın varoluşuna ait yapıları yepyeni bir biçimde tasvir eder. Yukarıda şunu öne sürmüştüm: Heidegger'in kaygı ile ölüm arasında tesis ettiği ilişkiye dair izahı verili kabul edilirse, kaygının ölümü temellendirmesinden ziyade, ölümün kaygıyı temellendirdiğini varsaymak akla daha yatkındır. Heidegger'in bu yorumuyla tutarlı biçimde, aslına bakılırsa, ölümün yitimselliği temellendirmesi daha muhtemel görünüyor. Dasein yitimsel olduğu için ölmez. Bilakis, öldüğü için yitimseldir. Ölüm, zaman bakımından, aşkınsal bir rol oynar.

Zaman babında ölümün oynadığı aşkınsal rolle kastettiğim şey şu: Heidegger'in kaygı, yitimsellik ve ölüm arasındaki ilişkiye dair izahının aksine, *Varlık ve Zaman*, ölümü, Dasein'ın varoluşsal imkânının aşkın koşulu olarak takdim

eder. Dasein, ölümlü olduğu için, Dasein olarak var olur. Şayet Dasein ölümsüz olsaydı, hayli farklı türden bir varoluş biçimine sahip olurdu. Demek ki ölüm, Dasein'ın *Varlık ve Zaman*'daki varoluşunun temelidir. Kaygı, yitimsellik ve ölüm arasındaki bağıntılara ilişkin başka konfigürasyonlar tahayyül etmek kesinlikle mümkün olsa da, Heidegger'in bunlar arasındaki ilişkilere dair iddiaları, gerçekte, ölümün hem yitimselliği hem de kaygıyı temellendirdiğini öne sürüyor gibidir. Öyleyse, Dasein olan her şey, onun sonluluğundan kaynaklanır. Dasein'ın bir olanak olarak yapılandırıldığı, bir dünyası olduğu, başkalarıyla yüz yüze gelme hünerine sahip olduğu ve gelecekteki tasarılarına doğru var olduğu gerçeği; bütün bunları mümkün kılan, ölümün aşkınsal rolüdür. Dasein, ölümlü olduğu için, ancak bir kaygı varlığı ya da yitimsel bir varlık olarak yorumlanabilir.

Kabul etmek gerekir ki, *Varlık ve Zaman*'ın bu yorumu, ölüme, açıkçası Heidegger'in izin vereceğinden çok daha büyük bir rol atfeder. Heidegger'in asıl niyeti, varlığın anlamını zamansal ufkuyla birlikte ifade etmektir, ancak yitimselliğin Dasein'ın kendisiyle ilişki kurma biçiminin bir sonucu olduğu ve bu ilişki biçiminin Dasein'ın ölüme doğru varlığında özetlendiği gerçeği, ölümü, kitabın ilk iki bölümünün örgütleyici kavramı olarak gündeme getirir. Heidegger, dışsal olan karşısında içsel olana öncelik tanımasıyla tutarlı biçimde mekân karşısında zamanı öncelikli kılarsa da, hem zamanı hem de mekânı mümkün kılan, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dile getirdiği gibi, ölümdür.

Varlık ve Zaman'a ilişkin aşkınsal yorumum, zamanın ölüm başlığına dâhil edilmesiyle, tamamen eriyor. Öyleyse, *Varlık ve Zaman*'ın esas itibarıyla Kantçı (ama yalnızca öyle olmayan) bir metin olduğunu ve ölümün, anlama yetisinin kategorilerinden ziyade, Heidegger'in başlıca aşkınsal kategorisi olduğunu öne sürüyorum. Metin temelde Kantçı olduğundan, benim iddiam şudur: *Varlık ve Zaman*, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni koşullandıran aşkınsal kategoriler ara-

sındaki ilişkinin bir benzerine sahiptir. Kant için, anlama yetisinin kategorileri, deneyim nesnelerinin sahip olduğu görünüşün a *priori* biçimsel temelleridir. A priori biçimsel temeller olarak, anlama yetisinin kategorileri, deneyim nesnelerinin sahip olduğu görünüşün olanaklılık koşullarıdır, fakat bunlar bu nesnelerin görünüşü tarafından koşullandırılmazlar. Tabii ki bu, temel ile temellendirilen arasındaki ilişkinin yegâne yorumu değildir. Bu koşulun temellerini ve temellerin koşullandırdıkları şey tarafından koşullandırıldıklarını düşünmek mümkündür. *Mantık*'ta Hegel, görünüş ile öz arasındaki ilişki bağlamında, bunu açık açık ifade eder ve bu bakış açısı, spekülatif yönteminin bir sonucu olarak, elbette yazılarının genelinde örtük olarak bulunur. Kant için ve aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger için, temeller, temellendirdikleri şeyler tarafından temellendirilmezler.

Bu yorumun ilk içrimi, ölümün bir tarihe sahip olamayacağıdır. Heidegger, farklı kültürlerin farklı ölüm anlayışlarına sahip olduğunu ve her kültürün ölümle farklı defnetme ve yas törenleri sayesinde ilişkilendiğini yadsımayacaktır elbette. Gelgelelim, Heidegger için, bu farklılıklar, çoğu zaman, Dasein'in daima kendisini açılmayı sürdürdüğü ölümün o hakiki yapısını örtbas eden ontik değerlerdir. Heidegger'in analizinin geçerli olabilmesi için, bu ontolojik ölüm yorumunun, ölümün olası tüm tarihsel tezahürlerinin temelinde yatması gerekir. Demek ki ölüm, tarihi mümkün kılan sınırların ötesine uzanıyordur. Heidegger'e göre, tarih, ancak Dasein'in kökensel yitimselliği temelinde idrak edilebilir. Yitimselliğin ve buna bağlı olarak tarihin aşkınsal temeli olarak ölüm, tarihsel dönüşümlere tabi kılınamaz. Heidegger ve Kant için, aşkınsal bir kategori, ancak kendi koşullarının dışında kalabildiği ölçüde, aşkınsaldır.

Bu yorumun ikinci içrimiye şudur: Heidegger'in ölüm izahının aşkınsal yapısı, aynı zamanda Dasein'in dünyasını mümkün kılar. Bu dünya donanımlardan yahut başkaca Da-

sein'lardan ibaret olsun ya da olmasın, bu ilişkiler, Dasein'ın ölümüne doğru varlık olarak mevcudiyetinde temellenir. Sonuç olarak, bir cemaatin ölümüne dair sunabileceği herhagi bir izah, ölümün bu öncelikli telaffuzuna bağlıdır. Örneğin, defin ile cesedin yakılması arasındaki farklar ya da yas kıyafetinin giyilmesi umulan sürenin uzunluğu, topluluktan topluluğa ve bazı durumlarda, bir topluluk dâhilindeki toplumsal ve politik sınıflara bağlı olarak değişiklik gösterir. Heidegger için, bu farklılıklar, ontolojik bakımdan farklı ölüm tarzlarını gündeme getirmez. Bilakis, bu farklılıklar, ontolojik olarak benzer, ama ontik bakımdan farklı ölüm kavrayışlarından bahsedebilirler. Ontik bakımdan bu farklı ölüm kavrayışları, Heidegger'e kalırsa, ontolojik bir ölüm durumunu koşullandırmazlar. Heidegger için bunun nedeni, ontolojik ölüm kavrayışının pek çok şekilde ortaya çıkabilecek kökensel fenomen olmasıdır kesinlikle. Heidegger'e göre, bununla birlikte, bu görünümün sayısı, o temel ontolojik ölüm kavrayışını değiştirmeye yaramaz. Öyleyse, nasıl ki ölüm tarihe tabi değilse benzer şekilde topluluğa da tabi değildir. Bir topluluğun ölümüne bahsedebileceği herhangi bir anlam, bu temel ölüm kavrayışından neşet etmelidir ve aslına bakılırsa, çoğu zaman, topluluk ölümün o hakiki yapısını gizler. Ölüm, Dasein'ın dünyasını ve *Varlık ve Zaman*'daki yitimselliği önceler; bunların olanaklılık koşullarından biri olduğu ve onlar tarafından koşullanmadığı ölçüde.

Heidegger ile birlikte ölümün aşkın olduğunu varsayarsak eğer, bu varsayımın insan deneyimini teorileştirmek bakımından sahip olduğu içerimler nelerdir? Ölümün aşkınsallığı, Heidegger'in Dasein'ın deneyimini teferruatlı bir biçimde tasvir etmesine imkân tanır. Dasein'ın sonlu olduğu gerçeği, Dasein için dünyayı bir olanaklılık olarak açar. Dasein meşguliyetlerini üstlenerek ve etrafını kuşatan donanımlar sayesinde bunları gerçekleştirerek bahsi geçen olanakları hayata geçirir. Heidegger'in donanımlar ile şeyler arasında yaptığı ayrım, bu tasvir açısından temel önemdedir

ve insani etkinliğin büyük bir kısmını betimlemek babında kayda değer bir ilerlemeye işaret eder. Bu kitabı kaleme alma görevini tamamlamamda bana yardımcı olan bir donanım olarak esasen elimin altındaki klavyeyle ilişkilendiğim gerçeği, felsefenin amacını bu ilişkinin doğasını kavramak diye belirleyen bir bilen özne olarak, karşımda öylece duran klavyeye bir nesne olarak muamele etmeme kıyasla, dünyaya bakmanın genellikle çok daha işe yarar bir biçimdir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da donanım tartışmasını yürütürken, pek bir formdadır; Dasein'ın kendini kendi meşguliyetlerine doğru genişletmesi, birtakım şeyleri donanımlar olarak almasını gerektirir. Gelgelelim, insan varoluşu, meşguliyetlerinde yahut bu meşguliyetleri tamamen erdirmek için kullandığı donanımlar bakımından özetlenemez. İnsanlar kendi meşguliyetleriyle bağıntılı olmayan pek çok şey yaparlar: Oyunlar oynar, ibadet ederler. Âşık olurlar; müzeleri ziyaret ederler. Ve *Varlık ve Zaman*'ın bu yorumundan hiçbir biçimde sezilemese de, insanlar yer, içer ve uyurlar.¹³ Üstelik bu meşguliyet odaklı olmayan etkinliklerde karşılaşılan nesneler, pek de donanımlar gibi görünmezler. Faaliyetler bakımından, bu nesnelere belirli bir bağımlılığımız olduğu sürece, bunların alelade şeyler olmadığı konusunda Heidegger ile mutabıkım, fakat aktiviteler ile meşguliyetler aynı olmadığı sürece, bu nesnelerin herhangi bir meşguliyeti tamamen erdirmek adına nasıl donanım olarak kullanılabileceğini anlamak güçtür. Bir müzedeki herhangi bir tablo, belirli bir meşguliyeti tamamen erdirmek için kullanılabilecek bir donanım mıdır? Bir kilise binası, belirli bir meşguliyeti tamamen erdirmek için kullanılabilecek bir donanım mıdır? Kimi bakımlardan işlevsel olarak değerlendirilebilecek bir bağıntı söz konusudur burada; ancak bu bağıntı, projeler ile donanımlar arasındaki ilişki özelinde ele geçirilemez. Bü-

¹³ Levinas'ın Heidegger'e karşıt olan fenomenolojik uykusuzluk analizi için bkz. 'There Is: Existence without Existents', in *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (New York: Routledge, 1989), 29-36.

tün bu faaliyetleri, projeler ve donanımlar açısından telaffuz etme hüneri gösterebileceğimiz düşüncesi, akla yatkındır. Bu faaliyetler meşguliyetlerle doğrudan ilişkili olmayacaktır; ama biz bunların faaliyetlerle dolaylı olarak bağıntılı olduğunu varsayabiliriz. İnsanlar, belirli bir meşguliyeti tamamen erdirmek adına değil, daha çok başka meşguliyetlerini icra edebilmek amacıyla dinlenmek için uyurlar. Ne var ki, gelinen noktada, Heidegger'in meşguliyet odaklı faaliyetlerimiz sayesinde betimlediği kesinlik, güçten düşmeye başlar. Tüm faaliyetler zorla projelerin kalıbına sokulduğu takdirde, analiz, çok geçmeden açıklayıcı gücünü kaybeder.

Bununla birlikte, Heidegger'in dünya tasviri, Dasein'in kendi donanımlarıyla kurduğu ilişkiyle sınırlanmış değildir. Dasein, esas itibarıyla, başka Dasein'lerle da ilişki hâlinindedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın tamamı boyunca, başka Dasein'lara donanımlar ya da şeyler gibi muamele etmenin bir hata olduğu bahsinde son derece karardır. Sonuç olarak Dasein, başka Daseinlerle, ilgi odaklı değil, ihtimamlı bir ilişki içindedir. İlk başta, Kantçı 'amaçlar krallığı' fikriyle paralellikler kurulabilir burada. Dasein diğer varlıklardan farklıdır, dolayısıyla onları bu farklılık ile tutarlı bir biçimde ele almamız gerekir: bu başkaca varlıklara donanımlar olarak, yani kendi meşguliyetlerimizi gerçekleştireceğimiz araçlar olarak asla muamele etmememiz gerekir. Heidegger burada yapıtının etik boyutunu öne sürmeye epey bir yaklaşır, fakat yalnızca ontoloji hakkında kalem oynattığını belirterek bu içerimlerden durmaksızın geri adım atar.

Heidegger'in, Dasein'in başka Dasein'lerle ilişkisi tartışması babında ortaya çıkan iki güçlü söz konusu. İlk güçlü, bu tartışmanın kısalığıyla ilgilidir. Heidegger'in başkalarıyla birlikte var olma tartışmasının büyük bir kısmı, başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerin kendi öz bulunuşumuzla kurduğumuz o otantik ilişkinin örtbas edildiği yordamlara odaklanır. 'Onlar', boş boş çene çalmaları ve konfor beklentileri nedeniyle, Dasein'in en temel var olma biçimine ulaşmasını

durmaksızın engeller. Dasein'a ölümden korkmayı ve ondan kaçmayı öğretirler. Onlar Dasein'a, ölümün kesinliği karşısında kendini uyuşturmasını öğretirler. Dasein'a, bütün bir varoluşunu dolduran sonluluğundan ziyade, ölüme sanki yaklaşmakta olan bir hadiseymiş gibi muamele etmesini tembihlerler. Bölüm 74'te Heidegger, başkalarıyla otantik bir varoluşun nasıl olabileceğini kısaca tartışır:

Ama eğer Dasein dünya içinde var olmaya yazgılıysa, esas itibarıyla başkalarıyla birlikte var oluyorsa, onun tarihselliği bir ortak-tarihselliktir ve yazgı olarak tayin edilmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir halkın tarihselliğine işaret ediyoruz. Yazgı, bizzat bireysel yazgıların birleştirilmesinden ibaret bir şey değildir, tıpkı birlikte olmanın çok sayıda öznenin birlikte mevcut oluşu olarak idrak edilebilecek bir şey olmaması gibi. Yazgılarımız, hâlihazırda aynı dünyada birlikte mevcut olma ve belirli olanakları gerçekleştirme yönündeki kararlılığımız bakımından peşinen yazılmıştır. Yazgının gücü yalnızca kendini başkasına açarak ve mücadele içinde olmakla özgür kalabilir. Dasein'ın kendi kuşağı içinde ve onunla birlikte kaçınılmaz yazgısı, Dasein'ın o eksiksiz otantik tarihselliğini oluşturur.¹⁴

Yazgısına karar veren Dasein, kendi otantik yitimselliğini kendine ve ölüme doğru varlık olarak kavramış olan Dasein'dır. Keza Dasein, esas itibarıyla başkalarıyla birlikte var olur; işin aslı böyle olduğu sürece, Dasein gelecekte de bir başına var olamaz, ancak kendini başkalarıyla birlikteliğinde tasarlar. Dasein tarihi ancak bir topluluk dâhilinde var eder ve bu tarihi, bir yazgısı ve bir halkı olan bir toplulukla birlikte yaratır.

Heidegger'in *Volk* [Halk] ve *Geschick* [Yazgı] gibi kavramları kullanmasında, sonraki Nazi retoriğinin yankıları-

¹⁴ SZ, 384-5. [Türkçesi: Heidegger, age., s. 566. (Çeviri değiştirildi.)]

nı duymak güç değildir. Bununla birlikte, benim buradaki amacım, Heidegger'i daha sonradan Nasyonal Sosyalist Parti'ye gösterdiği bağlılıktan ötürü suçlamak ya da felsefi ile faşizm arasında dolaysız bir bağıntı olduğunu ileri sürmek değildir. Bilakis, esas itibarıyla başkalarıyla birlikte var olan Dasein ile Dasein'in başkalarıyla ilişkilendiği muhiti olanaklı kılan aşkınsal bir kategori olarak ölüm arasında bir gerilim olduğunu ileri sürmek istiyorum ben. Önceki alıntıda Heidegger, toplulukla ya da en azından topluluğun ne olabileceğiyle ilgili iddialarını pekiştirmek maksadıyla, Dasein'in diğerleriyle birlikte var oluşunu seve seve kabul eder. Gelgelelim, ölüm analitiğinde, Dasein'in kendi bütünselliğini kavrayabileceği olası bir nokta olarak başkalarıyla birlikte var olma meselesini açık açık reddeder.

İlk bölümde gördüğümüz gibi, Heidegger Dasein'i kendi bütünselliği içerisinde kavramanın mümkün olup olmadığını yüksek sesle düşünür. Bir olanaklılık olarak kurulmuş bir varlık olarak Dasein için, bir şeyler her daim tamamlanmamış kalmayı sürdürür. Gelgelelim, tamamlanmadan kalan şey her neyse, ölümden nihayete erer. Demek ki Dasein'in bütünselliği ölümle bağıntılı olmalıdır. Dasein'i bütünselliği içerisinde kavrayabilmek adına, ölümü nasıl düşünebiliriz? Dasein'in ilk saiki, Dasein'i bütünselliği içerisinde kavramanın bir aracı olarak başkalarının ölümünü gözden geçirmektir. Başlangıçta, devam etmek adına makul bir yol gibi görünür bu. Dasein özü itibarıyla başkalarıyla birlikte vardır. Özsel olarak başkalarıyla birlikte olduğu için, kendi ölümü ile başkalarının ölümü arasında bir bağıntı olmalıdır. Bu akıl yürütme biçimi, Heidegger'e kalırsa, iki gerekçeden ötürü başarısız olur. İlk olarak, Dasein'in merhumla birlikte olma biçimlerini takip ettiğimizde, bundan ölüm deneyimine benzer bir şeyin ortaya çıkmayacağı açıklık kazanır. Tabii ki, hayatta olanlar, ölüp gidenlerle ilgilenmeyi sürdürürler. Heidegger'in başkalarıyla birlikte olma mefhumu, ölüp gitmiş olsa bile, ötekilerle yüz yüze gelme biçimlerimizden biri olarak yas ve defin törenlerini kapsayacak denli geniş-

tir. Ne var ki, Heidegger, şunu öne sürer: bu ölüp gitmiş varlıkla olmak, ölümü deneyimlememize imkân tanımaz. İkincisi, başkalarıyla birlikte olmanın getirdiği sonuçlardan biri, çoğu durumda, bir Dasein'ın bir başkasıyla ikame edilebilir olmasıdır. Gerçi ölüm bakımından işin aslı başkadır. Bir kimse bir başkasının yerine ölmeye gönüllü olsa bile, bu durum, Dasein'ın ölmekte olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; sonraya bırakır yalnızca. Heidegger, ölüm vakasında, bir başkasını temsil etmenin imkânsız olmasının sonucu olarak, ölümün her durumda esas itibarıyla benim kendim için olduğu sonucuna ulaşır. Heidegger'in ölüm analizinin geri kalan kısmı, esas itibarıyla benim kendim için olan ölümden bana en yakın olanak olarak ölüme yapılan bir manevrayı yürürlüğe koyar. Bu durumda, hem başkalarıyla olmak hem de ölüm, benim kendim için olan olanaklarımdır.

Bence burada, Heidegger, bir kez daha, ağırlıklı biçimde meşguliyet odaklı bir varlık olarak Dasein tasavvurunun getirdiği kusurların tuzağına düşer. Genelde, birbirimiz adına işler yapabiliriz. Bir meslektaşım benim yerime ders anlatabilir. Eşim ve ben, sırayla bulaşıkları ve çamaşırları yıkayıp ve akşam yemeği pişirmek için nöbeti devralırız. Meşguliyetlerimizin büyük bir bölümü, başkaları tarafından yapılamayacak denli uzmanlaşmış değildir. Heidegger'in iddiası bundan çok daha kapsamlı gibi görünür. Nihayetinde, ölümün başkasının yerimi alamayacağı yegâne durum olduğunu ileri sürmek arzusundadır. Oysa işin aslı böyle midir gerçekten de? Başka biri benim yerime uyuyabilir mi? Başka biri yerime bir tabloya göz gezdirebilir mi? Bir başkasının, işgal ettiğim uzamı doldurabileceği doğrudur, ancak netice aynı mı olur? Nihayetinde, başka biri benim yerime uyduğunda, iyiden iyiye dinlenmiş olduğumu hisseder miyim? İkame tezi, baştan beri sorunludur, ancak başka birinin yerimizi alamacağı anlamda ölümün biricik olduğunu varsay-sak bile, sorun hayatta kalmayı sürdürür.¹⁵

¹⁵ Heidegger şunu ileri sürer: "Dasein, *belirli sınırlar dâhilinde*, bir başka Dasein

Ölümü başkalarının ölümü dâhilinde deneyimleyemediğimiz için, başkalarıyla birlikte olmanın Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramaya imkân vermemesinin ilk gerekçesine bakarsak eğer, bir problem gelir gündeme. Heidegger şunları alır kaleme: “Ölenin bizatihi ‘katlandığı’ o Varlık kaybına erişebileceğimiz hiçbir yol yoktur. Başkalarının ölümü otantik anlamda deneyimlediğimiz bir şey değildir; olsa olsa onların ‘öylece yanı başında’ olabiliriz.”¹⁶ Fakat Heidegger’in daha sonraki Dasein analizi, ‘bu tür bir varlık kaybına’ ulaşabilmemizi sağlıyor mu? Dasein’ın ölümü yerine başkasının ölümünü ikame ettiğimizde, var olma kipindeki bu değişimi deneyimlemeye daha bir yaklaşmış olur muyuz? Kesinlikle olmayız. Heidegger’in analizinin geri kalan kısmı, bu türden bir bilgi sunma iddiasında bile bulunmaz. Bilakis, hâlihazırda hep ölüyor olarak yahut ölüme doğru varlıklar olarak kurulduğumuzu ortaya koyar, fakat ‘bu türden bir varlık kaybına’ ulaşmamıza imkân tanımaz.

Heidegger’in ölümü anlamının bir yolu olarak başkalarının ölümünü kapı dışarı etmesinin ikinci gerekçesi şudur: Dasein, pek çok durumda, başka bir Dasein’la ikame edilebiliyorken, ölüm söz konusu olduğunda, benzer bir durum geçerli değildir. Belirli bir durumda birinin benim yerime ölmesi durumunda, bu ölümün beni o münasebetle ölümsüz kılmadığı yadsınamaz. Bununla birlikte, başkasının ölümü, Heidegger’in ölüm analizine uygun olabilmesi için, bunca şeyi yerine getirmek zorunda mıdır? Heidegger’in amacı,

olabilir ve olmalıdır” (SZ, 240, vurgular benim). Gelgelelim, Heidegger’in başka bir Dasein’ın olası temsili babında gündeme getirdiği yegâne sınır, ölümdür. Fakat öyle görünüyor ki, Dasein’ın faaliyetinin tam anlamıyla gerçekleştirdiği meşguliyetleriyle tanımlanamayacağını ileri süren daha kapsamlı bir iddiada bulunabiliriz. Görünen o ki Dasein’ın icra ettiği meşguliyet odaklı olmayan faaliyetler de bir başka Dasein tarafından temsil edilemez. Öyleyse, belirli bir durumda ölümlü olmak ya da Dasein’ın içerisinde başka biri tarafından temsil edilebildiği sınırdan ziyade, ikame tezinin başarısızlığa uğradığı çok çeşitli faaliyetler söz konusuymuş gibi görünüyor.

¹⁶ SZ, 239.

ölümü Dasein'dan azletmek değildir, bir şekilde ölümle bağıntılı olduğunu düşündüğü Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramaya dönük bir teşebbüstür. İlk olarak Heidegger, şunu öne sürer: Başkalarıyla birlikte olmak Dasein'ın ontolojik temellerinden biri olduğu için, Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramanın bir yolunu sunabilir. Gelgelelim, bu öncelikli düşüncenin üstesinden gelme arzusunda olduğu iki farklı argüman, bu görev için uygun değildir. Şu durumda, bu görev, Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramanın bir yolu olarak başkalarının ölümünü azletmek şöyle dursun, açık bir sorun olarak var olmayı sürdürür.

Heidegger'in olası bir analiz meselesi olarak başkalarının ölümüyle ilgilenmediğini ileri sürmüyorum burada. Heidegger defin ve yas törenlerine ilişkin o kısa tartışmasını kolayca genişletebilir ve otantik bir ölüme doğru varlığın temeli olarak ileri sürebilir. Başkalarının ölümü aşikâr bir sorun olmayı sürdürür, zira Heidegger onu Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramanın olası bir yolu olarak takdim eder, ancak olası bir yol olarak onu açık açık çürütmez. Sorunu şu şekilde koyabiliriz: Topluluğun ortak-tarihselliği ile ölüm arasındaki bağıntı nedir? Heidegger bu bağıntıya çeşitli yönlerden işaret ediyor gibidir. Heidegger, ilk olarak, Dasein'ın özü gereği başkalarıyla birlikte var olduğunu söyler. Bu özsellik Dasein'ın yazgısını anlamak açısından temel önemdedir, ancak Dasein'ı ölmekte olan bir varlık olarak kavramak açısından olmazsa olmaz değildir. Dasein'ın varoluşunun asli bir bileşeninin onun mevcudiyetinin asli bir veçhesini anlamak açısından vazgeçilmez olması, fakat Dasein'ın bütünselliği içerisinde kavramak açısından zaruri olmaması nasıl mümkün olabilir? Heidegger, ölümün hep Dasein'ın kendisi için, gayri-ilişkisel bir olanak olduğu yanıtını verebilir. Ölüm Dasein için hep *jemeinig*'dir [benimkilik]. Bununla birlikte, bu anlamda başkalarıyla birlikte olmanın *jemeinig* olmaması nasıl mümkün olabilir? Keza başkalarıyla birlikte olmak, Dasein'ın özsel olanaklarından biri değil midir?

Dasein, başkalarıyla birlikte olma olanağı olmadan, olabileceğinden daha fazla Dasein olamaz, sonlu olamaz. Dasein, ölmekte olduğu ve başkalarıyla birlikte var olduğu ölçüde, Dasein'dır.

Heidegger yukarıdaki problemlere şunu dile getirerek de yanıt verebilir: Hem başkalarıyla birlikte olmak hem de ölüm, Dasein'ın kurucu bileşenleri olsalar da, ölüm, Dasein'ı bütünselliği içerisinde kavramak açısından, başkalarıyla birlikte olmaktan bir şekilde daha kökenseldir. Her iki bileşen de konumlandırılmalıdır, zira Dasein'ın mevcudiyeti bunlar olmaksızın anlaşılamaz; ancak Heidegger şunu söyleyebilir: başkalarıyla birlikte olmak, Dasein'ın varoluşunun ihtimam- lı ilişkiler gibi kimi veçhelerini anlamamıza imkân tanıyor- ken, ölüm Dasein'ın varoluşunun haiz olduğu ölüm biçimi gibi başka veçhelerini idrak etmemizi mümkün kılar. Ne var ki, bu özsel yapılar arasındaki ilişki hakkında Heidegger'e baskı yapmaya devam ettiğimizde, bir güçlük çıkar ortaya. Heidegger'in sarıh iddiası şudur: bu yapılar, bütünselliği ancak ölüme doğru olma durumunda idrak edilebilecek kaygı bünyesinde özetlenir. Heidegger, Dasein'ı kendi bütünselliği içinde kavramanın olası bir yolu olarak başkalarının ölü- müne bir anlığına jest yapar, ancak nihayetinde başkalarıyla birlikte olmanın Dasein'ı bütünselliği içerisinde kavramak açısından yetersiz olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, ölümün Dasein hakkında bazı şeyleri anlamamıza imkân ta- nıyan özsel bir yapı gibi görünmese de, başkalarıyla birlikte olmanın Dasein hakkındaki diğer şeyleri anlamamıza imkân tanıdığını ileri sürmüştüm. Bilakis, bana öyle görünüyor ki, ölüm, muhtelif kökensel [*equiprimordial*] yapılar arasında- ki özsel yapılardan biri değil, bu başka yapıların temelidir. Şayet bu ilişki öne sürdüğüm gibi telaffuz edilirse, ölüm ile başkalarıyla olmak arasındaki bağıntı daha bir açıklık kaza- nır ve ölümün *Varlık ve Zaman*'daki o temel rolü ön plana çıkar. En başından beri, Heidegger'in aksi yöndeki aşıkâr

iddialarına rağmen, tam da *Varlık ve Zaman*'daki bu aşkînsal rolü ölümün oynadığını ileri sürdüm ben.

Demek ki ölüm ile başkalarıyla birlikte olmak arasındaki gerilimin kaynağı, Heidegger'in ölüme Dasein'in varoluş olanağının koşullarından biri olarak muamele etmesinde yatıyor. Kant için olduğu gibi, Heidegger için de, mekânın temel göndergesi dışsalken, zamanın temel göndergesi içseldir. Heidegger'in amacı, Dasein'in varoluşunu yitimsellik olarak dile getirmek olduğundan, *Varlık ve Zaman* boyunca zamanın mekân üstündeki önceliğini ileri sürer ve 70. Bölüm'de, mekânsallığın temelini açık açık yitimsellikte bulduğunu öne sürer: "Yitimsellik kaygının varlıksal anlamıdır. Dasein'in kuruluşu ve var olma biçimleri (bu varlığın 'zaman içerisinde' var olup olmadığına bakılmaksızın) ontolojik bakımdan ancak yitimsellik temelinde mümkündür. Öyleyse Dasein'in kendine özgü uzamsallığı, yitimsellik özelinde temellendirilmelidir."¹⁷ Başkalarıyla dünya içerisinde karşılaşma hadisesi Dasein'in uzamsallığı bağlamında vuku bulduğu sürece, bu karşılaşma, ölüme doğru varlık olarak Dasein'in yitimselliğinde temellendirilmelidir. İlginçtir, Heidegger uzamsallığı yitimsellikte temellendirirken, Dasein ile donanımları arasındaki ilişki tartışmasına geri dönerken, başkalarıyla birlikte olma meselesinden açık açık bahsetmez. Heidegger için, ölüm, içsel bir ilişki olduğundan, onu zamansal mefhumlarla telaffuz eder. Başkalarıyla birlikte olmak dışsal bir ilişki olduğundan, Heidegger bunu mekânsal olarak idrak eder. Heidegger başkalarıyla birlikte olmayı Dasein'in varoluşuna özsel olarak değerlendirse bile, bu birliktelik uzamsal olduğu sürece, yitimsellikte temellenmiş olarak anlaşılmalıdır. Ölümle kurulan içsel öz-ilişki, başkalarıyla birlikte olmak gibi uzamsal ilişkileri temellendirmelidir.

¹⁷ Martin Heidegger, *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Torchbooks, 1972), 23.

Üstelik Heidegger, başkalarıyla birlikteliğin otantik bir biçimini dile getirme arzusunda olduğunda, bunu zamansal mefhumlarla yapar. Otantik topluluk, yazgı icabı bir araya gelir. Dasein, kendi kuşağının insanlarıyla ortak bir tarihselliğe sahip olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada bile, Heidegger, başkalarıyla birlikte olmayı bu zorunluluk ışığında telaffuz etmeyi denediğinde, bunu yitimsellikten türetilmiş bir mod dâhilinde yapar. Otantik bir topluluk, ölüme doğru varlık olarak Dasein'ın kendi otantik yitimselliğini tereddütsüz bir biçimde kendi yazgısı temelinde idrak etmesiyle mümkündür ancak. Demek ki otantik topluluk, topluluk üyeleri arasındaki ilişki temelinden ziyade, yazgıya dayanan yitimselliği bakımından dile getirilir. Topluluğun yalnızca uzamsal olarak eklemelenmesi gerektiğini söylemek anlamına gelmez bu, daha çok topluluğa dair eksiksiz bir izahın hem zamansal hem de uzamsal veçheleri, biri karşısında diğerine imtiyaz tanımadan, bünyesinde barındırması gerektiği anlamına gelir. Heidegger ölümü aşkınsal bir kategori olarak konumlandığından ve ölüm içsel bir öz ilişki olarak telaffuz edildiğinden, ölüm zamanı, zamansa mekânı temellendirir. Demek ki Heidegger mekân karşısında zamana imtiyaz tanınması gereken bir konuma yerleşmeye zorlanır. Tanınan bu imtiyaz, başkalarıyla birlikte olmanın zorunluluğunu ileri sürmek istediğinde bir gerilim yaratır, fakat dışsal bir ilişki olduğu için, başkalarıyla birlikte olmanın oynadığı rolü yatıştırmalıdır. Heidegger'in kendisi *On Time and Being*'de [Zaman ve Mekân Üstüne], '*Varlık ve Zaman*'ın 70. Bölüm'ündeki insani uzamsallığı yitimsellikten türetme girişiminin savunulamaz olduğunu' kabul eder. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da insani uzamsallığı yitimsellikten türetme girişiminin savunulamaz olduğunu göz önünde bulundurduğundan, *Varlık ve Zaman*'ın bütününe sirayet etmiş yöntemin ve itici gücün savunulamaz olduğunu düşünmemiz gerekmez; fakat insani uzamsallık ile yitimsellik arasındaki ilişki yeni baştan düşünülmelidir. *Varlık ve Zaman*'ın

çözumsuz gerilimleri olduğunu ve dolayısıyla metinden yüz-geri edilmesi gerektiğini ileri sürmüyorum burada. *Varlık ve Zaman*, genel olarak ölüme ve ölümün zaman ve mekânla bağıntısına dair tefekkür bakımından, felsefe tarihindeki zorunlu bir uğrağı temsil eder. Gelgelelim, Heidegger'in mekân, zaman ve ölüm arasındaki ilişkiyi ifade etme biçiminin, topluluk ile ölüm arasındaki bağıntıyı tatmin edici bir biçimde irdelemediğı çıkarımında bulunuyorum.

Heidegger'in buradaki sorunu, aynı zamanda melankoli ve beraberinde getirdiğı narsisizm üzerinden yeniden biçimlendirilebilir. Heidegger, sorunlu olsa da, Dasein'in özü itibarıyla ölüme doğru olduğunu gayretli bir biçimde ileri sürmüştür. Heidegger, bütün diğ er yitimselliklerin dayandığı o kökensel yitimselliğı bu temel üzerinden takip eder ve aynı zamanda, bu kökensel yitimselliğ in anlamını çarpıtır. Mezarlık mantığı, psikoanalitik dil dizgesi açısından olmasa da, metafizik dil dizgesi açısından iş başındadır burada. Dasein'in varlığını kuran kendi ölümü, kendi namevcudiye-ti, öz eksikliğidir ve onu ömrü billah tamama erdirilemeyecek bir meşğ üliyet sayesinde geleceğ e doğru itekler. Dasein, ontolojik bakımdan, bu eksiklik, katiyen hayata geçirilemeyecek bu olanak etrafında yapılanmıştır. Kendi kabrinin gözcüsüdür Dasein; Heidegger'in "Metafizik Nedir?"de söylediğı gibi, 'hiçliğ in vekili'dir. Heidegger'in temel ontolojisi-nde, bir eksikliğ e yaslanan ve bu eksikliğ i tam da Dasein'in varoluş una dâhil eden bir arzu ile karşılaş ıyoruz. Üstesinden hiçbir suretle gelinemeyecek, duygusal yatırımların katiyen geri çekilmeyeceğı bir eksiktir bu. Melankolidir bu.

İKİNCİ KISIM

YAS

4

İÇE-ATILMIŞ ÖLÜM

Ama eğer Hegel'in tikel ile evrenselin temel özdeşliğinde direktmesinde hâlâ kehanet kabilinden bir şey varsa ... bu özdeşliğin paradigmasını sunan kesinlikle psikanalizdir.¹

Lacan

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki o kılı kırk yaran ölüm tasvirinin aksine, Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* boyunca, ölümle karşılaşmanın birbirinden farklı biçimlerini sahneye koyar. Hegel'in metninin karmaşıklığının yanı sıra, ölümün bu metinsel dağınıklığı, ölümün *Fenomenoloji*'de oynadığı rolü anlamayı güçleştirir. Ölüm, bilinç harici tüm bölümlerde bulunabilir, ki aşağıda bunun kayda değer bir istisna teşkil ettiğini ileri süreceğim ben.² Bu bölümde inceleye-

¹ Jacques Lacan, 'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis', *Écrits*, trans. Bruce Pink (New York: W.W. Norton, 2006), 242.

² Pierre-Jean Labarrière, *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1968), 69-70. Labarrière, *Fenomenoloji*'nin, bilinç, özbilinç ve aklın bir birliğinden oluşan Tinin (bilinç olarak Tin) ardışık bütünselleştirme girişimleri babında taşıdığı yapısal birliğe dair bir hayli karmaşık bir analiz sunar. Din (Özbilinç olarak Tin), farklı dinsel biçimlerin bir birliğidir ve mutlak bilme 'unité conceptualisée de ces diverses totalités'dir (muhtelif bütünlüklerin kavramsallaştırılmış birliği). Burada aklın rolüne dair kimi anlaşmazlıklar söz konusu olsa da, Labarrière'nin tini, bilinç ve dini, özbilinç olarak nitelendirmesi, yukarıda öne sürülen yapıya tastamam uyar. Şunları söylerken, bu yapıyı ilaveten destekliyordur: "Si la problématique générale de la *Phénoménologie* peut être exprimée comme la réduction de la distance originelle entre la

ceğimiz ölümle karşılaşma biçimleri, şu şekillerde meydana gelir: i) ‘tanınma uğruna mücadele’; ii) özbilinç üzerine bölümün ‘efendi ile köle’ ilişkisine dair kısımları; iii) ‘etik düzen’; iv) ‘terör’ ile ilgili bölüm; v) din ile ilgili bölümün ‘vah-yedilmiş din’ kısmı; vi) mutlak bilme. Bu karşılaşmaların her birinde, ölüm, ölümle karşılaşılacak topluluk³ tipi uyarınca, farklı bir biçim alır. Demek ki *Varlık ve Zaman*’da ifadesini bulduğumuz o münferit ölüm izahından ziyade, Hegel ölümü, *Fenomenoloji*’nin başından sonuna dek durmaksızın dönüşen bir varlık olarak takdim eder.

Ben, ölümün *Fenomenoloji* genelindeki süregiden dönüşümünün, esas itibarıyla ölümle kurulan farklı bir ilişkinin göstergesi olduğunu ileri süreceğim. Heidegger’in ölüm izahında gördüğümüz gibi, Dasein’in kendi ölümüyle kurduğu bireyselleşmiş ilişki ve Dasein’in hep ölüme doğru bir varlık olarak mevcut olması, melankolinin yapısını akla getirir. Dolayısıyla Dasein, içselleştirilmiş bir eksiklik etrafında yapılandırılmıştır. Takip eden bölümlerde göreceğimiz gibi, bilincin gelişimi, böylesine içselleştirilmiş bir eksiklik etrafında değil, birleşilmiş bir eksiklik etrafında yapılanmıştır. Başlangıçta, etimolojik olarak farklılıktan çok benzerlik

conscience et la conscience de soi (ou entre la substance et le sujet), il est évident que la première et la dernière d’entre elles sont les seules à présenter le schéma global qui aboutit à l’unité de deux termes.” [*Fenomenoloji*’nin genel problematiği, bilinç ile özbilinç (ya da töz ile özne) arasındaki o kökensel mesafeye indirgenerek ifade edildiğinde, açıktır ki bu iki kavramın birliği ile sonuçlanan genel planı, ancak bilinç ile mutlak bilmenin diyalektik bir sunumu verebilir.]

³ ‘Topluluk’ kavramını burada ve bu kitabın genelinde insanlar arasındaki kurucu ilişkiye gönderme yapmak amacıyla kullanıyorum. Topluluğun insanlar arasındaki kurucu ilişki olduğunu dile getirmek, Hegel’in kavramları açısından meseleyi abartmaktır. Hegel için, bir topluluk, belirli bir hukuk düzeni etrafında örgütlenmiş bir grup insandır. Bu teknik anlamıyla topluluk, Hegel’e göre, ‘tin’ karşısında öncelikli olamaz. Gelgelelim, burada topluluk terimini kullanmamın gerekçesi, tinin gelişimsel hareketi dâhilindeki farklı uğraklar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmak değil, genellikle toplulukları mümkün kılan bir benzerliğe, yani, bilincin başka bir bilinçle bağıntılı olmadığı sürece haricinde, var olamayacağına işaret etmektir.

gösterdikleri için, içselleştirme ile içe-atma arasındaki farkı anlamak zordur. Onları birbirinden ayırt etme işleminde can alıcı olan şey, yönelimleridir. İçselleştirme, hiçbir suretle arzu edilmeyecek bir kaybın içselleştirilmesine göndermede bulunur. İçe-atım ise, kayıp nesneden libidinal bağların sökülüp atıldığı ve yepyeni bir nesneye yeniden bağlandığı ıstıraplı bir sürece işaret eder. Yas sürecidir bu ve tam da Hegel'in 'tinin perspektifinden bilincin eğitimi' dediği şeyi tasvir etmek için kullandığı yöntemi karakterize eder.

Hegel'in yöntemi, çökelti tabakalarını temizleyip atan bir paleontologdan ziyade, geçmiş toplulukların ölümle hangi yollardan meşgul olduklarını hesaba katan bir tarihçiyi akla getirir. Hatta Hegel *Fenomenoloji* projesini 'bilincin eğitiminin bizzat bilimin bakış açısından teferruatlı bir tarihi' olarak niteler. *Fenomenoloji*'yi 'bilincin eğitimi' olarak tanımladığı için, metin kimi zaman Hegel'in kalem oynattığı sıralar popüler olan *Bildungsroman* ile mukayese edilmiştir.⁴ Bu çerçeve dâhilinde *Fenomenoloji*, 'doğal bilinç çağının zuhur edişi' olarak yorumlanır. Metin, deneyimin katmanları ve karmaşıklığı sayesinde, ağır ağır işlenir. Tin, bilimin bakış açısına ulaşana dek, etrafını kuşatan insanlarla kurduğu ilişkiler ve tarih sayesinde olgunluk kazanır. Diyebiliriz ki, *Fenomenoloji*'de müşahade altında tutulan bilinç, filozof olana kadar palazlanıp gelişir. Bununla birlikte, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin yöntemine hâlihazırda bilimsel olarak işaret etmesi gerçeği, başlangıç olarak *Fenomenoloji* imgesini karmaşıklaştırılır.⁵ Demek ki müşahade altın-

⁴ Ör. bkz. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Samuel Cherniak and John Heckman (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), 11.

⁵ *Tinin Fenomenoloji*'sine yapılan tüm atıflar, parantez içinde G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*'den (Toplu Yapıtlar), ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969), cilt ve sayfa numaralarını gösterir ve bunu A. V. Miller'in çevirisindeki paragraf numaraları izler (Oxford: Oxford University Press, 1977). Aksi gösterilmedikçe, doğrudan bütün alıntılar bu çeviriden yapılacaktır. Bkz. 3:47/§48.

daki bilinç, bilimin bakış açısına ulaşamıyorken, Hegel'in bilincin gelişimsel hareketini eklemleme tarzı bilimseldir. *Fenomenoloji*'yi tarih olarak mı yoksa bilim olarak mı anlamak gerektiği konusunda gündeme gelen bütün meseleleri ele almak, bu kitabın kapsamını aşıyor. Bununla birlikte, Hegel'in *Fenomenoloji*'de işe koştuğu bilimsel yöntemi belirgin bir biçimde hesaba katmanın daha berrak, daha eksiksiz bir yoruma götüreceğini düşünme eğilimindeyim ben.

Hegel'in yönteminin bir tarihçinin yönteminden temel farkı şudur: *Fenomenoloji*, başarılı olabilmesi için, bilincin eğitiminin her bir aşamasında mutlaka bir önceki aşamayı takip etmelidir. Bilinç formları mecburen ilişkili değilse, şu durumda, *Fenomenoloji* projesini destekleyen akla yatkın hiçbir kuvvet söz konusu olamaz. Geriye kalan, birbiriyle bağıntısız ya da olumsal olarak bağıntılı bir dizi konumdur. Bu durumda, geriye kalan tek şey, bilimin geçerliliğini kanıtlama hüneri gösteremeyecek, bir dizi 'içeriksiz iddia'dır. Hegel'in projesini felsefi olarak kurmasının şart koştuğu mecburiyet, onun o kati olumsuzlama yöntemine zemin hazırlar. Bir yandan, bilinç, kendi ereğine ulaşabilmek için, bir şekilde önceki konumunun ötesine geçmelidir, yani önceki konumunu olumsuzlamalıdır. Öbür yandan, her bir yeni konum, ister istemez kendisinden önce gelen konumu takip etmelidir ki bu önceki konumun olumsuzlanmasının mutlak bir olumsuzlama olmadığı anlamına gelir. Bilincin hiçbir yeni formu, içerisinden çıkıp geliştiği önceki bilinç biçimine hiçlik muamelesinde bulunamaz. Kendisini önceki bilinç formunun olumsuzlanması ve ürünü olarak ifşa etmelidir. Hegel bu türden bir olumsuzlamaya belirli olumsuzlama adını verir.⁶ Bilinç kendini, kendisini önceleyen bilinç biçiminin bir ürünü olarak gördüğü süreç, önceki formu kendi içeriği olarak bünyesine katar. Gelgelelim, bu içerik, artık içerilerek aşılmış bir içeriktir, yeni bilinç for-

⁶ 3:73-4 /§79.

munun kavramına uymayan bir içeriktir. Kendi kavramı ile kendinde olduğu şey arasındaki boşluğu durmaksızın kapatma arayışında olan bilinç, bilimin bakış açısından eğitir kendini.⁷ Burada, Hegel'in yöntemine dair bu kısa taslağı çizerkenki amacım, şunu ortaya koymaktır: Eğer Hegel için bilinç formları arasında olmazsa olmaz bir bağıntı varsa, şu durumda, ölümün *Fenomenoloji*'deki ardışık görünümünün de bir şekilde bağıntılı olduğunu ve *Fenomenoloji*'nin, çoğu durumda ölümün gelişigüzel ortaya çıkışına karşıt bir biçimde, ölüme dair bir gelişim anlatısı sunduğunu varsayabiliriz. Gerçi burada, araştırmadan bıraktığım şey, Hegel'in yönteminin getirdiği zorunluluğun yorumlanabileceği muhtelif yollarıdır.⁸

Bu noktada, bilincin kendine dair kavrayışlarının yetersizliği yüzünden durmaksızın kendisini kaybetmesini şart koşan böylesine zorlu bir serüvene neden atılmak zorunda kaldığı sorusu sorulabilir. Yanıt şudur: Hegel, bilinç kusurlu bir durumda kaldığı sürece, onu tatmine ulaşamamış bir durumda bırakır. Kendisiyle bir olmaya dönük bu aralıksız çaba, bilinci gelişimi esnasında belirli bir düzeyde elde edebileceği her türlü sınırlı tatminin ötesine sürükler. Bilinç, tamam ermemiş vaziyette kalmaktansa, kendine şiddet uygular. Kısa bir süre için bu şiddetten yakayı sıyrıp düşünceden azade bir devinimsizlik içerisinde olduğu gibi kalma

⁷ 3:73-4/§79.

⁸ Pek çok yorumcu, *Fenomenoloji*'nin deviniminin 'zorunlu' bir devinim olduğunda ısrarcıdır. Gelgelelim, bu zorunluluğun doğasına dair derin bir anlaşmazlık içerisindeyler. Örneğin, bkz. Kenneth Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*; William Maker, *Philosophy without Foundations*; Joseph C. Flay, *Hegel's Quest for Certainty*; Ardis Collins, 'Hegel's Unresolved Contradiction: Experience, Philosophy, and the Irrationality of Nature', *Dialogue* 39, 2000: 774-6. Bütün bu çalışmalar, Hegel'in *Fenomenoloji*'deki projesinin taşıdığı zorunlu veçheyi onaylar, fakat her biri bu zorunluluğu farklı biçimlerde dile getirir (örneğin *reductio ad absurdum* [saçmaya indirgeme], pragmatik akıl yürütme, kavramsal içerim). Westphal ve Collins gibi güçlü bir zorunluluk formundan bahseden yorumculara sempati besliyorum, ancak bu tartışmaya dâhil olmak, elimdeki kitabın kapsamının çok ötesine götürecektir.

arayışına girebilir yahut bilince belirli bir konumun yararlılığını temin eden bir duygusallığa gömülebilir. Bununla birlikte, nihayetinde, bilinç, bu ‘köklerinden kopuş ölümünü gerektirse’ bile,⁹ eksiksiz doyum arayışı uğruna, kendi kavramıyla upuygun bir hâl olarak bu hoşnutluktan paçayı kurtarır. Hegel ile Heidegger arasındaki temel farklılıklara karşın, müşterek oldukları şey, edinim olarak arzu kavramıdır. Heidegger’de Dasein’ı ve Hegel’de tini harekete geçiren şey, yapısal bir tamamlanmamışlık, belirli bir eksişge dayanan arzudur.

Durmaksızın kendi ölümüyle yüzleşen bilincin devini-minin bu şekilde karakterize edilmesi ve bir sonraki forma geçebilmesi için önceki formu ortadan kaldırmak zorunda olduğu gerçeği, Hegel’in *Fenomenoloji*’de ölüme bahsettiği ehemmiyeti geçici biçimde ispatlar. Ölümle yüz yüze gelişlerin izini sürdükçe, her bir bilinç formunun kendi kapsamında ölümü içe-atma teşebbüsünde bulunduğunu göreceğiz. Ben, bu içe atma teşebbüslerinin, Hegel’in yas aracılığıyla ölümün üstesinden gelmeye çalıştığı teşebbüsler olduğunu öne süreceğim. Ölümün bu şekilde tabi kılınmasının sonucu, *Varlık ve Zaman*’da oynadığı o aşkınsal role *Fenomenoloji*’de soyunamayacağıdır. Yahut psikanalitiğin dizgesine geri dönersek, Hegel’in *Fenomenoloji*’sinde hiçbir mezar oluşumunun, telafi edilebilecek hiçbir kaybın söz konusu olmadığını söyleyebiliriz.

Hegel’in *Fenomenoloji*’de sahneye koyduğu şey, ölümle bir dizi karşılaşmadan ibarettir. Her bir karşılaşma, kendinden önceki karşılaşma üstüne inşa edilir ve ölümle meşgul olmanın yeni bir biçimini temsil eder. Müteakip bölümlerde göreceğimiz gibi, bu temsile ulaşma biçimi, pek çok değişkene bağlıdır. Bu değişkenler arasında en mühimi, ölümün vuku bulduğu ilişkinin karmaşıklığıdır. Öyleyse, tanınma uğruna mücadele bağlamında ölümle meşgul olma biçimi,

⁹ 3:74-5/§80. [Türkçesi, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2011, İstanbul, s. 60. Çeviri biraz değiştirildi.]

vahyedilmiş dine yaslanan topluluğun ölümle başa çıkma biçiminden son derece farklıdır. Hegel için, ölümle meşgul olma biçimleri arasındaki farklılıklar, gelişimin göstergesidir. Vahyedilmiş din ile tanınma uğruna mücadele arasındaki fark öyle basit bir farktan ibaret değildir. Vahyedilmiş din çok daha gelişmiş bir formdur. Yani tinin gelişim sürecinde ortaya çıkan vahyedilmiş din, tinin eksiksizliğinin daha bütünlüklü bir dışavurumudur. Bu süreç, pek çok bakımdan karakterize edilebilir: ölümü doğal bir olumsuzlama yerine tinsel bir olumsuzlama olarak idrak etmek; içe-atma tekniklerindeki gelişme ya da daha etkin bir yas tutma pratiği.

Hegel'in *Fenomenoloji*'deki ölüm izahı, Heidegger'in izahından iki bakımdan farklıdır. İlk olarak Hegel, *Fenomenoloji*'de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı gibi, ölümle bağıntılı çok fazla kavramsal ayrıma gitmez. İkinci olarak, ölüm kavramı, *Fenomenoloji*'nin başından sonuna kadar aralıksız bir gelişim hâlinindedir. Ölüm kavramını takdim etmek adına, Hegel'in *Fenomenoloji*'de ölümle ilk iki karşılaşma biçimi, tanınma uğruna mücadele ve efendi ile köle diyalektiği, arasına konumlandığı o kısa ölüm tartışmasına bir göz atarak başlayacağız ve sonrasında bu karşılaşmaları tefarruatlı bir biçimde tartışarak devam edeceğiz.¹⁰

¹⁰ 3:149/§188. Ölümün *Fenomenoloji*'deki rolüne ilişkin yazın hayli kapsamlıdır. Bu ilginin büyük bir kısmı, Alexandre Kojève'nin 'The Idea of Death in the Philosophy of Hegel' [*Hegel Felsefesinde Ölüm İdeası*] adlı çalışmasından kaynaklanır. (G. W. F. Hegel: *Critical Assessments* içinde, Vol. II, trans. J. Carpio, London: Routledge, 1993, 311-58); Ek II olarak orijinal basımı şöyledir: 'L'Idée de la mort dans la philosophie de Hegel', *Introduction à la lecture de Hegel*'in içinde, (Paris: Gallimard, 1947), 527-73. Kojève'nin odağı *Fenomenoloji*'den çok daha geniş kapsamlı olsa da, benimsediği konum, insan doğasının olumsuzluğunun, bilhassa ölümün gücü bağlamında, Tanrısal mevcudiyetin olumluluğu ile uzlaştırılamaz bir karşıtlık içinde kalmayı sürdürdüğü bir konumdur. Hegel'in ölüme ilişkin konumunun bir sonucu olarak, Kojève'ye göre, Tanrı ile insanı birinden sonsuza dek yabancılaşmış olarak kalmak zorundadır. Georges Bataille, Kojève ile şu çalışmasında temelde hemfikir: 'Hegel, Death and Sacrifice', G. W. F. Hegel: *Critical Assessments*, Vol. II, trans. J. Strauss (London: Routledge, 1993), 383-99. John Burbidge, 'Man, God, and Death in Hegel's Phenomenology'de (*Philosophy and Pheno-*

Hegel *Fenomenoloji*'de ilk olarak ölümü 'doğal olumsuzlama' olarak takdim eder. Zira nasıl ki yaşam bilincin mutlak olumsuzluktan bağımsız doğal konumuysa (*natürliche Position*), benzer şekilde ölüm de, bilincin bağımsız olmayan doğal olumsuzlanmasıdır (*natürliche Negation*).¹¹ Hegel, ölüme ilişkin bu ilk tartışmasında, onu yaşamla karşılaştırır. Yaşam 'mutlak olumsuzluktan bağımsız'ken, ölüm onun 'bağımsız olmayan doğal olumsuzlanması'dır. Hegel, yaşam ile ölümün sahip olduğu bu vasıflara 'doğal' sıfatını ilishtirir. Yaşam, bilincin doğal konumudur; ölümse 'yaşamın doğal olumsuzlanması'dır. Demek ki, Hegel için, ölümle bu ilk karşılaşmalar özelinde mevzu bahis olan şey, bağımsızlık, olumsuzlama ve bu ilişkinin 'doğal' olarak karakterize edilmesi durumu arasındaki bağıntıdır. Gelineen noktada, Hegel, bu kavramlarla neyi kasteder? Bağımsızlık nedir? Olumsuzlama nedir? Bu kavramların 'doğal' olması ne anlama gelir?

'Doğal' ve 'tinsel' kavramları birbirinin karşıtıdır. Hegel, *Fenomenoloji*'deki ödevini, bilincin doğal durumundan tinsel durumuna kadar gelişimini takip etmek olarak kabul

menological Research 42, 1981: 183), benzer metinleri izleyerek benimkine hayli benzer bir konumu savunur. Keza Burbidge, ölümün Tanrı ile insanlık arasındaki uzlaşının zorunlu bir önkoşulu olduğunu dile getirerek, Kojève'ye (ve dolaylı yolda Bataille'ye) bizzat karşı çıkar. Kojève'ye açık açık karşı çıkan bir başka kişi, M. J. Inwood'dur: 'Hegel on Death', *International Journal of Moral and Social Studies* 1, 1986: 109-22. İlaveten, Kojève'nin Hegel yorumuyla açık açık meşgul olmayan bir makalede, Philibert Secretan, bir ölüm filozofu olmaktansa, Hegel'i yaşamın, ilerlemenin ve aklın evriminin filozofu olarak takdim etmek adına, efendi-köle diyalektiği, terör ve Tanrının ölümü temalarından istifade eder: 'Le thème de la mort dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 1976: 269-85. Benim buradaki amacım, Kojève'ye çürüteceğim bir noktayla meşgul olmak değil. Bununla birlikte, Hegel, ölüm ve Kojève arasındaki o yakın birliktelik göz önünde bulundurulursa, en azından Kojève'nin söz konusu yorumuyla kendi yorumumu nasıl ayırt ettiğimi göstermezsem, kendimi ihmalkâr hissedebilirim. Kojève'nin tam tersine, ölümün olumsuzluğu, insanlık ile Tanrı arasında aşılabilir bir uçurum değil, tam olarak birbirleriyle uzlaştıkları noktaya işaret eder.

¹¹ 3:149/§188. [Türkçesi: Hegel, age., s. 126. (Çeviri değiştirildi.)]

eder. Bilinç gelişme kaydettikçe, doğallığını yitirir ve daha da tinselleşir. Doğal olandan tinsel olana geçişi karakterize eden şey, bilincin dışsal ilişkileri içsel ilişkilere dönüştürüp içe-yansıtmasıdır. Bizi burada ilgilendiren içe-yansıtma, ölümün içe-yansıtılmasıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere, bilinç, bilinç olarak ölümü kendi sınırları dâhilinde içe yansıtamayacağını keşfeder. Bilinç, ölümle kurduğu dışsal ilişkiyi içsel bir ilişkiye dönüştürmek için, bir topluluk hâline gelmelidir. İlk bakışta ölüm, bilince, bütünüyle kendi kudretinin dışında bir şeymiş gibi görünür. Ölüm, bilinci geliştirmekten ziyade, ortadan kaldıran bir güçtür. Gelgelelim ölüm, aynı zamanda, kaçınılmazdır. Bilinç ölümün üstesinden gelemez. Bu doğal olumsuzlamayla başa çıkmanın bir yolunu bulmalıdır.

Fenomenoloji'de, bilincin ölümle başa çıkma yönündeki ilk girişimi, tanınma uğruna mücadeledir. Hegel, bu mücadelede özelinde, ölüm-kalım savaşına tutuşmuş iki savaşçıyı canlı bir biçimde resmeder. Her bir savaşçı kendi yaşamını riske eder ve diğerinin ölümünü amaçlar. Buradaki dil öylesine betimleyicidir ki Hegel'in aklında iki birey arasında geçen bir çatışmanın olmadığını unutmak hayli kolaydır. Eksiksiz biçimde şekillenmiş bireylere benzer bir şeye ulaşmak babında, bilincin gelişim sürecindeki çok erken bir evredeyizdir hâlâ. Mücadeleye katılanların bir istenci, etiği, aileleri, meslekleri, evleri ya da buna benzer herhangi bir şeyleri yoktur. Bu noktada bilinç, kendisinin canlı bir şey olarak bilincinde olan, yalnızca canlı bir şeyden ibarettir. Bu mücadele bir düşünce deneyidir ki Hegel bilincin gelişimini çatışmanın dili vasıtasıyla tertipler. O hâlde, bu çatışmada mevzu bahis olan şey nedir? *Fenomenoloji*'deki akıl yürütmenin ilerleme sağlaması için bu karşılaşmanın neyle sonuçlanması gerekir ve bu karşılaşma babında biz ölüme dair ne öğreniriz?

Mücadele, bilinçten özbilince yapılan geçişin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu devinimdeki en kayda değer gelişme, bilincin nesnesindeki kaymadır. Bilinçle ilgili bölümde, bilinç, bilincinde olduğu şeyi kendi hakikati olarak alır; yani,

bilinç açısından gerçek olan şey, kendisinden başka bir şeyde bulunur. Bununla birlikte, bilinç, hakikatin kendisinden başka bir şeyde bulunduğu varsaydığı takdirde, bizzat deneyimden ibaret olduğu sonucuna ulaşır. Bilincin kendisinden başka bir şeyi deneyimlediği, özbilinç dâhilinde kendi başlangıç noktası olarak koyutladığı şey, gerçekte bu çelişkidir. Gelgelelim, özbilinç olarak bilincin bizzat kendisini deneyimlendiği dile getirmek, özbilincin solipsist bir kendine dönüklük olduğunu söylemek değildir. Bilakis, özbilinç kendisini bilince dair bölümde gelişen, ancak hâlâ bu sistemin bir parçası olan yaşam sisteminin doruk noktası olarak görür. Yaşam sistemi ya da doğa, salt bilinç için mevcutmuş gibi görünür. Özbilinç, kendi nezdinde doğanın ne olduğu idrak ettiği ölçüde, deneyimlediği yalnızca kendisidir; ancak kendisini bizzat deneyimlediği bu yaşam sistemine ait olarak tanıdığı ölçüde, deneyimlediği şey doğadır. Demek ki özbilinç, kendisinden başka bir şeyden ziyade, hakikat olarak kendi kesinliğinden yola çıkar veyahut nesne kendi için değil, özbilinç için var olur.¹² Bilincin yöneldiği nesnenin özbilinç için var olduğunu söylemek, bu nesnenin artık özbilince bağlı bir hâl aldığı anlamına gelmez. Hegel, özbilince dair bölüm boyunca, bilincin yöneldiği nesnenin bağımsızlığını koruduğunu teslim ederken dikkatlidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, köle efendi için çalışmaya zorlanana kadar, nesnenin bağımsızlığı bastırılmış olarak cisimleşmez. Akılla ilgili bölümün sonuna kadar ise, hem bilinç hem de nesnesi, daha geniş bir bütünün parçası olarak koyulmaz. Bu bağlamda, hem evren hem de bilinç akla ait olduklarından, evrenin akledilebilir ve gözlemlle erişilebilir olduğu kabul edilir.

Bundan böyle kendi için değil de özbilinç için mevcut olan bu nesne nedir? Hegel onu yaşam ya da yaşam sistemi olarak isimlendirir. Nasıl ki bilinç, *Fenomenoloji*'nin seyri boyunca büyük bir dönüşüme uğruyorsa, benzer şekilde bi-

¹² 3:137-8; 142-3/§§166; 172-3.

lincin nesnesi de benzer bir dönüşüme maruz kalır. Nesne, bilincin dolayimsız ‘bu’su olarak gün yüzüne çıkar ve bilinçle girdiği etkileşimin bir sonucu olarak gelişir. Bilinç hakkındaki bölümün sonunda, artık bilincin nesnesi bireysel varlıkların ortaya çıktığı bir devinim sistemidir ve bu varlıklar yeniden sistem dâhilinde söğurulurlar. Sistem bünyesindeki hiçbir varlık bağımsız yahut bağımsız biçimde var olmaya muktedir değildir. Bağımsız biçimde var olan yalnızca sistemdir. Bu sistem, doğal dünyadaki her şeyin içinden geçtiği bir yaşam ve ölüm döngüsüdür.¹³

Bilinç, bu bitimsiz yaşam ve ölüm döngüsü bağlamında, kendini özsel olarak ve yaşam sistemini nesnesi olarak koyar. Ne var ki bilinç, kendini bu konumda tutabilmek adına, yaşam sisteminden bağımsız olduğunu ortaya koymalıdır. İşte yaşam sisteminden bağımsızlığını orta koyma girişimi, tanınma uğruna mücadeleye ve ölümle ilk karşılaşmayı beraberinde getirir. Bilincin kendi bağımsızlığını kanıtlama yönündeki ilk girişimi, kendisini dolaysız bir özdeşlik olarak koymasındır. Bilinç kendini basitçe Ben=Ben olarak koyar. Gelgelelim, özbilinç, kendisini ancak yaşam sisteminin üstesinden geldiği bu dolaysızlıkta muhafaza edebilir. Hegel’in arzu dediği şey, özbilincin yaşam sisteminin üstesinden gelmesi gereken bu zorunluluktur. Arzu, kendi gereksinimleri doğrultusunda, yaşam sistemini kendine mal etme arayışındadır. Arzu, yaşam sistemi kendi başına var oluyormuş gibi görüldüğü sürece, yaşam sisteminin bağımsızlığını yok etmeye çalışır; öyle ki, yaşam sisteminin ancak bilinç için var olduğu sürece mevcut olduğunu ortaya koyabilir.¹⁴

Özbilinç ile yaşam sitemi arasında kalan arzu bağıntısı, kısa sürer çünkü özbilinç, arzunun doyuma ulaşmasının nesnenin bağımsızlığına bağlı olduğunun farkına varır. Özbilinç arzu ederken şu kadarcık bile bağımsız değildir. Bilakis,

¹³ 3:139-40/§§168-9.

¹⁴ 3:143/§174.

arzu nesnesine bağımlıdır. ‘Ashına bakılırsa nesne, arzunun özü olarak özbilinçten farklı bir şeydir.’¹⁵ Özbilinç kendi özdeşliğini sürdürmenin bir yoluna ihtiyaç duysa da, aynı zamanda yaşam sistemine bağımsız bir şeymiş gibi muamele eder. Bu problemin çözümü, yaşam sistemine göndermede bulunmaksızın kendi kimliğini kurabilmesi için, özbilincin doğada bağımsız başka bir özbilinç tarafından tanınmasıdır. Özbilinç, bu başka özbilincin ayırıcında olduğu yoldan ilişkilendirilir onunla. Özbilinç, diğerinin bağımsızlığı uyarınca tanınır. Bu tanınma bir kez vuku buldu mu, her bir özbilincin yaşam sisteminden bütünüyle bağımsız olduğunu ortaya koymanın tek bir yolu vardır. Her bir özbilinç, yaşamdan tamamen bağımsız olduğunu kanıtlamak için, hayatını riske atmalıdır. Bu karşılaşma, herhangi bir arzu ya da ihtiyaç uğruna değil, daha çok basitçe özbilinç olarak, bağımsız bir yaşam olarak tanınmanın prestiji uğruna girilen ölüme bir mücadeleden ibarettir.¹⁶

Bilincin gelişiminin bu aşamasında bizatihi ölümün oynadığı rolü kavramak zordur. Yukarıda Hegel’in bu aşamadaki ölüm tartışmasında gördüğümüz gibi, ölüm, bilincin doğal olumsuzlanmasıdır basitçe. Şayet özbilinç tanınma uğruna mücadelede ölüp giderse, şu durumda aynı özbilinç artık bilinç bile değildir, daha çok, her şeyden önce kendi bağımsızlığını kanıtlamaya çalışan yaşam sisteminde yeniden massedilen bir kadavradır. Bununla birlikte, bu karşılaşmanın ispatladığı şey, ölümün gücüdür. Ölüm, bilincin gelişimini duraklatma, bilincin bilimsel bakış açısına ulaşmasını engelleme gücüne sahiptir. Hegel ölümü öylece görmezden gelmez. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da yaptığı gibi, ölümü alt edilemez bir şey olarak değerlendirir. Gerçi Hegel, bilincin gelişimi ile aynı anda ölümü açıklamanın bir yolunu bulmalıdır. Bu ölüm izahı, ağır ağır işleyen bir süreç-

¹⁵ 3:143/§175. [Türkçesi: Hegel, age., s. 120. (Çeviri değiştirildi.)]

¹⁶ 3:147-9/§§184-7.

tir ve *Fenomenoloji*'nin geriye kalan kısmını kuşatır. Bilinç daha karmaşık bir hâl aldıkça, kendi içinde ölümün olumsuzlayıcı gücünü, ölüm mesaisini daha bir içe-atma hüneri gösterir. Bu içe-atma hamlesi, bilincin ölümün olumsuzlayıcı gücünü kendi uğraşı olarak görme hünerine sahip tekil bir varlığa değil de karmaşık bir topluluğa ait olduğu sürece, mutlak bilgiye ulaşılan kadar eksiksiz bir biçimde tamama ermeyecektir.

Bilinç, bu içe-atma hareketini, tanınmanın başarısızlıkla sonuçlandığı aşamada başlatır. Bu noktanın ötesine geçebilmesi için, özbilincin, yaşam sisteminden bağımsızlığını tanıyan ve hâl böyleyken, yaşam sisteminden bağımsızlığını kanıtlamak için kendi yaşamını riske atmaya gönülsüz bir başka özbilince ihtiyacı vardır. Öyleyse elimizde, yaşam sisteminden bağımsız ve yaşantısını riske atmaya gönüllü bir özbilinç ile yaşam sisteminden bağımsız olduğu ölçüde özbilinçli ama yaşantısını riske atmaya gönüllü olduğu ölçüde bu sisteme bağımlı olan bir başka özbilinç vardır. Önceden ölümüne bir kavgaya tutuşmuş olan bu iki özbilinç, bundan böyle hayatını riske atmaya gönülsüz özbilincin rıza göstermesiyle o bilindik efendi ile köle figürleri hâline gelmiştir.¹⁷

Ölüm, efendi ile köle arasındaki bu ilişki dâhilinde bir kez daha gün yüzüne çıkar. Bu bağlamda, ölüm, yukarıda gördüğümüz tanınma uğruna mücadeledeki doğal olumsuzlamanın o yabancı gücü olarak kalmayı sürdürür, ancak efendi bu yabancı gücü kendi ereklere doğrultusunda kullanmaya muktedirdir. Efendi, köleyi kendisi için çalışmak zorunda bırakmak adına, ölüm tehdidini kullanır. Köleyse, yok olma ihtimaliyle yüz yüze gelmektense, hayatını koruyup efendi için çalışmayı seçer. Hegel, köle emeğinin altında yatan korkunun, ölüm korkusu olması gerektiği hususunda

¹⁷ 3:150/§189. Bu bağlamda, Hyppolite, şunu kaydeder: köle, yaşamın kölesidir (*Genesis and Structure*, 173). Secretan da şu önermesiyle köle, efendi ve ölüm arasındaki ilişki hakkında yararlı bir belirlemede bulunur: 'Efendi, ancak başka bir efendinin yerine geçer: ölüm.' (*Le thème de la mort*, 275).

açıktır. Hatta Hegel, köleyi harekete geçirdiği için, mutlak efendinin ölüm korkusu olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.¹⁸ Köle ölüm korkusunu içselleştirir ve doğa üzerinde efendisinin yararına iş görmeye başlar. Ölümün o doğal olumsuzluğu, çalışma aracılığıyla, kölenin olumsuzlayıcı gücüne dönüşür. Köle, arzuda söz konusu olduğu gibi, doğayı yok etmek için değil, daha çok doğayı efendisinin kullanım nesnesine dönüştürmek için çalışır. Çalışma sayesinde köle, kendini efendisinin zevküsefası için biçimlendirdiği doğadan tamamen bağımsız olarak görmeye başlar. Aynı anda efendi, doğa üzerinde çalışmayıp yalnızca ondan istifade ettiği ölçüde, doğadan bağımsız olan varlığını yitirir. Efendi bundan böyle onun adına doğa üzerinde bağımsızlığını gerçekleştiren köleye bağımlıdır. Efendi, hayatını riske atarak, yaşamdan bağımsızlığını ispat etmiştir. Bu bağımlılık, hizmet etmek istemediği takdirde, köleyi ölümle tehdit ederek efendinin köle karşısında güç kazanmasını sağlamıştır. Gelgelelim, efendi, doğadan bağımsızlığı açısından, emrinde çalışan köleye bağımlı hâle gelir.¹⁹

Bilincin tanınma uğruna mücadeleden geçip efendi ile köleye doğru gelişmesi, aynı zamanda ölüm kavramındaki bir gelişimi de temsil eder. Ölüm iki özbilinç arasında zorunlu bir ilişki durumu olarak ortaya çıktığı için, bir şekilde bu ilişkiye dâhil edilmelidir. Mücadele içerisindeki iki savaşı, ölümü herhangi bir suretle içselleştirme hünerini gösteremez. Ölüm, bilinci o yaşam sistemine geri döndüren doğal olumsuzlamanın gücü olmayı sürdürür. Özbilinçli savaşılardan biri ölürse, bilinç hiçbir gelişim gösteremez. Özbilinç, bir ölüm aygıtı hâline gelerek ölümü içselleştiremez. Ne var ki, özbilinç, ölümün efendi ve köle olarak tezahürü dâhilinde içselleştirilmesi açısından birtakım ilerlelemeler yaratır. Efendi bir ölüm aygıtı hâline gelemeyeceğinin hâlâ

¹⁸ 3:153/§194.

¹⁹ 3:150-2/§190-3.

farkındadır. Demek ki köleyi öldürdüğü takdirde, efendinin tanınma arayışı yok olup gidecektir. Bununla birlikte, efendinin elinden gelen şey, ölümle tehdit etmektir. Efendi, hayatını riske atmaya gönüllü olduğu için, efendidir. Köle ise, bunu yapmayı reddettiği için, köledir. Efendi köleyi yaşam ile kölelik arasında seçim yapmaya zorlayarak muhafaza eder kendi konumunu. İşte, nihayetinde efendinin bağımsızlığının altını oyan, tam da ölüm korkusu sayesinde dayatılan bu seçimdir. Bilincin gelişiminin bu aşaması, ölümü kendi devinimine katmakta başarısızdır. Ölüm, doğal olumsuzlamanın o yabancı gücü olarak kalmayı sürdürür. Bununla birlikte, bilincin yapmaya muktedir olduğu şey, ölüm korkusunu kendi devinimine dâhil etmektir. Ölüm korkusunun bilincin devinimine dâhil edildiği yordam, ölümün iki özbilinç arasındaki ilişkinin örgütleyici ilkesi hâlini aldığı yordamdır. Ne efendi ne de köle, kendi uğraşları olarak ölümü ustalıkla yönlendirme hünerine sahiptir; efendi ile köle arasındaki ilişkiyi örgütleyen ve kölenin doğa üzerinde emek sarf etmesini zorunlu kılan, daha çok, ölüm korkusudur. Takip eden bölümlerde göreceğimiz gibi, bilincin birbirini takip eden tezahürleri, bilincin ölümü içselleştirmesini ve nihayetinde ölümü kendi olumsuzlayıcı gücü kılmasını mümkün kılacaktır.

Ölümün *Varlık ve Zaman ile Fenomenoloji*'deki bağlamını, mantığını ve kavranışını incelerken, ölümün radikal biçimde farklı bağlamsal, mantıksal ve kavramsal araçlar sayesinde, her iki yapıtta da kayda değer bir rol oynadığını görmüştük. Heidegger, öncelikli olarak, ölüm hakkındaki alelade konuşma biçimimizi ve ölüme karşı takındığımız tavrı özenle irdeleyerek, ölümün o asli anlamını yeniden ortaya koymakla meşguldür. Bu irdeleme dâhilinde, Heidegger, çoğu durumda gündelik meşguliyetlerimiz içinde soğurularak faniliğimizi geçiştirdiğimizi keşfeder. Gündelik yaşamın gereksizliği tarafından üstü örtülen ölümün o kökensel anlamı şudur: Dasein kendini hâlihazırda hep ölü-

yor olarak idrak etmelidir. Ölüm nihayetinde çıkıp gelecek müstakbel bir hadise değildir. Dasein kendini durmaksızın kendi olanaklarının sınırına, ölüme doğru genişleterek var olur. Ölüm Dasein'ın kendisi için, gayri-ilişkisel, aşılamaz, kesin ve belirsiz bir olanağıdır. Heidegger'in ölüme ayırdığı mahal, son derece kişiseldir. Dasein ancak kendi ölümünü deneyimleyebilir. Kendi ölümümüzü bize temsil edebilecek hiçkimse yoktur. Başkalarının ölümünden umabileceğimiz en iyi şey, ölüme ilişkin ampirik bir kesinliktir.

Hegel ise, doğal olumsuzlama olarak ölüm kavramından yola koyulur. Ölüm, bilincin o doğal yaşam ve ölüm döngüsünün sonsuzluğuna yeniden massedildiği bir araçtır. Bilinç, bu doğal olumsuzlama karşısındaki bağımsızlığını ispat etme arzusundadır. Bu arzuyu gerçekleştirmek için, bilinç, ölümü, doğanın kendisine dayattığı yabancı bir şeyden ziyade, kendi gelişimsel hareketinin bir parçası kılmalıdır. Öyleyse *Fenomenoloji*, bir dizi ölümü içselleştirme girişimi olarak okunabilir. Bilinç, *Fenomenoloji*'de incelediğimiz şekliyle ölümle ilk iki karşılaşmasında, bu amaca yönelik o ilk kararsız adımlarını atmıştı. Tanınma uğruna mücadele özelinde o ilk karşılaşmasında, ölüm, bilincin kontrolü altına alamayacağı yabancı bir güç olarak ortaya çıkmıştı. Tanınma uğruna mücadele, bir özbilincin diğerini boyun eğdirmesiyle çözüme kavuşabilecek bir kördüğümle nihayete ermişti. Efendi ile kölenin diyalektiği, ölümün o yabancı gücünü içselleştirip kendinin kılmayı kısıtlı bir düzeyde başarmıştı. Efendinin bilinci, bunu, başka bir bilinci kendi işlerini yapmaya mecbur bırakmak için, ölüm korkusunu kullanarak yapıyordu.

Gelinen noktada, Hegel ile Heidegger'in ölüm izahları arasında gelişmeye başlayan farklılıkları ilksel bir biçimde görebiliriz. Heidegger için ölüm, kendini içsel biçimde ifade etmektir. Heidegger'in ölüm izahı, bireyin ölümle ilişkisine ve Dasein'ın ölüm tarafından bireyselleştirildiği yordama odaklanır; bu yüzden de melankoliktir. Hegel'in ölüm izahı

ise, tam tersine, ölümün insanlar arasındaki ilişkilere nüfuz etme biçimine odaklanır. Hegel, hem tanınma uğruna mücadelenin hem de efendi ile köle arasındaki ilişkinin, zorunluluğu açısından, bir ölçüde ölümü şart koştuğu konusunda oldukça nettir. Mücadelenin yahut efendi ile köle arasındaki ilişkinin topluluklar düzeyinde yürütüldüğüne atıfta bulunmak için henüz erken olsa da, Hegel ölümün toplumsal veçhesine odaklanmayı sürdürecektir. Hegel, varlığa geldiği topluluğa bağlı olarak, ölüm kavramının nasıl değiştiğiyle meşgul olacaktır.

Ölümle kolektif olarak kurulan bir ilişki ile ölümle bireysel olarak kurulan bir ilişki arasındaki bu ayırmadan istifade ederken, birinin olumladığını diğerrinin yadsıdığını ileri sürmüyorum. Hegel insanın ölümle bir başına yüz yüze gelmesi gerektiğini inkâr etmeyecektir. Benzer şekilde, Heidegger de, ölümün toplumsal veçhesinin taşıdığı ehemmiyeti yadsımayacaktır. Gelgelelim, burada beni ilgilendiren şey, bir öncelik meselesidir. Heidegger'in ontolojisi, bireyselleşme olarak ölümün önceliğini şart koşar mı? Hegel'in metafiziği, toplumun ölümden önce geldiğini varsaymak zorunda mıdır? Bu sorular, Girişte temas ettiğimiz daha geniş kapsamlı meseleleri gündeme getiriyor. Ölüm ile arzu arasında nasıl bir ilişki vardır? Hem Hegel hem de Heidegger arzuyu eksikliğe dayandırarak anlamış olsalar bile, bu eksiklikle ilişkileri, şahsi ölüm kavrayışlarına nasıl nüfuz etmiş olabilir?

5 AİLEVİ DEĞERLER VE KÜLTÜR SAVAŞLARI

Üstelik bütünün parçadan önce gelmesi gerektiği için devlet, doğası gereği, aileden ve bireyden önce gelir.¹

Aristoteles

Önceki bölümde, psikanalitik yas merceğinden baktığımızda, bilincin devinimini bir içe atma sürecinin karakterize ettiğini gördük. Bilinç, her bir uğrakta, libidinal yatırımlarını nesneden çekip yeni bir nesneye yüklemek zorunda bırakılır. Bu süreç ilerlediği, yani her durumda yeni bir duygu yatırımı şekillendiği ölçüde, bilinç, kayıp nesnesini içine atar. Her bir uğrakta kaybın üstesinden gelinir ve yeni bağlılıklar geliştirilir. İşte bu yas sürecidir.

Bu bölümde, bu sürecin nasıl geliştiğine ve *Fenomenoloji*'nin soyut bilinç irdelemesinden tarih içindeki topluluklara doğru nasıl ilerlediğine göz gezdireceğiz. Yasın hâlâ bu devinimi karakterize ettiğini, ancak kayıp nesnenin içe atıldığı yordamların ölümün vuku bulduğu topluluklara bağlı olarak değiştiğini ileri süreceğim ben. *Fenomenoloji*'nin başarılı olabilmesi için, Hegel'in ne ölümün ne de başkalarının bilincin devinimine hangi yoldan dışsal olmadıklarını ortaya koyması gerekir. Bütün olumsuzlamalar süreç içinde yer bulabilsinler diye, hem ölümün hem de başkalarının bilincin devinimine dâhil edilmesi gerekir. Tanınma uğruna mücadele ile efendi-köle diyalektiğinde, bilincin bu tür bir içe atmayı başarmak adına giriştiği ilk denemeleri irdlemiştik. Tanınma uğruna mücadele, ölümü tinsel bir olumsuz-

¹ Aristotle, *Politics*, 1253b18-9.

lamaya dönüştürmekte başarılı olamamıştı. Efendi ile köle diyalektiği ise, efendi ölüm tehdidi vasıtasıyla köleye boyun eğdirdiği ölçüde, bu içe atma projesinde kısmen başarılıydı. Gelgelelim, ölümün kendisi, efendi bizzat ölümden ziyade ölüm tehdidini ustalıklı kullandığı ölçüde, bilincin gücü olmaktan çok, o doğal olumsuzlamanın gücü olarak var olmayı sürdürmüştü. Terör bölümüne dek, topluluk ölümü tam olarak kendi uğraşı olarak görmez.

Bununla birlikte, etik düzeni incelemenden önce, kaydedilmesi gereken can alıcı iki gelişme söz konusudur. *Fenomenoloji*, dosdoğru özbilinçten etik düzene ilerlemez elbette. Etik düzen ‘akıl’ (*reason*) isimli bölümü takip eder ve ‘tin’ (*spirit*) denen bölümle başlar. Akıl bölümünde, özbilinç, başlangıçta kendisini, kendisinin ve nesnesinin bir birliği (*Einheit*) olarak, dolaysız bir idealizm olarak koyar. Bu birliğin yapısı, hem özbilincin hem de nesnesinin akılda temellendirilmesinde yatar. Özbilinç ile nesnesi, bundan böyle ‘akıl’ denen daha kapsamlı bir bütünün parçaları olarak görülür. Ben ile nesnenin birliğine makul bir biçimde ‘akıl’ deniyorken, özne bu birliği eksiksiz bir biçimde idrak edemiyordur. Özne, akıldan tine geçişte, bu birliğin idrakini geliştirir. Münferit özne, bir bireysellik olarak kendisiyle nesnesinin birliğini kavramaktan uzak olduğunu çabucak keşfeder. Özne kendini ancak bir topluluk dâhilindeki akıl olarak idrak edebilir. Hegel’e göre, akla ancak bir topluluğun mensubu olarak sahip olunabilir. Sonuç olarak, Hegel’in *Fenomenoloji*’deki akli takip eden aşamalara ilişkin analizi, tekil bilinç ya da özbilinçten ziyade, toplulukları analiz eder. Dahası her bir topluluk, kendi kimliği ile nesnesini bir şekilde ekleme arzusundadır. Yani her topluluk akli dışavurur.²

Bilinçten tine yapılan geçişte ortaya çıkan bir diğer kayda değer gelişme şudur: Hegel açısından, irdelediği topluluklar, tarihsel süreçte kendilerini gerçekleştirmiş olan toplulukları-

² 3:178-80; 324-6/§§231-3; §§438-441.

dır.³ *Fenomenoloji*'de, bu noktaya gelene kadar, tarihe yapılan belirli göndermeler söz konusudur: Stoacılık, Ortaçağ Hristiyanlığı vb. Ancak Hegel, bilincin zorunlu gelişimi haricinde, tarihin devinimine ilişkin herhangi bir analiz sunacağını katiyen söylemez. Ne var ki, etik düzenle başlayarak, Yunan şehir devletlerinin altında yatan temel mantığı kavramaya çalışır. Hegel, bu şehir devletlerini, Sofokles'in *Antigone* oyununun merceğinden yorumlar. Hegel bu oyunu, bireyin ailesine karşı ödevi ile devlete karşı ödevi arasındaki bir çatışma olarak okur. Bu çatışma, Hegel' göre, nihayetinde Antik Yunan'ın çöküşüne ve Roma İmparatorluğu'nun doğuşuna vesile olur. Hegel'in Yunan şehir devletlerine ilişkin analizi, başlangıçta kendisiyle görece uyum içinde işleyen Grek dünyasında aile ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl da zorunlu olarak kendi çöküşüne neden olduğunu ortaya koymalıdır.

Etik düzenin ahengi, devlet ile aile arasındaki o bütünlüyle ilişkiye dayanır. Aile, devletin vatandaşları olsun ve devletin müdafası için savaşsın diye yetiştirir evlatlarını; öyle ki ailenin kendisi ancak devletin müdafası babında korunabilir. Tabii ki devlet, vatandaşlarının yetiştirilmesi bakımından aileye bağımlıdır. Devlet aile olmadan işleyemez, aile de devlet olmadan. Devlete vatandaş yetiştirmesine ek olarak, ölüleri gömme işi de aileye düşer. Hegel'in özel olarak ilgi duyduğu şey, savaşta ölen bu erkeklerin, ölü askerin ailesi tarafından gömüldüğü defin törenidir. Hegel'in Yunan şehir devletlerine ilişkin analizinde benim incelemek istediğim şey, devletin savaşta tüm yurttaşlarına ölümü dayatma gücü ve buna eşlik eden, ailelerin savaşta katledilen üyelerini gömme zorunluluğudur.⁴

³ 3:326/§441.

⁴ Daniel O. Dahlstrom etik düzenin, Hegel'in Oedipus ile Antigone'ye ilişkin yorumlarına yaslanan cinsiyet rollerine dayandığını ileri sürer: 'The Sexual Basis of Moral Life', *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 62, 1988: 202-11. Bu cinsiyet rollerinin, Hegel'in etik düzeni örgütleyişinde kayda

Etik düzenin bu alanlarından her biri (yani devlet ve aile) farklı bir görevi yüklendiği ölçüde, ikisi de bir dizi farklı ilke tarafından yönetilirler. Hegel, devleti idare eden ilkelere ‘insani yasa’ derken, aileyi yöneten ilkelere ‘ilahi yasa’ adını verir. Devletin yönetimi ile insani yasa arasındaki bağıntı oldukça basittir. Yunan şehir devleti, özgürce topluluğun iyiliğinin peşinde koşan bireysel üyelerin birliği tarafından kurulmuştur. Topluluğun iyiliği, bu amacı en iyi şekilde teşvik edeceği düşünülen yasaların ilan edilmesi sayesinde tesis edilmiştir. Topluluğun iyiliğini teşvik etmek adına tasarlanmış yasaların en önde geleni, topluluğun ihtiyaç duyduğu anda askeri hizmet verilmesini şart koşan mecburi savaş hizmetine ilişkin yasalarlardır. Bir Yunan şehir devletinde vatan-daş olmak, bütünüyle o devlete bağlı olmaktır. Birinin kimliği ancak devletle ilişkisinde tespit edilebilir. Sonuç olarak, vatandaşlar, devleti müdafa etmek için ölümü memnuniyetle göze almalılardır. Keza tam tersi de doğrudur; vatandaşlarını askere almaya muktedir olmayan bir devlet, bir devlet olarak uyum içinde olamaz.

Bir devlet, tüm vaktini savaşla geçirmez elbette. Savaş, devletin o hergünkü yaşantısını nadiren kesintiye uğratır. Hegel, savaşın gündelik yaşamı kesintiye uğratmasının devletin birliğini korumak adına zorunlu olduğunu söylüyormuş gibi görünür. (... *hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern*). Savaşın bütün vatandaşların hayatını işgal ettiği o nadir anlar dışında, topluluğun mensupları, birbirleriyle kurdukları özgür ilişkileri unutma ve kendi özel amaçları tarafından ziyan edilme tehdidi altındadırlar. Şayet bu tehdit ortaya çıkarsa, devletin birliği ortadan kalkar. Hegel’e göre, Yunan şehir devletleri

değer bir payı olsa da, bunların etik düzenin temeli olduğunu söylemek durumu abartmak olur bence. Bilakis, etik düzen, ailenin vatandaşları yetiştirmesine ve vatandaşların daha sonra ölümlerine aileye geri dönmelerine yaslanıyormuş gibi görünür. Hegel ancak bu temel yapıyı açıkladıktan sonra toplumsal cinsiyet rollerini ortaya koyar.

açısından, bu problemin çözümü, savaştır: “Bu yolla [savaş-la] devlet, onların [vatandaşlarının] yerleşik düzenini altüst eder ve bağımsızlık haklarını ihlal eder...” Savaşta, her bir vatandaşa, topluluk karşısındaki ödevi anımsatılır. Her bir üye, topluluğu korumak için, kendi özel amaçlarının peşinden koşmaktan vazgeçer.⁵

Savaş olasılığında iş başında olan ölüm heyulası, *Fenomenoloji*’de yeniden ortaya çıkar: “...Ölüm, kendi yaşam tarzlarına dalıp gitmiş, bütünden kopmuş ve o karşı gelinemez bağımsızlığın ve kişisel güvenliğin peşinden koşan bireylere efendilerinin dayattığı görev dâhilinde duyumsatılır [*made to feel*].” Bireylerin topluluk içerisinde kendi meşguliyetlerine dalıp gitme eğilimlerinin hakından savaş gelir. Bununla birlikte savaş, strateji yahut muharebe eylemi bile topluluğu güçlendirmez. Bilakis, topluluğu birleştiren şey, bireylerin savaş hizmetinde ‘ölümü duyumsadıkları (...den Tod, zu fühlen...)’ gerçeğidir. ‘Ölümü hisseder hâle gelme’ ifadesini anlamak zordur. Ölüm nasıl hissedilir? Hegel, savaş hadisesini deneyimleyenlerin muharebe alanında kan dökmelerine mi gönderme yapıyor basitçe? Yoksa muharebede gerçekten ölenlere mi işaret ediyor? Hegel’in etik düzen topluluğu dâhilindeki defin törenlerinin ehemmiyeti hakkında söyledikleri göz önünde bulundurulursa, Hegel’in muharebede gerçekten ölenlere işaret ettiğini düşünüyorum. Topluluk muharebede ölenlerin ölümü aracılığıyla kendini bir bütün olarak muhafaza eder.⁶

‘Ölümü duyumsatma’nın savaşta başkalarının ölümüne şahit olanlara mı yoksa ölüp gidenlere mi gönderme yaptığı meselesi bir kenara bırakılırsa, bu görünüş ölümün içselleştirilmesinde kayda değer bir gelişmeyi imler. Hegel ölümü ‘efendi’ diye adlandırarak efendi-köle diyalektiğindeki akıl yürütme biçimine göndermede bulunur, ancak aynı zaman-

⁵ 3:334-5/§455.

⁶ 3:334-5/§455. [Türkçesi: Hegel, age., s. 284.]

da bu akıl yürütmenin ötesine de geçer. Efendi-köle diyalektiğinde, ölüm korkusu, köleyi efendi için çalışmaya mecbur bırakıyordu. Gelgelelim, diyalektiğin devinimiye, kölenin öldürülmemesini şart koşmaktaydı. Şayet köle efendiyi öldürseydi, her türden tanınma imkânından mahrum kalır ve özbilincin deviniminin sil baştan başlaması gerekirdi. Efendi ile kölenin diyalektiği ancak köle ölüm korkusuyla hayatta kaldığı ölçüde ilerleyebilir. Etik düzen bünyesinde, ölüme dair bu gibi taahhütler mevzu bahis değildir. Yalnızca tinin devinimini kesintiye uğratmadan kimi topluluk üyelerinin ölmesi olanaklı olmakla kalmaz; aynı zamanda Hegel, topluluğun kendisini müdafaa edebilmesi için kimi mensuplarının ölmesinin bundan böyle zorunlu olduğunu iddia eder. Efendi-köle diyalektiğinden etik düzene geçtiğimizde, ölümün tam bir yıkım olduğu bir noktadan, topluluğu muhafaza etmek açısından zorunluluk arz ettiği bir noktaya kadar ilerlemiş oluyoruz: “Tin, demek ki bu sistemlerin kalıcılık durumunun belirli bir eritme potasında çözülmesiyle, etik düzenden uzaklaşıp doğal varoluşun içine batıp gitme eğilimini kontrol eder ve bilinci özgürlüğe ve öz kuvvetine yükselterek muhafaza eder.” Etik düzenin birliği, basitçe ölümle korkutmaktan ziyade, ölümün duyumsatılması sayesinde korunur.⁷ Öyleyse, aile ile devlet arasındaki o uyumlu ilişki, savaşa gidip devlet için ölmeye gönüllü vatandaşlara bağlıdır. Devletin birliğini devlet kutbundan hareketle anlamak, etik düzenin tek taraflı bir izahıdır. Etik düzenin işleyişini aynı zamanda devletin vatandaşları olacak bireyleri üreten topluluk kutbundan, aileden hareketle anlamamız gerekir. Hâlihazırda Hegel, ailenin devletle benzer yasalar uyarınca işlemediğine işaret etmiştir. Devlet insani yasalar uyarınca işliyorken, aile ilahi yasalar uyarınca işliyordur. Hegel’in ailenin ve devletin işleyişlerini insani ve ilahi yasa arasındaki bir ilişki olarak tasvir etmek için seçtiği model, muhtemelen

⁷ 3:334-5/§455. [Türkçesi: Hegel, age., s. 284.]

Antigone'den devşirilmiştir. Antigone, meşhur bir pasajda, Creon'a şunları söyler: "Senin buyruğunun da/ bir ölümlüye, Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme/ gücünü vereceğine inanmıyorum."⁸ Bu "Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasaları", bu ilahi yasalar nelerdir? Ailenin işleyişini nasıl karakterize ederler? Devletin işleyişiyle nasıl bir ilişkileri vardır?

Hegel'e göre aile, en az devlet kadar etik bir kurumdur. Hem devlet hem de aile, belirli bir etik tözü bünyelerinde taşır. Öyleyse, aile ile devlet arasındaki farklılık, etik olanla etik olmayan arasında değildir, daha çok 'fiilen eyleminin bilincinde olan töz' ile 'öylecene var olan töz' arasındadır.⁹ Aile, devletin önceden varsaydığı ve içinden çıkıp geliştiği o yer altındaki derin kök sistemidir. Denebilir ki aile, özbilinçli durumun tarihsel bakımdan verili olarak aldığı 'doğa'dır.¹⁰ Devletler eksiksiz biçimde şekillenmiş olarak ortaya çıkmazlar; önceden var olan aile gruplarının coğrafi ilişkilerinden serpilip gelişirler. Bununla birlikte, 'bunlardan hiçbirisi [aile ve devlet] mutlak biçimde kendinde ve kendi için (*an und für sich*) meşru değildir; insani yasa, o canlı kanlı işleyişinde, ilahi yasadan, yeryüzünde yürürlükte olan yasa yeraltı dünyasının yasasından, bilinçli olan bilinçsizden, dolayımli olansa dolayımsızdan türer –ve aynı ölçüde, nereden türediyse oraya yeniden geri döner. Diğer yandan, yeraltı dünyasının gücü, fiilî mevcudiyetini yeryüzünden alır; bilinç aracılığıyla mevcudiyet ve etkinlik hâlini kazanır.'¹¹

Aileye gelince, Hegel'in görevi, devletle o karmaşık ilişkisinde, ailenin kendi etik tözünü nasıl gerçekleştirebildiğini ortaya koymaktır. Aile 'etik bir varlık olarak dolayım-sız bir

⁸ Sophocles, *The Three Theban Plays*, trans. Robert Fagles (London: Penguin Books, 1987): 499-507. [Türkçesi, Sofokles, *Antigone*, çev. Güngör Dilmén, Mitos Boyut Yayınları, 1997, s. 86.]

⁹ 3:330/§450. [Türkçesi: Hegel, age., s. 280.]

¹⁰ Bkz. Hyppolite, *Genesis and Structure*, 334-7.

¹¹ 3:339/§460. [Türkçesi: Hegel, age., s. 288.]

belirlenim taşır.¹² Aile, etik töz olarak, dolayimsız olarak verilmiştir. O, devletin içerisinde serpilip geliştiği ve bağımlı olduğu etik temeldir. Nitekim Hegel'in etik düzende ailenin varlığına ilişkin bölümlerde betimlediği şey, ailenin bu etik dolayimsızlığının üstesinden gelme biçimidir. Bu türden bir ilişki, vatandaşların politik toplulukta birbirleriyle kurdukları fiili, etik etkinlik babındaki ilişki biçiminden belirgin şekilde farklıdır. Gerçi aile kendi ilişkilerinin doğallığını aşar, çünkü ancak bu doğal ilişki sınırlarını aştığı ölçüde kendi etik tözünü gerçekleştirebilir. Aile “üyelerinin ilişkileri doğal bir ilişki olduğu sürece, kendi içinde etik bir varlık değildir...”¹³ Bu, ailenin devletin işleyişleri arasında çözülüp gittiği anlamına değil; daha çok, ailenin aile olarak kendini ancak edimde bulunan bireyler üreterek gerçekleştirebileceği anlamına gelir. Aile olarak aile, bu üretimi gerçekleştirerek, kendi etik tözünü gerçekleştirir ve ilişkileri etik ilişkilere dönüşür.¹⁴ Öyleyse Hegel, etik düzenin tamamında, doğal ilişkileri etik ilişkilerin karşısına koyar; daha kesin biçimde söylersek, ailenin etik tözünün gerçekleşmesini doğal ilişkilerinin üstesinden gelmesi olarak kavrar. Bununla keştilen, doğanın bizzat etik düzene yabancı olduğu değildir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, bir topluluk, ancak kendini doğayla birlik hâlinde konumlandığı ölçüde akledilebilir bir topluluktur. Hegel için burada mevzu bahis olan şey, topluluğun bu birliğe hangi araç sayesinde ulaşacağıdır. Yunan şehir devletleri bağlamında, bu birlik, üyelerinin özgür faaliyetine dayanan etik bir birliktir. Topluluk mensupları, özgür bir biçimde edimde bulunamadıkları ölçüde, kendi doğallıklarını ortaya koymuş olurlar. Yani isteklerine bağımlı kalarak olarak, ne denli özgür olmadıklarını kanıtlarlar.

Aile kendini gerçekleştirdiği bu sürece, vatandaşların üretimiyle adımını atar. Tabii ki, Yunan şehir devletlerin-

¹² 3:330/§451. [Türkçesi: Hegel, age., s. 280.]

¹³ 3:330/§451.

¹⁴ 3:330-2/§451.

de yalnızca erkeklerin vatandaş olma ve devlet adına savaşma hakkı vardır. Demek ki ailenin görevi, devletin iyiliğini kendi bireysel ve doğal iyiliğinin üstüne koymaya gönüllü erkekler yetiştirmektir. Ya da daha kesin bir biçimde ifade edersek bireyin, ailenin ve devletin muhafazası, topluluğun iyiliğinin gözetilmesiyle garanti altına alınır. Böyle bir vatandaş tipinin yaratılması, eğitim sayesinde meydana gelir. Vatandaşların eğitimi, “varoluşlarının doğal ve ayrıksı veçhesini zapt etmekten ve erdemli olabilmeleri için, evrenselde ve evrensel uğruna [yani devlet uğruna] sürdürülen bir yaşam doğrultusunda eğitmekten” ibarettir.¹⁵ Bireyin doğal eğilimi, devlettense, kendi akrabalık ilişkileri adına çaba sarf etmektir. Ailenin görevi, bireyin isteklerini ve eğilimlerini yatıştırmak ve devlete hizmet etmesi için onu eğitmektir.¹⁶ Demek ki aile kendi üyelerini salt askerlik yapsınlar diye değil, devletin hizmetindeki iyi, erdemli vatandaşlar olsunlar diye de eğitmelidir.

Gelgelelim, aile kendi üyelerini yetiştirip devletin iyi vatandaşları hâline getirerek, akrabalık ilişkilerini hükümsüz kılma ve kendi etik tözünü gerçekleştirme amacına ulaşamaz. Aslına bakılırsa, aile üyelerinin eğitimi, yalnızca ailenin tasfiyesine yönelir. Aile iyi vatandaşlar yetiştirmekte başarılı olduğu ölçüde, bundan böyle ailenin esenliğini dolayışz ödevleri olarak görmeyen üyeler yetiştirmeyi başarır. Ailenin esenliği, devletin esenliğine tabi kılınır. Ailenin şu iyi vatandaşlar yetiştirme biçimindeki aşikâr görevi dikkate alındığında, aile kendi bütünlüğünü nasıl koruyabilir ve etik ilişkilerini eş zamanlı olarak doğal değil de etik ilişkiler olarak nasıl kurabilir? Aile, bu koşulları karşılamak maksadıyla, evrensel ve özgür biçimde edimde bulunan ve aynı zamanda bu evrensel ve özgür edimde aileye yüzünü geri dönen bir vatandaş yaratmalıdır. Hegel için, devlet hizmeti bünyesindeki ölüm,

¹⁵ 3:330-1/§451.

¹⁶ 3:330-2/§451.

bütün bu kriterleri karşılayan tek edimdir. Doğum, ailenin tüm mensupları tarafından icra edilen evrensel bir edim olsa da, doğal ve bu yüzden de özgür olmayan bir edimdir. Bağımsız biçimde üstlenildiği ölçüde, eğitim, aileyle etik bir ilişki kurmayı gerektiren koşulları karşılamaya fazlasıyla yaklaşır. Ancak Hegel'e göre, "bir dizi çaba olarak eğitim biçimindeki hizmetin [aile üyesini] kendi bütünselliği içerisinde amaç edindiği ve onu bir 'iş' olarak ürettiği" tahayyül edilmemelidir.¹⁷ Bilakis, "etik eylemin içeriği tözsel, bütünsel ya da evrensel olmalıdır; dolayısıyla ancak bütünsel bireyle ya da evrensel olarak bireyle bağıntılı olabilir."¹⁸ Ölüm, aile mensubunun gözünden, bireyin evrensel ve özgür olarak faaliyet gösterdiği yegâne edimdir:

Demek ki kan bağının bütün bir varoluşu sarıp sarmaladığı edim, yurttaş ilgilendirmez, çünkü o aileye ait değildir ... Bu edim, aileye ait olan, fakat evrensel bir varlık olarak kendi duyumsal gerçekliğinden, yani bireyselliğinden kurtarılmış bu tikel bireyi kendi nesnesi ve içeriği olarak alır. Edim, bundan böyle, birbirinden ayrı ve bağlantısız deneyimlerinin o uzun dizisinden sonra kendini tamamen ermiş tek bir formda bir araya getiren ve kendini yaşamın o çalkantılı olumsuzluklarından çıkarıp yalın evrenselliğin dinginliğine yükselten canlı kanlı bireyle değil, ölüp gitmiş bireyle ilgilidir.¹⁹

Bir yurttaşın savatşa bir başına ölüp gitmesi gerçeği, ailenin etik olarak gerçekleşmesi bakımından yeterli değildir. "Ama birey, ancak bir yurttaş olarak edimsel ve tözsel olduğu için, aileye ait olmadan bir vatandaş olduğu ölçüde, etkisiz sahte bir gölgedir yalnızca."²⁰ Aile ancak ölümlerini

¹⁷ 3:330-1/§451.

¹⁸ 3:330-1/§451.

¹⁹ 3:332/§451.

²⁰ 3:332/§451; Hyppolite şöyle yazar: 'Yurttaş, demek ki, inşa ettiği topluluğun hizmetine girerek çalışmasını gerçekleştirir. Yaşamsal uğraşı, kendi ölümüdür,

gömerek akrabalık ilişkilerini hükümsüz kılar ve fiilen etik bir biçime bürünür. Aile, kendi mensuplarını gömerken, özgür ve makul bir biçimde edimde bulunur.

Aile bireyin o nihai eylemini defin töreninde yerine getirir ve böylelikle kendi etik özünü gerçekleştirir. Akrabalık ilişkileri tarafından kurulduğu ölçüde, aile doğaldır, ancak etik varoluşu dolaylıdır. Fiilen etik bir biçime bürünmesi için, topluluğun iyiliği uğruna özgürce faaliyette bulunmalıdır. Aile bu görevi, topluluğun iyiliği için özgürce eyleyen yurttaşların yetiştirilmesi aracılığıyla yerine getirir. Yurttaşın erdemli bireysel faaliyetleri, kendi ailesinin etik varlığını gerçekleştirmesi babında yetersizdir. Bu bireysel faaliyetler yetersizdir, zira bireyin bütünselliğini kuşatmazlar. Birey ancak devlet hizmeti bağlamındaki ölümüyle, ailesinin etik varlığını gerçekleştirmesi için gereken bütünselliğe erişebilir. Aile bireyi devletin iyiliği için yetiştirir ve aile, ancak birey bütünüyle devlet uğruna edimde bulunduğu, yani kendini savaşta gönül rahatlığıyla feda ettiği zaman akrabalık ilişkilerini geride bırakır.²¹

Ailenin ödevi, yurttaşın ölümüyle nihayete ermez. Devletin oluşumu açısından temel önemde olan şey, üyelerinin özgür ilişkisidir. Kuşkusuz yurttaş öldüğü zaman, artık özgürce ya da başka bir biçimde edimde bulunamaz. Varlığı ile eylemi birbirinden ayrılmıştır. Bedeninin doğaya öylece terk edilmesine imkân tanımamak ve topluluk üyesinin ölümünün etik anlamını gerçekleştirmek için, bedeni ölümün o doğal olumsuzluğundan, parçalara ayrılıp gitmesinden, çöple beslenen vahşi hayvanlardan kurtarıp ölümünü cenaze töreniyle ilan etmek ailenin sorumluluğundadır. Münasip

evrensel oluşudur, fakat bu ölüm, bir olumsuzluk, tinsel anlamı olmayan bir doğa olgusu olarak ortaya çıkar. Ailenin, *ilahi yasanın* rolü ise, ölümü doğadan kurtarmak ve esas itibarıyla 'tinin edimi' kılmaktır. Hegel'in burada tahayyül ettiği gibi, ailenin etik işlevi, ölümün sorumluluğunu üstlenmektir.' *Genesis and Structure*, 341-2.

²¹ 3:330-2/§451.

bir defin işlemi sayesinde aile, üyesinin kendini feda ettiği o nihai eylemi ölümden çekip kurtarır ve böylece ancak doğaya ait ve dolayısıyla akıldışı olan bir şeyi etik bir eyleme ve bütünlüklü bir çabaya, özgür bireye dönüştürür. “Böylelikle aile, bireyi, kendisine karşı özgür olmak ve onu yok etmek isteyen daha düşük yaşam formlarının ve tikel maddi öğelerin güçlerini kontrol altına alıp mağlup eden bir topluluğun üyesi kılar.”²² Burada dikkat etmek gerekir ki ölüm yalnızca doğanın işi olduğu ölçüde irrasyoneldir. Aile cenaze merasiminde gömme işini kendi üstüne aldığı anda, bizzat doğanın rasyonel olarak kavranışını içinde barındıran bir rasyonellikle uyum içinde iş görür.²³

Demek ki Hegel’in devletin şehit askerle ilişkisinden ziyade ailenin kendi ölümlerini gömme ödevine odaklanması’nın nedeni şudur: Ailevi cenaze törenleri, ailenin etik tözünün gelişimi açısından olmazsa olmazdır. Şüphesiz devlet, savaştan sonra düzenlediği zafer alaylarında ve özenle hazırlanmış seremonilerde şehitlerini onurlandırır, ancak bu merasimler devletin etik gelişimi açısından gerekli değildir. Bilakis, kendini etik düzen içerisinde üyeleri aracılığıyla gerçekleştirme ve sonrasında cenaze törenleri sayesinde bu üyelerin evrenselliğini birleştirme hüneri gösteremediği sürece, aile dolayumsuz bir etik varlık olarak kalmayı sürdürecektir. Yunan şehir devletlerinde aile, Hegel’in *Fenomenoloji* boyunca tinin genel devinimi olarak kavradığı dışsallaştırma ile içselleştirme sürecini yansıtır.

Öyleyse Hegel’in Yunan şehir devletlerine ilişkin analizi, Antigone’de keşfedilen gerilimin altyapısını hazırlar. Aile ile devlet arasındaki ilişki, aile devletin iyiliği uğruna

²² 3:333-4/§452; Hyppolite şöyle der: ‘Aile, doğanın edimi yerine kendi edimini ikame eder; üyesini, bir δαίμων’a dönüştürerek yeryüzünün merkeziyle birleştirir. Ailesel topluluk, etik dünyada belirliği hâliyle, ölüme anlamını verir. Belirli bir ben, evrenselliğe yükseltilir; bu geç kalmış bir varlıktır, ancak geç kalmış tin sayesinde var olmaya devam eder... Aile burada kendini doğanın yerine koyar ve ölüyü tinin evrenselliğine yükseltir.’ *Genesis and Structure*, 343-4.

²³ 3:332-4/§452.

kendilerini feda etmeye gönüllü bireyler yetiştirdiği sürece, ahenkli olmayı sürdürür. Aile, üyesinin kendini feda edip sonrasında gömülmesiyle, ilişkilerinin dolaysızlığını geride bırakır ve etik bir biçimde edimde bulunur (yani devletin iyiliği uğruna özgürle faaliyette bulunur). Hegel'in yorumuna göre, Antigone, aile ile devlet arasındaki bu ahenkli etkileşimi varsayar; sonrasında, kendini devletin iyiliği uğruna değil de, onu alaşağı etmek için feda etmeye gönüllü bir yurttaş (Polynices) işin içine katarak, bu ahengi altüst etmeye girişir. Bu müstakbel çatışma, Creon'un insani yasayı (askeri hizmet) savunusuyla Antigone'nin ilahi yasayı (cenaze törenleri) savunusunu karşı karşıya getirir. Sofokles ile Hegel'in bizi temin ettikleri gibi, ailenin soyut hakkı ile devletin soyut hakkı arasındaki çatışma, ancak bir trajediyle nihayete erebilir.

Efendi-köle diyalektiğinden etik düzene geçerken, *Fenomenoloji*'deki ölüm kavrayışında kayda değer bir gelişmeye şahit olmuştuk. Etik düzen dâhilinde, topluluk, üyelerinden bazılarının doğal ölümünü doğal olumsuzlamanın ötesine taşımaya muktedir. Aslına bakılırsa, topluluğun birliği, birtakım mensuplarının savaşta ölmeye gönüllü olmalarına bağlıdır. Gerçi bu aşamada ölüm, topluluğu birleştirmekten daha fazlasını yapar. Devletin tüm vatandaşlarını yetiştiren aile, mensuplarının ölümünü cenaze törenleri vasıtasıyla etik bir edime dönüştürme ve böylelikle ölümün olumsuzluğunu kendi bünyesine dâhil etme becerisine sahiptir. Etik düzenin her iki alanı da, aile ile devlet, ölümün doğal olumsuzluğunu dönüştürüp topluluğun yaşantısına katmaya uğraşır.

Aşağıda göreceğimiz gibi, ölümle ilişkilerinde, Terörün hâkim olduğu topluluğu etik düzenin hâkim olduğu topluluktan ayıran şey, ölüm işinin, bir yandan, bir bütün olarak topluluğun Terör uğruna giriştiği iş olduğunun kabulüdür. Diğer yandan ise, etik düzen bünyesindeki ölüm işi, aile ile devlet arasında bölünmüştür. Devlet, kimi mensuplarının kendini feda etmesi sayesinde bütünselliğine kavuşur; aile

ise cenaze törenlerinde ölüm işini kendi üstüne alır. Etik düzenin her bir alanının ölüm noktasında kendi yasaları uyarınca iş gördüğü gerçeği, Yunan şehir devletlerinin nispi uyumunu mümkün kılar, ancak bir bütün olarak topluluk ölümü kendi işi olarak görmediği sürece, ölümün toplum bünyesine dâhil edilmesi kusurlu bir girişimdir.

Fenomenoloji'de ölümün gündeme geldiği bir diğer kayda değer bölüm, Terör olarak bilinir. Terör bölümü, doğrudan doğruya Fransız Devrimi'ni takip eden dönemi inceler. Demek ki yaklaşık iki bin yıllık bir süreç, etik düzeni Terör'den ayırır. Bu arada kalan evrede, tin, tüm karmaşıklığıyla gelişmeye devam eder, zira tinin her bir tarihsel biçimi, onun ancak mutlak bilme aşamasında eksiksiz bir biçimde gerçekleşecek olan farklı veçhelerini ortaya koyar. Terör, tini ortaya koyduğu ölçüde, tine ilişkin belirli bir hakikati dışavurur. Bununla birlikte Terör, tini eksiksiz biçimde dışavuramadığı ölçüde, tinin hakikatinin ister istemez çarpıtır. Terörün dışavurup eşzamanlı olarak çarpıttığı hakikat, istencin evrenselliğidir. Mutlak bilmede, istencin evrenselliği, topluluk üyelerinin bir bütün olarak kendi tikel işlevlerinde somut biçimde gerçeklik kazanmaları olarak kendi özgürlüğünü eksiksiz biçimde dışavurur. İstencin evrenselliği Terör'de soyut ve dolayimsız olarak kavranır; öyle ki, evrensellik, bireyselliğin mutlak tezahürü olarak görülür. Fransız Devrimi ayaklanmasında, Terörün yıkımına götüren şey, topluluğun kendisini soyut bir evrensel istenç olarak idrak etmesi gerçeğidir.

Hegel'in Terör analizi, iki ana kısma ayrılır: doğrudan Fransız Devrimini önceleyen ve kapsayan dönem ve bizzat Terör dönemi. İlk bölümde, Hegel, tini fayda olarak kavrayan Aydınlanmadan 'mutlak özgürlüğün dünya tahtına çıktığı' noktada ortaya çıkan Fransız Devrimi'ne geçiş durumunu tetkik eder. Hegel için, bu dönem, Aydınlanma toplumunun temelini oluşturan yabancılaşmanın çözümü olarak soyut bir evrensel istenç örneği tarafından karakterize edilir.

Fransız Devrimi neden önceki topluluk biçimlerini yabancılaşmış olarak görür? Dahası, soyut evrensel istencin tahta çıkışı neden bu yabancılaşmanın bir çözümü olmalıdır? İlk sorunun yanıtı, Fransız Devrimi topluluğunun önceki toplulukların toplumsal ve siyasal ayrımlarını anlama biçiminde bulunur. Etik düzen tartışmasında gördüğümüz gibi, tin, etik varlığını gerçekleştirmek adına, ister istemez kendini farklı alanlara ayırır. Tin, kendini etik düzeni takip eden aile ve devlet alanlarına ayırarak varlığını sürdürmese de, yine de kendini farklı toplumsal ve politik alanlara bölmeye devam etmişti. Her bir alan, tinin işleyişinin belirli bir kısmına katkıda bulunuyordu, ancak tinin o bütünlüklü işleyişinden hiçbirisi sorumlu değildi. Nitekim topluluğun her bir üyesi, topluluk içerisinde kendilerine has görevlerde yetkili kılınmıştı, ancak bireysel üyelerin edimleri, bütünü doğrudan doğruya etkilemezdi. Sonuçta, Fransız Devrimi'nin perspektifinden bakıldığında, topluluğun bireysel üyeleri, topluluğun bütünsel işleyişine yabancılaşmış vaziyetteydi. Fransız Devrimi, topluluğun bireysel üyelerini yabancılaşmadan kurtarma ve onlara bütün toplumun idaresinde doğrudan ifade hakkı tanıma yönünde bir teşebbüstü.²⁴ Bu görevin başarıyla gerçekleştirilmesi, dolaysız, evrensel bir istencin tesis edilmesini şart koşuyordu. Bu topluluğun üyeleri, bundan böyle bir bütün olarak toplulukyan yabancılaşmış değildi ve yalnızca topluluğa doğrudan hizmet edecekleri görevlere atanmışlardı. Bilakis, bu topluluğun mensupları, artık evrensel ereği kendi erekleri, evrensel yasayı kendi dilleri ve evrensel çalışmayı kendi işleri olarak benimsemişlerdi (*sein [das einzelne Bewußtsein] Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk*).²⁵ Fransız Devrimi, evrensel istenci, akledilebilir tek çalışmanın evrensel çalışma olacağı, yani çalışma-

²⁴ 3:432-3/§§584-5.

²⁵ 3:433/§585.

nın dosdoğru bütün bir topluluk uğruna gerçekleştirileceği şekilde düzenlemişti. Toplumun farklı sınıflara ve alanlara bölünmesine artık hoşgörüyle yaklaşamazdı. Bu bölünmeler, topluluğun bütünü yararına olan etkinlikleri doğrudan engelliyor olarak anlaşıldıkları ölçüde, akla hakaret olarak değerlendiriliyordu.

Soyut evrensel istencin tahta çıkmasının yabancılaşma sorununun bir çözümü olarak görülmesinin nedeni, bu istencin bireysel eylemi doğrudan topluluk için mümkün kılmasıdır. Toplum, bundan böyle, yönetilenlerin sessiz onayı üstüne kurulamaz. Dosdoğru bireysel eylem üzerine inşa edilmelidir. Fransız Devrimi'nin yasaları, bir monarkın ya da Kilise geleneklerinin keyfî istekleri doğrultusunda temellendirilmeyecektir. Halk istencinin o devredilemez egemenliğinde tezahür eden akıl, devleti yönetmenin tek olası biçimidir. Bu, Fransız Devrimi topluluğu açısından, şu anlama gelir: hiç kimse, katılımının doğrudan devlet yönetiminde tezahür etmediği bir toplumsal alana ya da göreve atanmamalıdır. Devletin her bir mensubu, yalnızca hukuk nezdinde değil, ama aynı zamanda devleti yöneten yasaların koyulmasında da özgür ve eşit olmalıdır. Devrimcilere göre, önceki yönetim formlarında tezahür eden yabancılaşmanın üstesinden ancak bu koşulların karşılanmasıyla gelinebilir.

Tarihsel kayıtlara göre, önceki yönetim formlarının yapısında bulunan bu yabancılaşma probleminin çözümü, hayli dehşet verici sonuçlar doğurmuştur. Hegel'e göre, Terör, tinin dolaysız, soyut evrensel istenç olarak telaffuz edilmesinin açık bir sonucudur. Evrensel istencin bu tikel tezahürünün Teröre vesile olmasının gerekçesi, tam da onun dolayimsızlığı ve soyutluğunda yatıyordur. Soyut evrensel istenç, yabancılaşmış toplumsal alanların derhâl üstesinden gelme ve her bir bireye bütünüün işleyişinde bir yer verme arzusundadır. Evrensel Terör istenci, bireysel istençler arasındaki farklılıkların üstesinden gelme arzusunda olduğu ölçüde evrenseldir ancak. Daha kesin biçimde söylenirse,

özbilincin ilk aşamalarında çokça gördüğümüz gibi, her birey topluluğu kendisi açısından görür. Sonuç olarak, her bir birey, kendi istencinin bütün bir topluluğun işleyişinde tezahür ettiğini görme beklentisi içindedir. Akıl, burada, hepsi eşzamanlı olarak aynı sesi çıkaran sözbirliği etmiş bir koro gibi anlaşılır. Hegel'e kalırsa, bu akıl kavrayışının beraberinde getirdiği güçlük, evrensel istenç edimde bulunmaya teşebbüs ettiğinde ortaya çıkar. Evrensel istenç, edimde bulunabilmek için, kendini bir birey olarak gerçekleştirmelidir. "Evrensel olan, bir işi icra etmeden evvel, kendini bir bireysellik özelinde somutlaştırmalı ve en öne bireysel özbilinci koymalıdır; çünkü evrensel istenç, ancak tekil bir benlik dâhilinde fiilî bir istençtir."²⁶ Öyleyse devrim, varesete dayanan keyfî monarşiyi başarılı biçimde ortadan kaldırıp onun yerine özgürlük ve eşitliği tesis ediyor olsa da, bu yeni özgürlük toplumu, evrensel istencin hükümleri bir şahsiyette somutlaşana kadar, edimde bulunamaz. "Fakat bu nedenle tüm diğer bireyler bütün bu edimden dışlanır ve onda ancak kısıtlı bir paya sahip olurlar; öyle ki bu edim, fiili evrensel özbilincin bir edimi olmayacaktır."²⁷ Demek ki Fransız Devrimi'nin çözmeye çalıştığı yabancılaştırma problemi, başka bir düzeyde tekrar eder. Bundan önceki toplumda yerleşik bulunan toplumsal ve politik ayrımları ortadan kaldırmak ve böylelikle toplumun her bir üyesinde o toplumun yönetiminde doğrudan ve eşit bir pay vermek kesinlikle mümkün olsa da, bu mutlak anlamda özgür ve eşit toplum, kendi kararlarını uygulamaya koymaya çalıştığı anda, bunu bir bireyin tikel faaliyeti sayesinde gerçekleştirmesi gerekir. Bununla birlikte, bir bireyin edimi, muhtemelen bütünün edimi olamaz. Veyahut topluluk faaliyetinin bir bireyin eylemi sayesinde gerçekleştirilme düzeyi, topluluğun geri kalanının bu faaliyetten dışlanma düzeyidir. Gelinek nokta,

²⁶ 3:435/§589.

²⁷ 3:435/§589.

topluluk, bundan böyle evrensel istencin değil, bir bireyin istencinin tezahürüdür.

Hegel'e göre, evrensel istenç ancak bireysel bir istenç olarak edimde bulunabileceği için, evrensel istencin kendisi pozitif eylemde bulunmaya muktedir değildir: "Evrensel özgürlüğe kalan salt olumsuz eylemdir; âdeta bir yıkım öfkesidir."²⁸ Hegel şunu yazdığı zaman, 'olumsuz eylem' ve 'yıkım öfkesi' ile ne kastettiğini belirgin kılar: "Öyleyse, evrensel özgürlüğün biricik işi ve eylemi ölümdür."²⁹ Öyle de olsa, evrensel istencin bu tikel görünüşü neden yalnızca yıkıp yok etsin ki? Hegel, Teröre musallat olmuş kötücül bir kuşku ve itham döngüsünün resmini çizer. Hâlihazırda hükümetin ancak kendi kararlarını yürürlüğe koyarak, yani kendini tikel bir birey olarak cisimleştirerek yönetebileceğini anlamış bulunuyoruz. O hâlde, bu cisimleşme, her bir birey topluluk çalışmasında dosdoğru kendi istencinin tezahürünü göremediği ölçüde, hükümeti aslından uzaklaştırır. "[Hükümet], bir taraftan, diğer tüm bireyleri kendi ediminden dışlar ve böylelikle, diğer taraftan, kendini, belirli bir istenç olarak kurar; dolayısıyla evrensel istencin karşıtı olarak durur."³⁰ Evrensel istenç hükümete karşı durduğundan, "[hükümet]in kendini bir hizipten başka bir şey olarak sunması kesinlikle imkânsızdır."³¹ Şayet hükümet bir hizipten başka bir şey değilse, muhtemelen evrensel istencin bir dışavurumu da olamaz ve "dosdoğru alaşağı olmasının kaçınılmazlığı, tam da onun bir hizip olduğu gerçeğinde yatar."³² Hükümetin halkın perspektifini temsil edemediği için aralıksız biçimde şüphe altında olmasıyla, keza insanların hükümeti yansıtamadıkları için şüphe altında bulunması eşzamanlıdır. Dolayumsuz ve soyut evrensel istenç olarak

²⁸ 3:436/§589.

²⁹ 3:436/§590.

³⁰ 3:437/§591.

³¹ 3:437/§591.

³² 3:437/§591.

topluluk tasarımı, bireyleri sürekli devrimin o bitimsiz döngüsüne sürükler ki bu sayede bireyler kendilerini evrensel istencin tezahürü olarak sunarlar, ancak evrensel istenç adına edimde bulunamamaları, muhtemelen tam da kendi bireysellikleri nedeniyledir. Demek ki evrensel istenç, tek başına, olumlu bir biçimde edimde bulunmaya muktedir değildir ve ancak kendisini temsil ettiğini iddia edenleri katledebilir. Bu katlediş, kendi kararlarıyla mutabık olmayan topluluk üyelerini yok eden liderlik rolünü oynayan bir birey formuna ya da kendi görüşlerini temsil edemeyen bir lidere suikaste bulunan bir topluluğun üyeleri formuna bürünebilir.

Hegel, Terörün bahsi geçen yıkımını, felsefi kavramlar yoluyla izah etmeye çalışır. Terör, Hegel için, tam bir baş belasıdır, zira Fransız Devrimi, kendini aşıkâr biçimde özgürlük ve insan aklı üzerinde temellendirmeye çalışan bir topluluktur. Fransız Devrimi, Aydınlanmanın amacına ulaşmasıdır. Özgürlük, eşitlik ve kardeşliği kendi ilkelere olarak benimseyen bir hareket, nasıl olur da Terörün akıldışılığına sürüklenebilir? Hegel'in buna yanıtı, Fransız Devrimi'nin koyutladığı özgürlüğün, soyut bir özgürlük olduğu şeklindedir. Bir başka deyişle, Devrim, doğrudan doğruya kısıtlanmamış olarak kabul eder kendini. Bu bakımdan, Fransız Devrimi topluluğu, kendini totaliter arzu olarak gören bir özbilinçten farksızdır. Her iki durumda da, soyut biçimde özgür topluluk ve arzu, kendi içerisinde herhangi bir farklılaşmanın varlığını kabul etmez. Dünya, bu dolayimsız özgürlüğün tezahür edişinden başka bir şey değildir. Tin kendini mutlak biçimde özgür olarak idrak ettiği ölçüde, gerçekleştirebileceği yegâne iş, kendi üstünde çalışmaktır. Gelinek noktada tinin hiçbir ereği yoktur; daha iyisi mi, tek erek tinin kendisinden ibarettir. Aydınlanma, ister *l'Être Supreme* [Yüce Varlık], ister doğa ve hatta ister kendi topluluğunun bireysel istençleri söz konusu olsun, topluluk aleyhine olabilecek her şeyin sistematik bir biçimde ortadan

kaldırılabilceğine şahitlik etmişti.³³ Terör, topluluk aleyhine olabilecek falanca şeyin nihai kalıntıları olarak gördüğü topluluk üyelerinin bireysel istençlerinin merhametsizce olumsuzlanmasından ibarettir. Hegel'e göre aralıksız bir olumsuzlama çabası, Terör'ün kendini bu biçimde tasavvur etmesinin bir sonucudur. Nasıl ki saf arzu olarak idrak edilen özbilinç ancak kendi dışındaki bir şeyi olumsuzlayabilirse, benzer şekilde mutlak biçimde özgür tin de kendisi dışındaki bir şeyi olumsuzlayabilir. Gelinek noktada tin, kendini, soyut evrensel istenç olarak anlar. Kendini böylece –tek taraflı biçimde özgür, soyut biçimde egemen– kavrayan tinin, icra edebileceği tek iş, kendi parçası olmayanları dışlamaktır. Terör, kendini evrensel istençten başka bir şey olarak kurmak istemeyen şu gelişim hâlindeki tinin kendi üzerinde çalışmasından ibarettir. Bireysel istenç, Terör topluluğuna evrensel istençle taban tabana zıtmış gibi görüldüğü sürece, ortadan kaldırılmalıdır.

Ruhun kendi olumsuzluğunu bünyesinde barındırdığına dair farkındalığın sonucu, bireylerin sınıfsal ve toplumsal yapıdaki sınırlandırılmış uğraşlarına geri dönmesidir. Bu geri dönüşün gerekçesi, topluluk bünyesindeki olumsuzluğun içselleştirilmesinde yatmaktadır. Topluluk olumsuzluğu bünyesinde taşıdığı sürece, “genel olarak farklılığı kontrol altına alır ve bu durum bir kez daha fiili bir farklılık olarak gelişir.” Gelgelelim Hegel, bu geri dönüşü, son iki bölümde incelediğimiz hâliyle tasvir eder. “Mutlak efendilerinin, ölümün korkusunu duyumsayan bu bireyler (*die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes*), bir kez daha, olumsuzluğa ve ayrımlara boyun eğerek, kendilerini çeşitli alanlar özelinde tertipler ve yüzlerini pay edilmiş belirli bir işe, ama böylelikle o tözsel gerçekliğe dönerler.”³⁴ Ne var ki, Terör bağlamında ölüm, dışarıdan dayatılmaz; aslında ölüm, özbi-

³³ 3:433-4/§586.

³⁴ 3:438/§593.

lincin bizzat bu olumsuzluktan ibaret olduğunun fark edilmesidir. Bu fark ediş ölçsüz ve tek taraflı olsa da, ölümün *Fenomenoloji*'deki gelişimi babında atılmış kayda değer bir adımdır. Her şeyden önce, bilinç, ölümü kendi uğraşı olarak görür. Ölüm, doğanın o yabancısı olduğumuz işinden ziyade, zemini topluluğun uğraşı sayesinde hazırlanan bir olumsuzlamadır.³⁵ Tanınma uğruna mücadelede ve efendi ile köle arasındaki diyalektikte ölüm, bilincin olumsuzlanmasına karşıydı. Böyle olunca da ölüm, bilincin gelişimini bloke etme gücüne sahipti. Şayet her iki bilinç de ölüp gitseydi, bilincin gelişimi devam edemezdi. Etik düzende ise bilinç ile ölüm arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Zira tikel bir bilincin ölümle ilişkisinden çok, topluluk ile ölüm arasındaki bir ilişki olduğundan, bu ilişki daha bir karmaşıktır. Aynı zamanda, bu ilişki, etik düzen doğayı *Fenomenoloji*'nin erken aşamalarından farklı bir biçimde idrak ettiği için de daha karmaşık bir ilişkidir. Hem doğa hem de topluluk, akılda temellenir ve böylelikle topluluk doğayı kendi karşıtı olmaktansa, bir parçası olarak görür. Sonuç olarak ölüm, tanınma uğruna mücadelede ölümün bilince karşıt olması gibi, basitçe topluluğa karşıt olamaz. Bilakis, doğa prensipte toplulukla birleştiği sürece, ölümün o doğal olumsuzlaması cenaze törenleri sayesinde telafi edilebilir ve bireyin topluluğun bir parçası kılınması adına, aile, ölüm ritüelleri aracılığıyla ölümün yıkıcılığını üstlenmeli ve üyelerini, Hegel'in doğanın irrasyonel öğeleri dediği şeye, leş yiyicilere ve çürümeye terk etmemelidir. Topluluk ile doğanın etik düzen içerisindeki o ahenkli birlikteliğinin aksine, Terör bütün bir gerçekliği evrensel istencin tezahürü olarak kavrar. Tanınma uğruna mücadeledeki gibi artık doğa yalnızca bilince karşıt olmakla kalmaz, aynı zamanda, etik düzende söz konusu olduğu gibi, doğanın ölüm ritüelleri sayesinde kesintiye uğratılabilecek hiçbir işi de yoktur.

³⁵ Bkz. Burbidge, 'Man, God, and Death', 189.

Terörde ölüm, salt topluluğun işidir. Hiçbir telafi, olası ya da mecburi değildir. Topluluk her şeyi kendine göre algılar ve topluluğun üyeleri bile olsa, kendisine karşıt gördüğü her şeyi yok eder. Bu durumda, hayata geçirilebilir tek iş, ölümdür. Ölümün dönüşümü tamamen ermiş değildir yine de. Topluluğun olumsuzluğu gündelik yaşam bünyesine eksiksiz biçimde dâhil edildiği sürece, ölüm tinsel bir olumsuzlamadan ibarettir. Bir başka şekilde söylersek, ölüm mutlak efendiliğini koruyucu ölçüde, bilincin gelişimi kusurludur. Vahyedilmiş din tartışmasında göreceğimiz gibi, tin ölümün yalnızca kendi işi olduğu, ancak tek işi olmadığı noktasına ulaştığı zaman, ölüm artık mutlak efendi olmayacaktır.³⁶

Şimdi, Hegel'in buradaki analizini tasvir ettiği için, eksiklik kavramına kısaca yeniden bakalım. Bilincin ölümle ilişkisi dâhilindeki eğitim süreci, ölümü ağır ağır dışsal bir olumsuzlama olmaktan çıkarmıştır. Bu devinimin karakterize edilebileceği birçok yol vardır. Nitekim ben, bu devinimin bir tür yas olarak anlaşılabilirliğini ileri sürdüm. Bununla birlikte, Hegel'in bu devinimi olumsuzlamayı gitgide kendi bünyesinde kapsaması gereken bir devinim biçimi olarak karakterize ettiğine dikkat edilmelidir. Bu devinimde mevzu bahis olan şey, tinin bütün alanlarını karakterize eden dolayım-lama işlemidir. Her bir alan soyut bir dolayım-sızlık olarak ortaya çıkar, fakat tin, dolayım-lanmış hakikat uğruna, kendinden emin olduğu bu uğraktan feragat etmelidir. Böylesi bir dolayımın sonucu, tinin devinimi dâhilindeki eksikliğin takdimidir. Bir başka deyişle tin, olumsuz olmayan bir dolayım-sızlıktan bünyesindeki olumsuzlamayı içselleştirdiği bir dolayım-a doğru hareket eder. Demek ki eksiklik tinin tarihsel devinimi içerisinde takdim edilir ve üstesinden

³⁶ Pierre-Jean Labarrière, 'Histoire et liberté', *Archives de philosophie*, 33, 1970: 701-18. Labarrière şunu öne sürer: *Fenomenoloji*'nin devinimi, mekânın dışsallığının indirgenediği bir zayıflatma (*reduction*) devinimidir. Benzer şekilde, bilinç Fenomenoloji boyunca geliştiği için, ölümün dışsallığının indirgenediği ileri sürüyorum ben de.

gelinecek bir şey olmak şöyle dursun, tinin yaşantısı olarak işlenir. Hegel'in 'Önsöz'de bahsettiği gibi, tinin yaşantısı, 'olumsuzla oyalanma'dır.

Dasein için bütün zamanlarda değişmeden kalan bir ölüm kavrayışı koyutlayan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm izahından farklı olarak, Hegel, ölümle karşı karşıya kalan topluluğa bağlı olarak değişen bir ölüm izahı öne sürüyor. Mesela, bu bölümde incelediğimiz iki pasajda, etik düzen topluluğu, Terör topluluğunda şahit olunandan daha farklı bir ölüm kavrayışına sahiptir. Ölümün bir sabit olduğunu ve her topluluğun bu sabit ölümü basitçe farklı biçimlerde idrak ettiğini öne sürmüyorum ben burada. Bilakis, Hegel için ölümün kendisinin değiştiğini, bu toplulukların her biri için farklı bir şeye gönderme yaptığını iddia ediyorum. Hegel ile Heidegger'in ölüm izahları arasındaki farklılığın yanı sıra, ölüm kavramındaki dönüşümün nedenlerinden biri de şudur: Heidegger ölümü içselleştirirken, Hegel onu topluluğa dâhil ediyordur.

Ölümün Heidegger açısından aşkınsal bir rol oynadığını ileri sürmüştüm yukarıda. Bu aşkınsallık, Dasein'in deneyim koşullarından biridir. Hegel içinse, ölümü önceleyip koşullandıran şey, tinin devinimidir. Yukarıda belirttiğim gibi, bilinç, Hegel için, ancak topluluğun üyeleri arasındaki öznelerarası bir ilişki söz konusu olduğu sürece gelişir ve bilinç, ilk olarak, ölümün o yabancı niteliğinin üstesinden gelme arayışına girer. Bir topluluk, belirli kurallarla birbirine bağlanmış bir grup insan olarak inşa edilir. Kimi zaman bir dizi kuraldan çok daha fazlası mevzu bahistir ve bu iki düzen birbirini tamamlayıcı niteliktedir: Etik düzende söz konusu durum budur. İçeriklerine ya da birbirleriyle ilişki kurma biçimine bakılmaksızın, kurallar, bazı insanları birbirlerine diğerlerinden daha fazla yakınlaştıran ilişkilere işaret eder. Hegel dikkatimizi şu aşikâr gerçeğe çeker: Birey, devletin vatandaşlarına yakınlığına oranla, kendi ailesine daha yakındır. Öyle de olsa, etik düzende aile, devletin uyumunu

garanti altına almak için, kendi evlatlarını erdemli yurttaşlar olarak, yani devletin iyiliğini kendi iyiliklerinin ya da ailelerinin iyiliğinin önüne koyan yurttaşlar olarak yetiştirir. Kimin topluluğa yakın olup olmadığını belirleyen şey, büyük oranda, o topluluğun kurallarıdır. Bu türden bir öz-neler-arasılık, topluluk üyelerinin birbirleriyle ilişki kurma tarzı uyarınca inşa edilmiştir.

Özneler-arasılığın bu biçimi verili kabul edildiğinde, öyle görünüyor ki Hegel için, topluluk ölümden önce gelir. *Fenomenoloji*'de, topluluğa bağlı olarak kendini farklı şekillerde dışavuran tek bir ölüm kavrayışı bulamayız. Aksine, topluluk üyelerinin birbirleriyle ilişki kurma biçiminin, o topluluk için ölümün ne anlama geldiğini tayin etmesiyle karşılaşırız. Devletin savaşa girerek birliğini muhafaza etmesi ve ailenin ölüm ritüelleri sayesinde topluluk dâhilinde bilinçli biçimde faaliyette bulunması, etik düzenin insani ve kutsal yasalar arasında bölünmüş olması nedeniyledir. Topluluğun ölümü kendi işi olarak görmesi, kendisini evrensel istenç olarak kavrayan Terör topluluğu nedeniyledir. Etik düzen topluluğu, bundan böyle, ölümü, Terörün ölüm ritüelleri yoluyla iyileştirebileceğinden daha fazla kendi işi olarak tasavvur edemez. *Varlık ve Zaman*'da söz konusu olduğu gibi, hakiki özünü kazandırmak için ölümün etrafını kuşatan tarih ile kültür katmanlarını sökü� çıkarma meselesi değildir bu. Ölüm, *Fenomenoloji*'de boy gösteren topluluk biçimi tarafından iyiden iyiye belirlenir.

Öncelikle hiçkimse, kendini özdeşleştirdiği nesneyi aynı anda öldürmeden, kendisini öldürmesi için gereken zihinsel enerjiyi bulamaz.¹

Freud

Heidegger'in aşkınsal ölüm izahının tersine, *Fenomenoloji*'yi bir ölüm tarihi olarak, ölümün dönüşümüne ilişkin bir tarih olarak yorumluyoruz. Hegel'in yöntemine göre, bilinç ölümün bir tarihe sahip olabilme ihtimaliyle kalmamalı, aynı zamanda tarihe sahip olmalıdır. 'Bilinç eğitiminin ayrıntılandırılmış tarihinin' bir bölümü, bilincin var olmadığı durumla nasıl ilişki kurduğuna dair bir izahtır. Bilinç, ölümü, ilk başta, kendisinin eksiksiz bir olumsuzlanması olarak, doğal olumsuzlamanın kavranamazlığı olarak görür. Bilinç ağır ağır bir topluluk hâline geldikçe, Terör bölümünde gördüğümüz gibi, ölümü kendi bünyesine katabilir ve onu, doğal bir olumsuzlamadan tinsel bir olumsuzlamaya dönüştürebilir. Bununla birlikte, ölümün topluluğa dâhil edilmesi, tek başına yeterli değildir. Topluluk ölümü, ölümün olumsuzluğu topluluğun gündelik yaşamının bir parçası hâline gelecek biçimde bünyesine katmalıdır. Ölümü kendisine efendi kılmaktansa, topluluk ölümün efendisi hâline gelmelidir. Tinin ölüm üzerindeki hâkimiyetinin nihai aşamaları, *Fenomenoloji*'nin "Vahyedilmiş Din" ve "Mutlak Bilme" adlı bölümlerinde bulunur.

"Vahyedilmiş Din"den önce incelediğimiz her bir bölümde, ölüm, 'efendi' olarak karakterize edilmiştir. Fakat

¹ Sigmund Freud, 'A Case of Homosexuality in a Woman', SE XVIII: 162.

ölüm, hangi bakımdan önceki bilinç formlarının ve incelediğimiz toplumların efendisidir? Ölümün efendiliği, onu kendi bünyesine dâhil etmeye çalışan toplum ya da bilince bağlı olarak farklı biçimler alır. Geçen bölümde öne sürdüğüm gibi, toplum ölümü önceleyip yapılandırır. Sonuç olarak, ölümün her bir toplum dâhilinde edindiği efendilik formu, arzıendam ettiği topluluğa bağlıdır. Nitekim ölüm, etik düzende, iki gerekçeden ötürü, efendi olarak kalmayı sürdürür. İlk olarak ölüm, doğal olumsuzlamanın o yabancı gücü olarak nitelendirildiği ölçüde, toplum üzerindeki efendiliğini muhafaza eder. Toplum, ailenin gerçekleştirdiği ölüm ritüelleri sayesinde, ölümü kısmen içselleştirebilir, ancak bünyesine tam anlamıyla dâhil edemez. İkinci olarak toplum, etik düzenin örgütleyici ilkesi hâline gelecek şekilde yapılandırır ölümü. Ölümü bilinçli bir eyleme dönüştürme zorunluluğu tarafından örgütlenen yalnızca aile değildir, aynı zamanda devlet de, ölümün efendiliğini savaşta yeniden öne sürerek kendi örgütlenişini muhafaza eder.

Ne var ki ben, bir önceki bölümde, Terör topluluğunun ölümü salt kendi işi olarak görme hünerine sahip olduğunu öne sürmüştüm. Öyleyse ölüm, nasıl oluyor da hâlâ o toplum içinde efendi olarak görülebiliyor? Çünkü ölüm artık yabancı bir güç değildir; topluluğun kendi işi olarak görülür. Aslına bakılırsa, Terörün terörü, tam da topluluğun ölümü kendi işi olarak idrak etmesiyle gün yüzüne çıkar. Ölüm Terör topluluğunda efendiliğini muhafaza eder, zira topluluğun örgütleyici ilkesi olarak kurulur. Ölüm, topluluğun pek çok işinden biri, hatta gerçekleştirdiği en yüce işlerden biri bile değildir. Topluluğun tek işidir o. Terör, ölüm işinden başka bir şey değildir. Böyle olunca da, efendi olarak kalmayı sürdürür.

Aşağıda göreceğimiz gibi, vahyedilmiş din, topluluğun ölümü eksiksiz biçimde bünyesinde dâhil etmesidir, ancak toplum ölümü kendi örgütleyici ilkesi olarak yürürlüğe koymaz. Sonuç olarak, vahyedilmiş din dâhilinde ölüm,

bundan böyle mutlak efendi falan değildir. Ölüm, topluluğun gündelik yaşantısının ve işleyişinin bir parçası olarak görülür. Üstesinden gelindiği için, topluluğun yapısına dâhil edilir ölüm. Başka bir şekilde koyarsak, eksiksiz biçimde yas tutmaya ve ölümün getirdiği kaybı kendi parçası olarak kabul etme hünerine ancak vahyedilmiş din topluluğu sahiptir. Ölümün bu şekilde üstesinden gelinişini kanıtlamak maksadıyla, Hegel, vahyedilmiş din topluluğunun kökenlerini ve tarihsel süreçteki gelişimini idrak etme biçiminden yola koyulur. Bu topluluk, gelinen noktada kendisini nasıl idrak ediyordur? Kökenini yaratıcı Tanrı'da bulan bir şey olarak kavriyordur kendini. Bir günahsızlık durumundan, Tanrıdan ayrı kaldığı bir günahkârlık durumuna düşmüş olarak kavriyordur kendini. Dinsel topluluk, Tanrı'dan ayrılışının kendi kabahati olduğuna inandığı sürece, aynı zamanda bu ayrılmanın ancak Tanrısal bir eylem sayesinde aşılabileceğine de inanır. Topluluğun edimi olan hiçbir şey onu tanrıyla uzlaştırmayacaktır. Bu uzlaşının ardındaki itici güç, Tanrı olmalıdır. Vahyedilmiş din topluluğunun bu uzlaşmayı vuku bulduğu hâliyle resmetme biçimi, ölümle bir başka karşılaşmanın zeminini hazırlar.

Dinsel topluluk mevzu bahis olduğunda, bu topluluğun Tanrıyla doğrudan birleştiği o masumiyet duruma geri dönmek için hiçbir imkânı yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın dinsel topluluk dâhilinde edimde bulunması gerekir. Öyle olsa da, edimde bulunabilmesi için, Tanrı'nın bir şekilde tarih içerisinde faaliyette bulunması gerekir. Tanrı, bundan böyle, 'yeryüzünün ve göklerin o uzaktaki yaratıcısı' olarak kalamaz, aksine ifşa edilmelidir. Dolayısıyla, Tanrı ile kendisi arasındaki bu ayrımın üstesinden gelmek adına, dinsel topluluk, gerçek bir insan olarak dünyada mevcut olan bir Tanrı tasvir eder. Tanrıdan ayrılış, dinsel topluluğun Tanrıyı anlamasına, duymasına ve ona temas etmesine imkân tanır. Tanrı, dinsel topluluğa duyarlı bir mevcudiyet kazanır. Bu hamlede, dinsel topluluğun Tanrı ile duyu kesinliği düze-

yinde kurduğu ilişkiye geri döndüğünü görüyoruz. Topluluk Tanrıyı bilir, zira bir insan formundaki Tanrıyı anlayabilir, duyabilir ve ona temas edebilir. Gelgelelim bu bağıntı, Tanrı ile dinsel topluluğu uzlaştıramaz, çünkü tanrısal-insan bu bağıntı dâhilinde duyusal bir nesne olarak var olur. Tanrı uzaklaşmıştır, ancak belirli bir bireyle özdeş olmayı sürdürür. Topluluk tanrısal insan kılığında görmez kendini.² Oluşum hâlindeki bu insan, edimi mümkün kılan Tanrının dışsallaşmasıdır ve böylece dolayımlanmış bir uzlaşığı olanaklı kılar. Bununla birlikte, Tanrı duyusal bir forma sahip olduğu ve dışsal kaldığı sürece, bu uzlaşığı meydana gelemez. Bu durum, tanrısal-insanın duyusal formunu ölümde kaybedip yeniden Tanrıya dönmesini icap ettirir.

Dinsel topluluğun kendisini tanrısal insan kılığında görebilmesi için, bu insanın duyusal bir nesneden başka bir forma bürünmesi gerekir. *Fenomenoloji*'de ölümün son kez ortaya çıktığı yer, işte burasıdır. Etik düzen özelinde gördüğümüz gibi, insanın duyusal varlığından kurtulup evrensel bir varlık hâline gelmesine imkân tanıyan şey, kesinlikle ölümdür. Bu bağlamda, ölüm, aynı kalmayı sürdürür. Tanrısal-insan, ölüm vakasında, duyusal varlığından sıyrılacak evrensel bir varlık hâline gelecektir. Bununla birlikte, ölümün bu biçimi, *Fenomenoloji*'de karşılaştığımız önceki ölüm formlarından üç bakımdan farklılaşır. İlk olarak, burada ölen öyle basitçe bir insan değildir, ölmekte olan daha çok evrensel Tanrıdır. Bununla Hegel'in kastettiği şey şudur: Topluluktan bütünüyle ayrı bir şey, bir soyutlama olarak değerlendirilen Tanrı, bundan böyle idrak edilemezdir. Vahyedilmiş din topluluğu, kendini artık Tanrıyla uzlamış olarak resmeder, ancak bu uzlaşığı, yalnızca topluluk bünyesinde değil, aynı zamanda Tanrıda meydana gelen bir dönüşümü şart koşar. Tanrı bundan böyle soyut, ilahi bir varlık değildir, aksine topluluğun özbilinçli tinidir. Aşkînsal Tanrı, o tanrısal insanın ölüm

² 3:551-2/§758.

yeniden vücut buluşunda, öldüğü hâliyle resmedilir.³ İkinci olarak, tanrısal insan, dinsel topluluk tarafından dirilmiş ve kutsal ruh formuna kavuşmuş olarak resmedilir. Üçüncü olarak, vahyedilmiş din topluluğu, önceki topluluklarda söz konusu olduğu gibi, ölümü örgütleyici bir ilke olarak yapılandırmaz. Bu topluluk, tanrısal insanın ölüp yeniden dirilmesi sayesinde, kendisi artık ölümün efendiliğinden özgürleşmiş olarak kavrar. Ölüm, ölümle ve Tanrının o tüyler ürperten dirilişiyle fethedilir. Tanrısal insan, yeniden dirilişinde, yalnızca duyumsallığının değil, aynı zamanda bireyselliğinin de üstesinden gelir. Topluluk kendini bu tanrısal insanla özdeşleştirebilir. Topluluk, ölümün gölgesi üzerinde asılı kalmadan, özgürce edimde bulunur. Topluluk, denebilir ki koşulları babında nihayet var olmağa özgürdür, hakiki yaşamı keşfetmiştir. Bu üç farklılık, yalnızca evrensel ile tikelin uzlaşımını değil, aynı zamanda bizzat ölümün başkalaşımını da mümkün kılar.⁴

Tanrısal insan yaşantısı, ölümü ve yeniden dirilişi açısından, dinsel topluluğu uzlaştırmak maksadıyla dünyada edimde bulunan Tanrı gibi resmedilir. Bu dışsallaşma ve geri dönüş döngüsünün iki yönlü bir etkisi vardır. İlk olarak, Tanrının bundan böyle yeryüzü ile gökyüzünün o uzak, ayrıkçı yaratıcısı olarak, evrensel bir varlık olarak görülmemesi anlamında dinsel topluluğun Tanrı ile ilişkisini tamamına erdirir. İkinci olarak, dinsel topluluğa kendisini açmış bu Tanrı, söz konusu tamam erişin uzak bir gelecekte gerçekleştiğini resmetse bile, dinsel topluluğun kendi tamlığını idrak etmesine imkân tanır.⁵

Tanrı ile dinsel topluluğun uzlaşmasını mümkün kılan şey, Tanrının cisimleşmesi, ölümü ve dirilişidir. Şu durumda, dinsel topluluk bünyesindeki ölüm neye dönüşür? İsa'nın ölümü, takipçileri açısından, geleneksel olarak, ölümün ölü-

³ 3:571-2/§785.

⁴ 3:555-6/§763.

⁵ 3:573-4/§787.

müne işaret eder bir şekilde.⁶ Diriliş, dinsel toplulukta yaşayanlar için, ölümün mağlup edilmesine işaret eder, ama hangi anlamda? İşin aslı, açıktır ki, Hristiyanların bundan böyle ölmeyecekleri falan değildir. Ömürleri uzamış değildir ve kazaen ölüm ya da ölümün fethedildiğinin göstergesi olan başka bir şey karşısında bağışıklık kazanmış gibi de görünmezler. Geleneksel olarak, Hristiyanlar, bu soruna, iki tür ölüm arasında bir ayrıma giderek karşılık verirler: doğal ölüm ve tinsel ölüm. Hristiyan ya da Hristiyan olmayan herkes doğal ölümle aynı şekilde yüz yüze gelmek zorundadır. Beri taraftan, tinsel ölüm, Mesih'in takipçisi olmayanlara tahsis edilmiş, ruhun ölümü olarak resmedilir.⁷

Tanrısal insanın ölümden sonra dirilişine dair Hegel'in sunduğu izahın geleneksel açıklamayla pek çok benzerliği vardır. Onun dirilişinden sonra, dinsel topluluk için ölümün anlamı artık aynı değildir. Ölüm transfigürasyona uğramıştır ki biz bu transfigürasyon sayesinde, *Fenomenoloji*'de ölümün çizdiği o eksiksiz kavisi takip edebiliriz. Çünkü Hegel'in de söylediği gibi, 'ölümün o dolaysız anlamı, yani belirli bir bireyin yokluğu (*Nichtsein dieses Einzelnen*), tının...evrenselliğine dönüşür.' Hegel, bu anlaşılması güç metninde, iki önemli değişikliğe gider. İlk olarak, ölüm, bundan böyle, bireyin doğanın o soyut varlığına tabi kılındığı, doğanın topluluğa davetsiz misafir edildiği bir süreç değildir. *Fenomenoloji*'nin incelediğimiz her bir aşaması, doğanın bahsi geçen karşıt ihlalinin üstesinden gelme yönünde bir

⁶ Örn. bkz. Pavlus'un Korintliler'e Birinci Mektubu, 15:54-55: "Çürüyen ve ölümlü olan varlığımız çürümezliği ve ölümsüzlüğü giyinince, 'Ölüm yok edildi, zafer kazanıldı!' diye yazılmış olan söz yerine gelecektir. 'Ey ölüm, zaferin nerede? Ey ölüm, dikenin nerede?'" Burada Hegel için kayda değer olan şey, vahyedilmiş dinden mutlak bilmeye geçiştir, ki ölüm karşısında kazanılan bu zafer, uzak gelecekte bir zaman 'son borazan çalınca' (15: 52) vuku bulacaktır.

⁷ Örn. bkz. Luke 12:4-5: "Siz dostlarıma söylüyorum, bedeni ölen ama ondan sonra başka bir şey yapamayanlardan korkmayın. Kimden korkmanız gerektiğini size açıklayayım: Kişiyi öldürdükten sonra cehenneme atma yetkisine sahip olan Tanrı'dan korkun. Evet, size söylüyorum, O'ndan korkun."

girişim olmuştur. Bu bakımdan, her bir aşama, belirli bir yol açar. Köle, ölümün o olumsuz gücünü çalışmaya tercüme eder. Etik düzen, doğanın görünürdeki bilinçli edimini ailenin ölüm törenleri sayesinde gerçekleştirdiği o bilinçli edime tercüme ederek, ölümün anlamını yeniden düzenler. Doğayı topluluğun genel istencinin bir dışavurumu olarak gören Terör ise, ölümü biricik uğraşı kılar. Kendisini doğayla ve doğanın işini kendisiyle özdeşleştirme başarısı gösteren Terör, doğrudan doğruya toplulukla özdeşleşme hünerine sahiptir. Bununla birlikte, Terörde doğa ile topluluğun özdeşleştirilmesi, dolayumsuz bir özdeşliktir ve bu yüzden idame ettirilemez. Vahyedilmiş dinin bunun ötesine geçerek başardığı şey, tanrısal insanın ölümü ve dirilişi vasıtasıyla, kendisini doğa ile uzlaşmış olarak resmetmektir. Sonuç olarak, bireyin ölümü, bundan böyle, doğanın, topluluğu ihlali olarak telaffuz edilemez. Bilince ilkin bölünmüş olarak ifşa edilen yaşam ve ölüm döngüsü, nihayet topluluğa eksiksiz biçimde dâhil edilir. Yaşam ile ölüm, topluluğun deviniminin birer parçasıdır artık.

İkincisi ölüm, 'bireyin yok oluşu'ndan (*non-being*) tinin evrenselliğine dönüşür ve aslına bakılırsa bu, çift yönlü bir dönüşümdür. Ölüm bundan böyle salt bireysel değildir; aynı zamanda evrenseldir de. İlaveten ölüm, artık doğal falan değildir; tinseldir.⁸ Ölümü evrensel ve tikel olarak adlandıranın onun ne olduğunu anlamamıza nasıl bir yardımı dokunur? Hegel, burada, geleneksel Hristiyan geleneğinin ölüm izahına benzer bir ikileme yakalanıyor gibi görünür. Ölümün evrensel ve tinsel bir biçime bürünmesi, hiçkimsenin ölmeyeceği anlamına gelmez; öyleyse, bu durumun, ölümle *Fenomenoloji*'deki daha önceki karşılaşmalarımızdan farkı nedir? Sorunun yanıtı, önceki karşılaşmalardan derinlemesine farklı olmasında bulunuyor. Ölüm, *Fenomenoloji*'nin özbilinç bölümünde ilk kez ortaya çıktığında, özbilincin ya-

⁸ 3:570-1/§784.

şamdan bağımsızlığını kanıtlama çabasının bir sonucuydu. Yaşamın kendi açısından hiçbir anlam taşımadığını ispat etmek adına özbilinç, canını tehlikeye atmaya, başka bir özbilinçle ölümüne mücadeleye tutuşmaya gönüllüydü. Ölüm, bu karşılaşmanın olası sonuçlarından biriydi. Mücadelenin gerçekleştirmeye niyetlendiği şeyde muvaffak olabilmesi için, özbilinçlerden birinin ölmesi imkân dâhilinde olmalıydı. Öyle olsaydı ölümün hâli nice olurdu? Şayet özbilinçlerden biri ölüp gitseydi, bundan böyle bir bilinç olarak değil bir kadavra olarak var olduğu yaşam sistemine geri dönmüş olurdu basitçe. Nitekim Hegel, ölüme, bilincin 'doğal olumsuzlanması' olarak göndermede bulunmuştu. Eğer olumsuzlama doğalsa, ondan kaçış yoktur. Bilinç doğada yeniden massedilir ve asla kendine dönemez.

Fenomenoloji'deki bir diğer ölümle karşılaşma hadisesinde, kölenin efendi için çalışmasında ve etik düzendeki ailenin ölüm ritüellerinde, bu doğal olumsuzlamayı hafifletme girişimleriyle karşılaşırız. Nihayetinde, bu karşılaşmalar, doğal bir olumsuzlama olarak ölümün etkilerini azaltmaya başlasa da, topluluk, doğanın ölümde iş başında olan o davetsiz ihlalinin hiçbir zaman tam anlamıyla üstesinden gelemez. Bu üstesinden gelme girişimlerinden ilkini Terör topluluğunda görürüz. Terörde, genel istenç olarak nitelendirilen topluluk, kendini doğadan tamamen bağımsız olarak kavrar; daha kesin biçimde söylersek, genel istenç olarak topluluk, doğal dünyayı kendi uzantısı olarak görür. Topluluğun kendini bu yolla kavramasının sonucunda, topluluğun istenci ile herhangi bir bireyin kendi istencini dışavurma konusundaki acziyeti arasındaki çatışma hızlanır. Topluluğun elinin altındaki yegâne çözüm, topluluğun istencini dile getirmeyen herkesi katletmektir. Burada ölüm, doğanın eyleminden ziyade topluluk faaliyetinin bir sonucu olduğundan, ölümün o doğal olumsuzluğu, ilk kez, bizzat topluluk kavramının bir parçası olarak içselleştirilir. Ölüm, gelenen noktada, doğanın değil de topluluğun işi olarak gö-

rülmesi anlamında ‘tinsel’dir, ancak topluluğun biricik uğraşı olarak ölüm hâlâ efendi olarak anlaşılır. Ancak vahyedilmiş dindedir ki ölüm topluluğun işidir, ancak topluluğun yegâne uğraşından ibaret de değildir. Ölümün efendiliğinin böylece hafifletilmesi, Hegel’in ölümün şekil değiştirdiğini söylemesine imkân tanır.

Vahyedilmiş din, Hegel’in *Fenomenoloji*’deki projesinin tamama ermesi gibi görünüyor. Ölüm artık topluluğa dâhil edilmiş tinsel bir olumsuzlamadır, ancak topluluğun tek işi değildir. Bununla birlikte, Hegel’in projesinin vahyedilmiş dinde örtük biçimde tamama erdiği bir başka gidişat daha vardır, ki bu da topluluğun kendine ilişkin bilgisinde bulunur. Dinsel topluluk, hâlihazırda kendisinin ve nesnesinin bir birliğidir, ancak bu bilginin özbilinçli olabilmesi için kendini açık açık bu birlik olarak koymalıdır. Burada, yani vahyedilmiş dinden mutlak bilgiye geçişte, özbilinç ile akıl arasında yapılane benzer bir geçişle karşılaşırız. Bilinç, özbilinç babında ilk kez tinin mahalline adımını atmıştır. Eşik aşılırken meydana gelen en ciddi kayma, Benin, özne olduğu kadar nesne de olmasıydı.

Özbilinç üzerine olan bölüm, bu ilişkinin içerimlerini araştırır, ancak bilincin kendisi ben ile nesnenin bu birliğini ancak akıl üstüne bölümde açık açık koyar ve tasdik eder. Benzer şekilde, vahyedilmiş din, bilinç ile Tanrının birliğidir ve biz, bu ilişkinin içerimlerini araştırırken karşımızda topluluğu buluruz. Gelgelelim, topluluk kendini açık açık bu birlik olarak koyduğu zaman, bu kabul *Fenomenoloji*’deki nihai topluluk biçimine, mutlak bilmeye geçişin zeminini hazırlar.

Gelgelelim Hegel, bu değişimi, içerikteki bir değişim olarak değil, biçimdeki bir değişim olarak söze döker. Bu bağlamda, Hegel’in içerikle kastettiği şey, dinsel topluluğun Tanrı’yla özbilinçli birliğidir. Yine bu bağlamda, Hegel’in biçimle kastettiği şey ise, bu birliğin düşüncede ifade edilme şeklidir. Temsil [*Vorstellung*], dinsel topluluk bünyesindeki

tipik ifade biçimidir. Topluluk, temsili bir düşünce biçiminde ve kendisi ile Tanrı arasında ortaya çıkan karmaşık birliği ifade etmek maksadıyla, kendine yakın bulduğu imgelerden ve bağıntılardan istifade eder. Demek ki Tanrı, dünyayı yaratan ve gökyüzünde yaşayan bir baba olarak resmedilir. Evren, Tanrı'nın yaratımıdır ve bu yüzden ondan kopmuştur. Topluluk düşmüştür ve Tanrı'yla yeniden birleşmek için günahlarından kurtulmalıdır. Tecessüm ve ölüm sayesinde Tanrı toplulukla yeniden birleşir. Diriliş, bütün bir topluluğa bu kefareten pay alma imkânı sunar.

Hegel için, bütün bu tasavvurlar, nihayetinde Tanrı'yla birliğini idrak edecek kadar gelişmiş dinsel bir topluluğa işaret eder. Gelgelelim, asıl güçlük şudur: Dinsel topluluğun bu birliği dışavurduğu form, özbilinçli değildir ve bu yüzden topluluk kendisini yanlış kavrar. Bu yanlış kavrama, en açık biçimde, topluluğun kendisi ile Tanrı'yla uzlaşısı arasına koyduğu o dünyevi mesafede görülür. Topluluk, örtük biçimde Tanrı'yla uzlaştığını, ancak bu uzlaşının, uzak gelecekteki bir zaman dilimine kadar gerçekleşmeyeceğini kabul eder. Topluluğun Tanrı ile fiilî uzlaşısı, ahirete havale edilmiştir.⁹ Benzer şekilde, bu uzlaşının zeminini döşeyen eylem, tanrısal insanın ölümü, uzak geçmişte vuku bulmuş bir hadise gibi resmedilir. Öyleyse, dinsel cemaate, uzlaşmanın kökeni için geçmişe ve bu uzlaşının gerçeklik kazanması için geleceğe bakmaktan başka bir şey kalmaz. Demek ki dinsel topluluğun temsili olarak akıl yürütmesinin sonucu, zamansal bir ayrılımdır, ki dinsel topluluğu, Tanrı ile uzlaşısının uzak geçmişteki kökeni ile bu uzlaşının uzak gelecekteki tamama erişi arasında yarı yolda bırakır. İşte mutlak bilgiye geçişte üstesinden gelinecek şey, tam da bu temsili düşünme tarzıdır. Topluluk, bundan böyle temsili bir düşünme tarzı tarafından ketlenmediğinde, Tanrı ile uzlaşısını uzak bir geleceğe ertelemek zorunda kalmayacaktır. Topluluk kendini

⁹ 3:573-4/§787.

hâlâ uzlaşmış olarak algılayacaktır, fakat bu uzlaş, mevcut ve fiilî bir uzlaş olacaktır.

Bununla birlikte, mutlak bilgi topluluğunu incelemeden önce, burada, Hegel'in 'mutlak' kavramını kullanımına dair birkaç şey söylememiz gerekiyor. Mutlak bilgi, kimi zaman, bir tür her şeyi bilme ya da bilginin eksiksizliğe kavuşması olarak nitelenir. Hegel'in mutlak kavramının, bir şekilde tüm bilginin zaten mevcut olduğuna işaret ettiği anlaşılabilir. 'Mutlak bilgi' başka ne anlama gelebilir? Bu bilgi bilimin deneyden keşfe uzanan o daha metodik işleyişiyle çelişiyorsa, mutlak bilgi, aslına bakılırsa, epey sıradışı gibi görünür. Bilimsel keşfin durmaksızın yeni bir bilgiye götürdüğü bu kadar aşikârken, hâlihazırda nasıl olur da her şeyi bilebiliriz ki?¹⁰

Gelgelelim, eğer her şeyi bilme ile mutlak bilgi arasındaki bu farkı reddedip yerine 'nispi-olmayan' ya da 'koşulsuz' gibi çağrışımlar taşıyan bir mutlak kavramı koyarsak, epey farklı bir Hegel ile karşılaşırız. Bu mutlak bilme kavramı, *Fenomenoloji*'nin son bölümünü, başka bir şey tarafından koşullanmamış ya da kendisi dışındaki herhangi bir başka şeye bağlı olmayan bir bilginin göstergesi olarak yorumlamamızı mümkün kılar. Kendi dışında herhangi bir şeye bağlı olmayan bir bilme, topluluğun kendini bilginin koşulu ve nesnesi olarak gördüğü bir bilmeyi şart koşacaktır. Mutlak bilme, Hegel'in her şeyi bilen bir topluluğa ilişkin kişisel hüsnükuruntusu değildir, daha çok *Fenomenoloji*'deki akıl yürütme biçiminin doruk noktasıdır. Vahyedilmiş din topluluğu, bilen özneler ile bilgi nesneleri arasındaki bu özdeşliğin içeriğine sahipti, fakat bu özdeşlik ancak temsili olarak dile getirilebildiğinden, topluluk bu özdeşliği en uygun biçimiyle koyma hünerine sahip değildi. Bu özdeşliğin dışavurulduğu en münasip form, felsefedir. Bu özdeşlik, felsefe dâhilinde,

¹⁰ Peter Hylton, 'Hegel and Analytic Philosophy', *The Cambridge Companion to Hegel*, 445-85. Hylton şunu ileri sürer: Russell ile Moore'un, bilinen ile bilen arasında keskin bir ayrımın söz konusu olduğu Platonik Atomculuk denilen şeye kaymasının yolu, tedrisatından geçtikleri İngiliz Idealizmi'nden bilinçli ve kesin bir biçimde kopmaları tarafından döşenmiştir.

uzak bir geleceğe havale edilmektense, hâlihazırda varlığa geliyor olarak görülebilir. Mutlak bilme topluluğu, bilen ile bilinenin özdeş olduğunu bilen bir topluluktur ve bu özdeşliğin mahali, topluluğun ta kendisidir.¹¹

Bahsi geçen mutlak bilgi topluluğunun ölümle nasıl bir ilişkisi vardır? Ölüm, *Fenomenoloji*'nin son bölümünde, ancak dolaylı biçimde, Hegel son satırlarda 'mutlak tinin İstırabı'na gönderme yaptığı zaman gün yüzüne çıkar. Tuhaf bir ifadedir bu; en azından, iki gerekçeden ötürü böyledir. İlk olarak, 'İstırap', dosdoğru vahyedilmiş dinden ödünç alınmış temsili bir konuşma biçimidir, fakat vahyedilmiş din ile mutlak bilme arasındaki ayrımın, kesinlikle geline nokta bulunduğu varsayılır. İkincisi, burada ölüme, İsa'nın ölümüne yapılan bariz bir gönderme söz konusu olsa da, ölümün mutlak bilmeye hangi yoldan uygulanması gerektiği hiç de belli değildir. Bundan evvel, ister etik düzenin o kısıtlı ölçeğinde, ister Terör topluluğun o geniş kapsamında vuku bulsun, ölümü bireyin doğal olumsuzlanması olarak resmetmek kolaydı. Evrenselin ölüyor olarak resmedildiği İsa'nın ölümü hadisesinde bile, İsa bireysel bir insan olarak ölür. Öyle de olsa, mutlak tinin öldüğünü söylemekle kastedilen ne olabilir?¹²

Vahyedilmiş din kıyasını sürdürürsek eğer, bu sorunun yanıtı verilebilir. İsa'nın vahyedilmiş dindeki ölümü, yalnızca bir insanın ölümü değil, aynı zamanda ölümün ölü-

¹¹ John W. Burbidge, 'Hegel's Absolutes', *The Owl of Minerva* 29, 1997: 223-37. Burbidge, Hegel'in 'mutlak' sözcüğünü bir isim olarak kullanımı ile bir sıfat olarak kullanımı arasında kayda değer bir ayrım yapar. Burbidge'e göre, 'mutlak', isim olarak kesin bir biçimde belirlenmiş üç bağlamda kullanılır: i) Schellingci bir bağlamda; ii) dine referansla; iii) Spinoza'nın tözüne işaret etmek için. Bununla birlikte, sıfat biçimindeki 'mutlak', her yerde hazır ve nazırdır. Bu ayrım sonucunda, Hegel'in mutlakla ilgilenmediğini savunulur; Hegel, bir bitiş noktasından ziyade, dinamik bir süreçte işaret eden *belirli* bir mutlak bilme ile ilgileniyordur. Bu ayrım Burbidge'yi şu sonuca götürür: Mutlak bilme, tüm bilgiyi nispi ve koşullu olarak kavrayan bir bilmedir.

¹² 3:591/§808. Bkz. Stephen Crites, 'The Golgotha of Absolute Spirit', *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, ed. Merold Westphal (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982), 47-56.

müydü. Tabii ki vahyedilmiş din özelinde ölümün ölümü, o topluluk üyelerinin bundan böyle ölümsüz olduğu anlamına gelmiyordu. Kast edilen şey, topluluk üyelerinin artık ölüm korkusu duymadıkları ve İsa'nın ölümü topluluk ile Tanrı'nın uzlaşısını garanti altına aldığı için, sahici bir biçimde yaşayabilecekleridir. Bununla birlikte, yukarıda gördüğümüz gibi, bu uzlaş, uzak gelecekte vuku bulacak bir hadiseye ertelenmiştir. Benzer şekilde, Hegel'in mutlak bilme ile kastetmek istediği şey, Tanrı'yla uzlaşmaya varmış bir topluluktur, ancak bu uzlaş şimdide meydana gelir ve bizzat topluluğun kendisiyle yeniden uzlaşmasından ibarettir. Hegel için, 'mutlak'ın, kendisine dışsal hiçbir şey barındırmayan şey anlamına geldiğini hatırlayalım. Ölüm meselesine gelince, mutlak bilme topluluğu, vahyedilmiş din topluluğu ile benzer bir durumdadır. Demek istenen, mutlak bilme topluluğunun mensubu olan hiçkimsenin ölmediği türünden bir şey değildir. Gelgelelim, asıl mesele şudur: Hâlihazırda topluluk, kendisinin tek uğraşı kılmadan ölümü içselleştirecek kadar karmaşıktır. Öyleyse topluluk ölüm etrafında örgütlenmekten ziyade, akıl tarafından örgütlenir. Demek ki topluluk gerçekten yas tutma hünerine sahiptir.

Fenomenoloji'de, vahyedilmiş dini önceleyen ölümle karşılaşma durumlarında, ölüm, topluluk açısından örgütleyici bir ilke formunu alacak biçimde kurulmuştu. Ölüm, tanınma uğruna mücadele babında ortaya çıkar ve özbi-
lincin yaşamla hususi ilişkisi tarafından kurulur. Efendi ile köleyi konu alan bölümde, ölümün alacağı formu bu iki özbi-
linç arasındaki ilişki belirler. Bu bağlamda, ölümün o doğal olumsuzlaması, kölenin doğa üzerindeki çalışması hâlini alır. Devlet ile aile arasındaki ilişki, ölümün etrafında gelişir. Aile devleti savunmasında ölmeye gönüllü vatandaşlar yetiştirir ve sonrasında, ölümün irrasyonelliğinden anlam çıkarma girişiminde, bu askerleri toprağa verir. Fransız Devrimi'ni izleyen Terör, tam da tüm topluluğu yakalayan ölüm korkusunun serbest bıraktığı bir terördür. Her bir ölüm hâli farklı biçimlerde kurulur ve topluluk, her bir

durumda, ölümün etrafında farklı bir biçimde örgütlenir. Bununla birlikte, vahyedilmiş dinle başlayarak topluluk, nihayetinde topluluğu ölümün örgütleyemediği bir biçimde kurma becerisini gösterir. Gelgelelim vahyedilmiş dinde eksik kalan şey, ölümün üstesinden gelinişinin söze döküldüğü formdur. Ölümün üstesinden gelinişini temsili bir biçimde telaffuz eden vahyedilmiş din, uzlaşının meyvelerini uzak bir geleceğe erteler.

Hegel, ölümün mutlak bilmede içselleştirilmesini tartıştığı esnada, mutlak tinin İstirabından dem vuran vahyedilmiş dinin tasvirlerine döner yüzünü. Bu dönüşle Hegel, ölüm, topluluk işinin bir parçası olduğu sürece, mutlak bilme topluluğunun ölümle ilişkisinde, vahyedilmiş din topluluğuyla benzer bir statüde kaldığını ima eder. Hegel, ölümün fethedildiğini ileri sürmek maksadıyla, İstirap tasvirinden istifade eder: bu tür bir ölüm, ancak ölüm sayesinde fethedilir. Vahyedilmiş din topluluğu için, ölüm, İsa'nın ölümü vasıtasıyla fethedilir. Mutlak bilme topluluğu içinse, ölüm, mutlak tinin ölümü aracılığıyla fethedilir. Peki, mutlak tin hangi anlamda ölür? Mutlak tin, bir yandan kendisini doğa, diğer yandansa tarih olarak dışsallaştırması (*Entäußerung*) anlamında ölür. Tin ancak kendisini gerçekleştirerek kendisi olabilir. Şayet tin kendini gerçekleştiremezse, kendisiyle özdeş kalmayı sürdürür elbette, fakat dolayumsuz tözün o ruhsuz kimliği olarak var olur. Tinin mutlak bilmenin o canlı kanlı topluluğu hâline gelebilmesi için, kendini belirli tarihsel tinlerde ve bu tinlerin karşı karşıya geldiği doğada dışsallaştırması gerekir. İşte mutlak tinin İstirabı, kendini bu şekilde dışsallaştırmasıdır.¹³

Bununla birlikte, İsa Mesih, basitçe çarmıha gerilmesi sayesinde fethetmemiştir ölümü. Ölüm, vahyedilmiş din topluluğu için, ancak İsa'nın dirilişi ve daha sonra Tanrı'ya geri dönüşünde fethedilmişti. Benzer şekilde, mutlak tin, kendisini öylece dışsallaştırarak fethetmez ölümü. İlk olarak ken-

¹³ 3:591/§808.

disini dışsallaştırması, ama daha sonra kendisine dönmesi (ya da kendine gelmesi) gerekir. Mutlak tin ölümü ancak bu kendine geri dönüşüyle fetheder. Mutlak tinin kendisine geri dönüşü, hem doğanın hem de tinin belirli biçimlerinin kendilerine ya da tarihe dönerek yeniden hatırlanmasıdır (*Er-innerung*). Bu yeniden hatırlama sayesinde, topluluğun kendi bilgisiyle özdeş olduğunu anlarız. Öyleyse, mutlak bilme topluluğu, *Fenomenoloji*'de kendisini önceleyen bütün biçimlerin zemini ve ereğidir.

Tabii ki bu dışsallaşma ve kendine geri dönme süreci, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin son bölümünde bahsettiği gibi, bir hayli soyuttur. Bununla birlikte, bütün bir yapıtın devinimine yeniden bakarsak eğer, Hegel'in iddiaları daha bir somutlaşır. Bilincin gelişimi, ya olumsal ya da zorunlu olarak anlaşılabilir. Şayet Hegel bilincin gelişimini olumsal olarak izah etseydi, terimin olağan anlamında, salt tarihsel bir açıklama sunabilirdi. Bu modele göre, bilincin gelişim aşamaları, ne belirli bir noktaya götürülebilir ne de önceki noktalardan çıkarsanabilirler. Ne var ki, Hegel felsefesi, tarihe kılavuzluk edenin akıl olduğu iddiasında temellenir; tarihin devinimi yeterince dikkatli bir biçimde incelenirse, belirli örüntülerin ortaya çıkmaya başladığı görülebilir. Buna rağmen, gün yüzüne çıkan, örüntülerden daha fazlasıdır. Hegel, zorunluluğun ortaya çıkışını idrak etmeye başladığımızı söyleyecektir. Bu zorunluluğun yokluğunda Hegel'in projesinin tüm yönleriyle başarısızlığa uğrayacağını tartışmıştım zaten. Gelişim aşamaları arasındaki o zorunlu bağıntı olmadan, bilinç, bilimsel bir bakış açısına ulaştırılamaz. Gelgelelim bu zorunluluk ancak geriye dönüp bakıldığında anlaşılabilir. Deyim yerindeyse, Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar. Bu zorunluluğun yapısı, dışsallaştırma ve geriye dönme (ya da yeniden-içselleştirme) süreci uyarınca işler. Görmüş olduğumuz üzere, bilinç kendi nesnesini hiç durmadan kendi ilkeleri açısından eklemeleme arayışındadır. Bu eklemeleme girişimi, bilincin kendi nesnesine upuygun kılınması girişimidir. Bu upuygun kı-

lınma süreci, bilincin, kendini nesnesi ve kendisi arasındaki ilişki olarak idrak edebilmesi için kendisinin ötesinde geçtiği, mevzu bahis dışsallaştırma sürecidir. Bilincin nesnesi bu tarz bir ele geçirilmeye her daim direnç gösterir; bilinç ise, bu upuygunsuzluğu göz önünde bulundurarak kendi ilkelerini yeniden-değerlendirmeye mecbur bırakılır. O hâlde bilinç, ele geçirmek istediği nesnesi tarafından dönüştürülmüş olarak kendisine geri döner.

Hem bilinç hem de nesnesi daha bir karmaşıklılaştıkça, bu dışsallaştırma ve geri dönüş süreçlerinin oluşturduğu döngü, *Fenomenoloji*'nin başından sonuna kadar gelişir ve aynı zamanda bilinç ile nesnesi birbirine daha fazla benzemeye başlar. Birbirini izleyen her bir dışsallaştırma ve geri dönüş işleminde, bilinç, nesnesini ele geçirme maksadına daha bir yaklaşır. Bu erek, nihayetinde, bilinç ile nesnesinin özdeşleştiği, yani mutlak bilme topluluğu kendini kendi nesnesi olarak aldığı ve kendini idrak ettiği ilkeler upuygun bir mahiyet kazandığı zaman ortaya çıkan mutlak bilmede gerçekleştirilir. Bu bağlamda bilinç, kendi nesnesini boşlar ve kendine o nesnenin özbilinçli bilgisi olarak geri döner.

Bu yüzden *Fenomenoloji*, bilincin ve bu tarihe eşlik eden ölümün tarihinden ibarettir. Ölümle peş peşe karşılaşan bilinç, onu idrak etme teşebbüsünde bulunur. İlk başlarda bilinç, ölümü kendisine yabancı görür, zira ölümün gücü bilince karşıttır ve onu olumsuzlar. Bilinç, kendi içinde birtakım ölüm meselelerini üstlenerek doğal olumsuzlamanın gücünü ağır ağır hafifletir. Köle, ölümün olumsuzluğunu, çalışması dâhilinde üstlenir. Aile, ölümün olumsuzluğunu, ölüm ritüelleri sayesinde içselleştirir. Topluluk ölümü yegâne uğraşı olarak ancak Terörde görür. Ölüm artık dışsal değil, içsel bir meseledir. Hegel'in tek amacı bu olsaydı, ölümün tarihi gelen noktada nihayete erebilirdi. Hegel yalnızca her bir topluluğun ölümü nasıl kurduğuyla değil, aynı zamanda bir topluluğun kendini ölüme göre örgütlemeksizin nasıl kurduğunu ifşa etmekle meşguldür. Ancak vahyedilmiş din ve mutlak

bilme bölümlerindedir ki topluluk kendisini ölümden başka bir ilke uyarınca örgütlenme hünerine sahip olur. Gelgelelim, vahyedilmiş din, bu girişimde ancak kısmen muvaffak olur. Ölümün üstesinden gelme girişimini temsili olarak telaffuz ettiğinden, bu içselleştirme sürecinin eksiksiz biçimde gerçekleşmesini uzak gelecekteki belirsiz bir noktada resmeder. Beri taraftan, mutlak bilme, nihayetinde ölümle ilişkisini, hâlihazırda ölümün içselleştirilip aşıldığı şekilde bizzat örgütleyebilir. Mutlak bilme topluluğu, ölüm ya da uzak gelecekteki bir umut tarafından değil, daha çok, tüm üyelerinin tadını çıkardığı aklın özgürlüğü tarafından yönetilir.

Bahsi geçen ölüm analizi, *Varlık ve Zaman* ile *Fenomenoloji* arasındaki bir başka keskin karşıtlığa işaret eder. Ölümün insani deneyim açısından *Varlık ve Zaman*'da aşkınsal bir rol oynadığını ileri sürmüştüm. Bu metnin temeldeki Kantçılığıyla koşut biçimde, aşkınsal bir kategori olarak ölüm, her şeyden önce gelmeli ve Dasein'in deneyimini mümkün kılmalıdır, ancak Dasein deneyimini mümkün kılan şey tarafından koşullandırılmamalıdır. Heidegger'in aksine Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde ölüm, aşkınsal bir rol oynamaz. *Fenomenoloji*'de önce gelen ve ölümü koşullandıran şey topluluktur. Her topluluk ölümü farklı bir biçimde kurar. Topluluğun örgütlenmesi, o toplulukta ölümün oynayabileceği rolü önceden belirler. Keza *Fenomenoloji*'de ölümün bir tarihi de vardır. Ölüm, doğal olumsuzlamadan tinsel olumsuzlamaya ve aynı zamanda, özbilincin örgütleyici ilkesinden ve etik düzen ile Terör topluluklarından, hem vahyedilmiş din hem de mutlak bilmenin örgütleyici ilkesi olarak akli geçiren bir topluluğa doğru gelişir.

Fenomenoloji ve *Varlık ve Zaman*'da, ölüm meselesi bağında Hegel ve Heidegger arasında gündeme gelen şey nedir? Ölüm en iyi hâliyle insani deneyimin olanaklılık koşullarından biri olarak mı, yoksa topluluk ve tarih tarafından koşullandırılmış olarak mı anlaşılabilir? Ölüm tarihindeki o bütün değişimler, değişmeden kalan ontolojik bir ölüm

kavrayışının ontik belirlenimleri mi olmalıdır, yoksa ölüm kavramı esas itibarıyla içerisinde ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal koşulların tarafından mı belirlenmelidir? Giriş bölümünde gördüğümüz gibi, bu olasılıklar, Heidegger durumunda melankolik, Hegel durumunda matemli bir ölüm izahını öne süren bir antinominin işareti olarak anlaşılabilir. Keza bu problem spekülative bir biçimde de konulabilir: Ölüm kavrayışını aşkın ve spekülative izahlar arasında salınıp durması için, bir topluluğun hangi gelişme aşamasına ulaşması gerekir? Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, ölümün başarılı sayılabilecek bir aşkınsal tündengelimine ulaşmıyor mu? Nihayetinde, (Hegel ile birlikte) ölümün hiçbir aşkınsal tündengelimine ulaşamayacağını varsaysak bile, yine de spekülative bir ölüm izahı sunmamız elzem midir?

Fenomenoloji'deki Hegel'de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kurduğu deneyim ile deneyimin koşullandıran şey (ölüm) arasındaki gerilimin bir benzeri yoktur. Hegel'in yöntemi, ne zaman ve mekânın kapsamı dışında kalan aşkınsal kategorilerle sonuçlanır, ne de zamanı ya da mekânı ayrıcalıklı kılar. Sonuç olarak Hegel, topluluk ilişkilerini zamansal ilişkiler kılıfında temellendirmek zorunda kalmaz. Ne de ölüm insani deneyim ya da tarih açısından kurucudur. Bilakis ölüm, *Fenomenoloji*'de, topluluk ve tarih tarafından yapılandırılır. Bu topluluk kavramının avantajı şudur: Bu kavrayış, Heidegger'in yaptığı gibi, kendi kendini içsel olarak ifade etme biçimlerini (yani zamansal biçimleri) ayrıcalıklı kılmaktan kaçınır ve içsel ve dışsal biçimlerin eşit bir şekilde var olmasını mümkün kılar. Gerçekten de, *Fenomenoloji* boyunca görmüş olduğumuz gibi, birinin kendini içsel olarak ifade etme biçimleri, her daim başka insanların ifade etme biçimleri tarafından dolayımlanır. Hegel, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı gibi, ölümü topluluk karşısında öncelikli kılmak zorunda kalmaz.

Üstelik Hegel'in *Fenomenoloji*'de tasvir ettiği topluluklar, Dasein'in *Varlık ve Zaman*'dakine benzer bir görev yö-

nelimli moda girmek zorunda bırakılmazlar. Hegel, insani etkinliği bütün ihtişamı içerisinde sunar. *Fenomenoloji*'de insanların yerine getirmesi gereken görevleri vardır kesinlikle, ama yaptıkları sadece bu görevlerden ibaret değildir. Siyasete katılım gösterirler, ibadet ederler, sanatsal faaliyetlerde bulunurlar ve felsefe yaparlar. Topluluk bir bireyin sahip olabileceği bütün diğer ilişkilerden ontolojik bakımdan daha önce geldiği için, Hegel, insanları, hepsi de görev yönelimli olmayan sayısız aktivite içerisinde takdim ederken pek az zorlanır. Hegel için, topluluk, daha elzem gibi görünür. Hegel'in topluluğa ilişkin yürüttüğü tartışmalar, görünüşte salt akla sonradan gelen bir düşünce, birbirimizle ve ekipmanlarımızla kökensel ilişkimiz ele alındıktan sonra tartışılabilir bir şey olmaktan ziyade, merkezî önemdedir. Topluluk merkezli olarak nsani deneyimin kapsamı noktasında, öyle görünüyor ki Hegel, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki analizinden çok daha eksiksiz ve çok daha tutarlı bir izah sunuyor.

Gelgelelim, Hegel'in birey ile ölüm arasındaki ilişkiye dair sunduğu izahın ne tür bir izah olduğunu sormaya başladığımız anda, Hegel ile ilgili bir güçlük ortaya çıkar. Tabii ki Heidegger, muhtemelen insani deneyimin öteki veçhelerini dışladığı için, bu konuda çok daha üstündür. Diğer taraftan, Hegel, insani toplumsal ilişkilere ilişkin o özenli ve karmaşık analizlerinde, bireylerin kendi ölümleriyle ilişkileri hususunda aynı sabrı gösteren bir inceleme sunmaz. Öyle de olsa, *Fenomenoloji*'de birey ile ölüm arasındaki ilişkinin örtük bir izahı bulunabilir muhtemelen. Yukarıda gördüğümüz gibi, Heidegger'i kaygı yapısına ve kaygı yapısını ölüme doğru varlık olarak olumlamaya götüren şey, *Varlık ve Zaman*'daki ruh hâli analizi, bilhassa da korku ile kaygı arasındaki farktır. Bu analiz boyunca, Heidegger, korkunun hep dünyadaki falanca şeyle ilişkili, kaygınsa her daim içsel bir ilişkinin göstergesi olduğunu ileri sürmüştü. Ölüm, Heidegger için, katiyen doğru düzgün korkulacak bir şey

olamaz, zira ölüm Dasein'ın kendisine en fazla ait olan, gayri-ilişkisel imkânıdır. Nitekim Heidegger, ölüme doğru var olmanın özü itibarıyla kaygı olduğu sonucuna ulaşır. Şayet korku ile kaygı arasındaki ayrımın, dünyadaki falanca şeyden duyulan, bilhassa da yaklaşmakta olan bir olay olarak ölümden duyulan korku ile Dasein'ın ölümün kendisine en fazla ait, gayri-ilişkisel imkânı olduğu kabulü arasındaki ayrım olduğunu varsayarsak, görünen o ki *Fenomenoloji* ile belirli bir paralellik kurulabilir. *Fenomenoloji* genelinde görülen her bir topluluğun ölümü kendi bünyesine dâhil etmeye yahut onu topluluğun işi olarak anlamaya çalıştığını ileri sürmüştüm. Teröre kadar ölüm topluluğun işi olarak görülmez ve vahyedilmiş dine kadar topluluk ölümün 'efendisi' değildir. Şu hâlde, Heideggerci terimlerle, *Fenomenoloji*'nin devinimini, ölümle kurulan münasip ilişkinin gelişimi olarak anlayabiliriz. Bununla birlikte, *Fenomenoloji* özelinde radikal biçimde farklı kalmayı sürdüren şey şudur: Ölümle kurulan ilişkiyi elinde tutan topluluğun ta kendisidir. Korku ile kaygı arasındaki yapısal ayrımın *Fenomenoloji*'de bulunabileceğini varsaysak bile, kaygıyı deneyimleyen bir bütün olarak topluluktur. Hegel, toplumla olan bağıntısı dışında, birey ile ölüm arasındaki ilişkinin kavranabileceği bir yol sunmuyor gibi görünüyor.

Dolayısıyla Hegel, Heidegger'in konumuyla bağıntılı tam tersi yönde bir güçlkle yüz yüze gibidir. Heidegger enerjisinin büyük bir kısmını bireysel Dasein ile ölümü arasındaki ilişkiyi söze dökmek amacıyla harcıyorken, Hegel, enerjisinin çoğunu, tüm toplulukların ölümle ilişkisini telaffuz etmek için harcar. Hegel ile Heidegger arasında bu mesele babında ortaya çıkan karşıtlık ilişkisi, yukarıda işaret edilen korku ile kaygı arasındaki ilişkide söz konusu olduğu gibi, yapısal yakınsamaları imkânsız kılmaz. Ne var ki, benim *Fenomenoloji* yorumum, Hegel için ölümün ancak bir topluluk bağlamı içerisinde ortaya çıktığını göstermektedir. Hegel, ölümle o ilk karşılaşmalarda bile, meseleyi iki özbi-

linç arasındaki daha önceki karşılaşmanın bir sonucu olarak resmeder. Bir yandan, ölümü topluluğa bağlı bir mesele olarak dile getirmesi, Hegel'e, *Varlık ve Zaman*'da başkalaıyla birlikte olmak ile ölüme doğru olmak arasındaki özsel ancak gayri-ilişkisel olarak ele alma hususunda sergilenen güçlüklerden kaçınma imkânı sunar. Diğer yandan, topluluk ölümü kesinlikle öncelediğinden, *Fenomenoloji*, birey ile ölüm arasındaki ilişkiye dair hiçbir analiz sunmaz. Burada Hegel'in birey ile ölümü arasındaki o derin ilişkinin varlığını inkâr ettiğini öne sürmüyorum. Bireyin ölüme doğru var olduğu ve bu ilişkinin bir *jemeinig* (benimkilik) ilişkisi olduğu konusunda Heidegger ile hemfikir bile olabilir Hegel. Gelgelelim, Hegel'in bahsettiği topluluk ile ölüm arasındaki verili ilişki kabul edildiğinde, ortalıkta böyle bir analizin yürütülebileceği hiçbir uğrağın söz konusu olmadığını iddia ediyorum ben. Bilinç, toplulukla ilişkisinde kurulur. Birey, ait olduğu topluluktan soyutlanamaz ve sonrasında bu soyut bireyin kendi ölümüyle nasıl bir ilişkisi olduğu sorusu sorulamaz. Hegel'e kalırsa, bu soru, ancak belirli bir topluluk bağlamında yanıtlanabilir.

Hem Hegel hem de Heidegger, Batı metafizik geleneğinin mirasçılarıdır ve şahsi projeleri, bu bakımdan pek çok benzerlik taşır. Gerek Hegel gerekse de Heidegger, görecelikten ve şüphecilikten kaçtıkları ölçüde, insan düşüncesi ve deneyiminde durmaksızın sürüp giden şeyin bir izahını sunma arayışına girerler. Bununla birlikte, her birinin bu izahı sunmak için kullandığı araçlar, sonradan gelen felsefeler bünyesinde çok derin farklılıklar oluşmasına neden olur. Her iki felsefe özelinde incelediğimiz esas farklılık, ölümün oynadığı roldür. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Kantçı bir ölüm izahı sunduğunu ileri sürdüm, ki ölüm insani deneyim açısından burada aşkınsal bir rolü yerine getirir. Öbür taraftan, Hegel, *Fenomenoloji*'de, ölümü aşkınsal bir yapı olarak değil, içerisinde ortaya çıktığı tarih ve topluluk tarafından belirlenip tabi kılınan bir mesele olarak telaffuz eder. Yine de, ölümün *Fenomenoloji*'de tarihsel olarak geliştiği-

ni söylemek, Hegel'in bir tarihselci olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Hegel'in projesi, akıl ve gelişmenin vuku bulduğu bir tarih kavrayışı tarafından sınırlandırılmıştır.

Gelgelelim, birbiriyle çekişen bu kavrayışlar, bizi bir çıkmaza sokmuş gibi görünüyor. Nasıl hükme varabiliriz şu durumda? Şayet burada bir antinominin iş başında olduğunu varsayarsak, Kant bize bu antinomiye çözüme kavuşturmanın olası iki yolunu sunar. Eğer bir antinomi dinamik karakterliyse, o hâlde her iki ucunun doğru olarak kabul edilmesi gerekir. Şayet bir antinomi matematiksel karakterdeyse, şu durumda, her iki ucun hatalı olarak yadsınması gerekir. Dinamik antinomilerin geçerliliği, fenomenal/numenal ayrımını kabullerinde, matematiksel antinomilerin yanlışlığı ise, zaman ve mekânın gerçekliğini olumlamalarında yatar. Ne var ki, zaman ve mekânın tasarımılanması [*ideality*], Hegel ile Heidegger arasında mevzu bahis olması gereken bir tartışma konusu gibi görünmüyor. Yine de, her ikisinin de onayladığı bir şey söz konusu: arzunun, eksikliğe dayandığının teyit edilmesi. Antinomi, bu türden bir arzunun olumlanması sonucunda ortaya çıkar; antinominin her iki ucu ise, Hegel ile Heidegger'in bu olumlamayı ele alma biçiminin bir sonucudur. Nitekim Hegel ile Heidegger, ölümü, iki gerekçeden ötürü bu şekilde ele alırlar: i. Her ikisi de arzuyu eksikliğe dayanan bir şey olarak görür. ii. Heidegger, bu eksikliği, insan varoluşunun kurucusu olarak somutlaştırır. Hegel ise bu eksikliği, sürekli üstesinden gelinen ve yeniden üretilen bir şey olarak dâhil eder kuramına. Ölüm, arzu ve eksiklikten oluşan bu bağlantı noktası, melankolik ve yas-odaklı bir ölüm izahına vesile olur.

Gelecek bölümde takip etmek istediğim mesele, bu antinominin matematiksel çözümüdür. Yani eksikliğe dayanan bir ölüm izahı sunmak istiyorum. Böyle bir izah, gerçekleştirmesi gereken iki şey vardır. İlk olarak, insani deneyimin çeşitliliği ve karmaşıklığını izah etme hünerine sahip olmalıdır. İkinci olarak, böyle bir izahın, arzunun nasıl olup da eksikliğe dayandırılmaya başlandığını ortaya koyması

gerekir. Şayet arzu, temel ve esas itibarıyla bir eksiklikten kaynaklanmıyorsa, nasıl oldu da bu şekilde yorumlanabildi? Arzuyu eksiklik olarak üreten tarihsel koşullar nelerdir? Bir kez arzunun bir eksikliğin doldurulması olarak idrak edilmek zorunda olmadığı ortaya konuldu mu, ne aşkınsal ne de spekülatif olan yeni bir ölüm kavramı formüle edilebilir. Bu ölüm kavrayışı ne yasa ne de melankoliye demir atmayacaktır. Spinoza ile birlikte, diyebiliriz ki, bu ölüm kavrayışı, kutluluktan [*beatitude*] türeyecektir.

ÜÇÜNCÜ KISIM KUTLULUK

7

ARZUNUN YARATTIĞI PARALÖJİZMLER

Zamanımızın tüm filozofları, muhtemelen farkında olmadan, Baruch Spinoza'nın kestiği gözlüklerle görüyorlar.¹

Heine

İlk iki bölümde gördüğümüz gibi, Hegel ile Heidegger, arzuyu eksiklikten kaynaklı olarak kavradıkları için, yas ve melankoli antinomisine düşmeye mecbur kalmışlardır. Bu antinomiye çözüme kavuşturmak maksadıyla, eksikliğe dayanmayan bir arzu modeli öne sürmek istiyorum. Girişte, kurucu eksikliğe dayanmayan bir arzu modeli olarak, Spinoza'nın arzu kavrayışına kısaca göz atmıştık. Şimdi, Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Oedipus*'u ile bağıntılı olduğundan, bu arzu kavramını daha teferruatlı olarak ele almak için, Spinoza'ya yeniden dönmek istiyorum.² Arzu

¹ Heinrich Heine, 'The Romantic School', trans. Helen Mustard, in *The Romantic School and Other Essays*, ed. Jost Hermand and Robert C. Holub (New York: Continuum, 1985), 70.

² *Anti-Oedipus*'a saldırmak amacıyla pek çok nokta seçilebilir. Eugene Holland *Introduction to Schizoanalysis*'inde [*Şizoanalize Giriş*] Nietzsche, Marx ve Freud'dan istifade eder ve benim gibi, bu üçlünün en iyisinin Nietzsche olduğunu ortaya koyar. Bu durumun, Nietzsche'nin bilhassa da arzu kavramı açısından Spinoza'ya benzerliği ile bağıntılı olduğunu ileri süreceğim ben. Todd May *Deleuze: An Introduction* [*Deleuze: Bir Giriş*] isimli kitabında Spinoza, Nietzsche ve Bergson'un, Deleuze'ün 'kutsal üçlüsü' olduğunu öne sürer. Bu yapıtların ortaklaştığı şey, Deleuze'ün felsefi ve siyasi çalışmalarına ışık tutmak için onun tarihsel yapıtlarından istifade etmeleridir. Kendimi

kavramının eksiksiz biçimde değerlendirilebilmesi, birbiriy-le yakından bağıntılı olan iki tamamlayıcı tartışmanın yürütülmesini şart koşuyor. İlk tartışma, başka nesnelerden etkilenebilecek ya da onları etkileyebilecek bedenlere ya da nesnelere ilişkin tartışmadır. Bedenler tartışması, şu belalı ve anlaşılması güç ‘organsız bedenler’ meselesini sorgulamamıza imkân tanıyacak.

Bir bedeni anlamamanın en iyi yolu nedir? Deleuze ile Guattari’ye göre, bir bedeni anlamamanın en iyi yolu, bedenin neye muktedir olduğunu sormaktır. Tabii ki bu, insan bed-

Deleuze’ün Spinoza’ya ilişkin yapıtlarıyla *Expressionism in Philosophy [Felsefede Ekspresyonizm]* ve *Spinoza: Practical Philosophy [Spinoza: Pratik Felsefe]* ile sınırlandırsam da, burada ben de benzer bir strateji izliyorum.

Bir diğer yaygın strateji, Deleuze’ün yapıtını bir bütün olarak değerlendirmek maksadıyla felsefi çalışmalarından, özellikle de *Difference and Repetition*’dan [*Fark ve Tekrar*] istifade etmektir. Argümanımı bu mefhumlarla yeniden şekillendirmek zorunda kalsaydım eğer, *Anti-Oedipus*’ta mevzu bahis olan şeyin ‘düşüncenin imgesi’ olduğunu söyledim, ki hakikatten mahrum olan özne bu eksikliği uygun temsiller yaratarak doldurma arzusundadır. *Anti-Oedipus*, düşünceyi eksikliğe dayandırmanın, temsili bir düşünme modeli kadar yanlış olduğunu ileri sürer. Deleuze ile Guattari, bu iki düşünce ‘imgesini’nin yerine üretken ve makinevari düşünce izahları geçirirler.

Anti-Oedipus’un Deleuze’ün diğer çalışmalarıyla ilişkisi, bir miktar tartışmalıdır. Kimileri Deleuze’ü Guattari ile birlikte yürüttüğü çalışmalardan koparmak istemektedir. Bazı yorumcularsa, *A Thousand Plateaus*’u [*Bin Yayla*] *Anti-Oedipus*’ta gerçekleştirilen çalışmanın tamamlayıcısı olarak görür. Bununla birlikte, yakın zamanda kamuya sunulan bir dizi röportaj, Deleuze’ün *Anti-Oedipus*’un rolünü nasıl değerlendirdiği meselesini açıklığa kavuşturmuştur. Örneğin, *Fark ve Tekrar*, *Anlamın Mantiğı* ve *Anti-Oedipus* arasındaki farkı iki ayrı yoldan dile getirir. İlk olarak Deleuze, şunu ileri sürer: daha önceki çalışmalara psikanalize karşı beslenen bir naiflik buluşmuştur. Bu eksiklik, *Anti-Oedipus*’ta tam anlamıyla giderilir. İkinci olarak, Deleuze, *Fark ve Tekrar*’ı derinlik ve *Anlamın Mantiğı*’nı ise yüzeysellikler açısından tanımlar. Buna karşın, *Anti-Oedipus*, ne derinliğe ne de yüzeyselliğe, sadece yoğunluklara sahiptir. Bkz. *Two Regimes of Madness*, 65-6.

Deleuze, *Anti-Oedipus* ile *Bin Yayla* arasındaki ilişkiyi Kantçı terimlerle ifade eder. *Anti-Oedipus* ‘bilinçdışı babında Saf Aklın bir Eleştirisi’ iken, ‘*Bin Yayla* ... (kararlı biçimde hâlâ Hegel-karşıtı olmayı sürdürse de) tinsel bakımdan post-Kantçı’dır. Demek ki *Anti-Oedipus* psikanalitik mefhumlara ister istemez bağımlıyken, *Bin Yayla* psikoanalitik düşünce imgelerine bağlı olmayan kavramlar yaratarak felsefeyi ileri taşımaya başlıyordu. Bkz. *Two Regimes of Madness*, 309-10.

ninden dem vurulduğu takdirde, son derece zorlu bir sorudur. Deleuze ile Guattari, bu bağlamda, sık sık Spinoza'nın şu iddiasını alıntılarlar: “Hiç kimse, kendi deneyimleriyle, bir bedeninde sadece doğa yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini henüz öğrenememiştir.”³

O hâlde, ziyadesiyle basit bir bedenle, bir kenenin bedeniyle başlayalım işe. Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*'de [*Hayvanların Dünyaları ve İnsani Dünya*], bir kenenin kendi çevresiyle kurduğu ilişkiyi betimler. Uexküll'e göre, bir kene, ancak üç şey yapmaya muktedir: tırmanabilir, zıplayabilir ya da kazabilir. Bir kene, güneş ışığından etkilenebilir, bu yüzden de, bir ağacın dalına sonuna varana kadar tırmanır. Keza bir kene, sıcak-kanlı hayvanları duyumsama hünerine de sahiptir. Kene böyle bir hayvanı duyumsadığında, o hayvanın üstünde atlar. Geline nokta kene, yuvalayabileceği uygun bir yer aramaya başlar. Yuvalayabileceği bir yer bulduğundaysa, derinin altına yollar ve hayvanın kanını semirmeye başlar. Kenenin gerçekleştirdiği eylemler, çeşitli uzuvları arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Nitekim örneğin kenenin bacakları ile gövdesi arasındaki ilişki bundan hayli farklı olsaydı, ağaçlara tırmanması imkânsız olabilirdi. Keza kenenin gövdesi, nispeten dosdoğru düşmesine imkân tanıyacak denli yoğun olmalıdır. Eğer kenenin gövdesi düştüğü esnada ziyadesiyle hava biriktirdiyse, hareket hâlindeki bir hayvanın üstüne konmak için çok yavaş düşebilir. Şayet kene fazlasıyla ağırsa, başka bir hayvanın üzerine konduğu fark edilebilir. Şayet konduğu hayvanın üstünde çok hızlı hareket ederse, kımıldanmaları tekrar tekrar görülebilir. Eğer kenenin gövdesi çok geniş olsaydı, kazabileceği bir yere ulaşmak için birtakım hayvanların kalın kürkleri arasında hareket edemeyebilirdi. Kene pürüzsüz değil de pürüzlü bir gövdeye sahipse, aynı şey meydana gelebilir. Öyleyse kenenin gövdesi, kendisine

³ III. ii. Not.

ve çevresine özgü bir devinim ve sükûnet ilişkisinden ve çevresini etkilediği ya da çevresi tarafından etkilendiği için bu ilişkinin kendisine sağladığı birtakım yetkilerden ibarettir.

Kenenin yapabileceği hareketlerin toplamı, iki şekilde sınırlandırılmıştır. İlk ve daha bariz olan sınırlandırma, kenenin uzuvlarının belirli bir devinim ve sükûnet ilişkisi tarafından engellenen biçimlerde etkilenemeyeceğidir. Kene koyduğu hedefe uçamaz, ancak düşebilir. Kene karanlıkta makul bir sıçrama noktasına ulaşamaz, zira gün ışığı olmadan kendini yönlendirme kabiliyetine sahip olamaz. İkinci olarak, hareketlerin kendisi iki eşik tarafından, azami bir hareket ve asgari bir hareket ile kısıtlanır. Deleuze ve Guattari, azami ve asgari eşikler arasındaki bu alana, yoğunluk bakımından işaret ederler. Bir kenenin asgari eşiği, sıfır dereceli bir yoğunluğa sahip olacaktır. Bir kenenin kendisini bir ormanın özel olarak terk edilmiş bir bölümünde ya da en azından atlama sahasında hiçbir hayvanın olmadığı bir yerde bulduğunu varsayalım. Böylesi zamanlarda kene bir köşede uyuklar. Hareketlerinin hiçbirini icra edemez, bu yüzden de bir durgunluk evresine girer. Kenenin asgari yoğunluk eşiği, işte budur. Kene tüm hareketlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirdiğinde, maksimum yoğunluk eşiğine ulaşır. Yani, bu üç hareketi en kapsamlı ölçekte icra ettiğinde, kene artık kan ememeyip ölebilir.

Deleuze ile Guattari için, bir kenenin hareketlerine, ne tür bir bedenin böyle hareketlerde bulunabileceğine ve bu hareketlerin sınırlarına ilişkin bir analiz, o keneyi anlamının en iyi yoludur. Bir bedeni hareketleri uyarınca anlamak, bir keneyi örümcekler ve akreplerle birlikte kategorize eden Linnaeancı taksonomiyle taban tabana zıttır, çünkü tüm hayvanlarda “genellikle sekiz bacaklı, akciğerler ya da soluk borusu, sıvı beslenme rejimi, duyarga yokluğu, basit gözler, karasal ortam, algısal pedipalpler ile sefalotoraks ve karına bölünmüş bir vücut vardır.” Her birinin çoğu durumda sekiz bacağı olduğunu bildiğimizde, bir keneyi ya da bir

örünceği daha iyi anlamış sayılır mıyız? Deleuze ile Guattari, bacakların sayısının yalnızca kimi hareketleri mümkün kılıp diğerlerini öncelediği sürece, meseleyle bağıntılı olduğunu öne sürecektir. Aynı şekilde kenelerin, örümceklerin ve akreplerin tamamının sıvı beslenme rejimiyle beslendiği gerçeği, bir örümceğin sıvı beslenme rejimini avının bedenine zehir enjekte ederek gerçekleştirdiğini öğrenene kadar, ki bu zehir örümcek emsin diye avın iç organlarını çözer, çok az şey anlatır bize. Kenenin sıvı kanla beslenme rejiminden son derece farklı görünüyor bu durum.

Bu gibi ayrımlar, Deleuze ile Guattari'yi bir tür dâhilinde daha radikal ayrımların var olduğunu ileri sürmeye götürmüştür: “Bir beygirin öküzden farkına kıyasla, bir yarış atı bir beygirden daha farklıdır.”⁴ Şayet bir bedenın belirleyici vasfı yapmaya muktedir olduğu hareketlerse, şu durumda yarıştırmaya değil de at arabası çekmeye uygun bu hayvanların, yarıştırmak için yetiştirilen hayvanlara kıyasla daha çok ortak yanı vardır. Gerçi işın aslının neden böyle olduğu fark edilebilir. Bir beygir, yarış atı olmasına köstek olan söz konusu yeteneklere sahip olması nedeniyle bir beygirdir. Bir yarış atı, bir beygirin yeteneklerinden mahrum olduğu ölçüde bir yarış atıdır.

Deleuze ile Guattari, bir bedeni bu suretle idrak ederken, Spinoza'dan feyz alırlar. Spinoza'ya göre, bir beden, çeşitli parçaları arasında sabit bir devinim ve sükûnet ilişkisi olan sonsuz parçadan (yahut kipten) ibarettir; bir bedenın diğerinden ayrılmasına imkân tanıyan şey, bu devinim ve sükûnet ilişkisidir. “Bedenler birbirlerinden tözlerine göre değil de hareket ve hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler.”⁵ Demek ki Spinoza için (ve *mutatis mutandis* Deleuze ile Guattari için de), bir bedenın ne olduğunu saptamak, onun tözünü saptama ve daha son-

⁴ A *Thousand Plateaus*, 257.

⁵ II.Lemma i.

ra böylesi bir tözde hangi tür niteliklerin bulunabileceğini sorma meselesi değildir. Spinoza için durum başkadır, zira tüm bedenler sonsuz tözün gerçirdiği değişikliklerden [*modification*] ibarettir. Bir beden, parçalarının birbirleriyle o benzersiz ilişkisi aracılığıyla tanımlanır. Bir beden kimliği, birbirleriyle özgün ve kısıtlanmış bir biçimde bağıntılı olan kiplerinin o benzersiz kesişiminin bir sonucudur. Şayet parçalar arasındaki ilişki değişirse, bedenin özgünlüğü ortadan kalklar. Örneğin, köpeğimle orman yürüyüşünden döndükten sonra, köpeğimin kulağına yapışmış bir kene olduğunu fark etmiş olayım. Şayet bir çakmak alıp o sert dış kabuğunun erimesi ve bacaklarının büzüşüp vücudunun altına kıvrılması için keneyi yakarsam, o kene bundan böyle kendi uzuvları arasındaki devinim ve sukûnet ilişkisini aynı şekilde sürdüremez. Sonuç olarak, kene, yanmadan önce mevzu bahis olduğu gibi, aynı hareketleri yapma hünerine sahip değildir artık. Kenenin çeşitli uzuvları arasındaki bu yeni devinim ve sukûnet ilişkisi, yeni bir beden yaratır. Bu yenilenmiş beden hâlâ o asıl keneye göndermede bulunabilir, ancak bu bariz değişim, yeni bedene ‘yanmış kene’ ve hatta ‘ölü kene’ lakabı takılarak kaydedilecektir. Deleuze ile Guattari, parçaların bu uzamsal bağıntısına, bir beden boy-lamı derler. Uzamsal ilişkilerin mümkün kıldığı hareketlere bir beden boy-lamı denir. Bedenin bireyselliği, boy-lamı ve boy-lamsal koordinatları tarafından belirlenir.

Spinoza’nın açıklamasına göre, bedenler, daha karmaşık bedenler oluşturmak maksadıyla, diğer bedenlerle birleştirilebilir. Birleşik bedenlerin doğaları birbirleriyle çatışma hâlinde olmadığı sürece, karmaşık bir beden hareketleri artış gösterir:

O hâlde, buradan da açıkça görüyoruz ki, birleşik bir birey farklı türde birçok etki almış olsa bile, her zaman kendi doğasını korumakta. Ama biz şimdiye kadar birbirlerinden sadece hareket, hareketsizlik, hızlilik ve yavaşlık açısından

farklı olan, yani en basit cisimlerden meydana gelen bir bireyi ele aldık. Şimdi bakışımızı farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan başka bir birey üzerine çevirirsek, bu tür bir bireyin de çok daha farklı şekillerde etki aldığı hâlde doğasını aynen koruduğunu görürüz. Çünkü bu bireyin her parçası birçok cisimden meydana gelmiş olduğundan, doğası hiç değişmeden kâh daha yavaş kâh daha hızlı hareket ettirebilir ve böylece hareketini daha hızlı ya da daha yavaş şekilde diğerlerine iletebilir. Dahası bakışımızı bu ikinci tür bireyden meydana gelen üçüncü tür bir bireye çevirecek olursak, onun da birçok farklı şekilde etki alsa bile biçiminde hiçbir değişiklik olmadığını görürüz. Bu düşünce akışımızı böyle sonsuza dek sürdürürsek, sonuçta tüm Doğanın bir Birey olduğunu; parçaları, yani bütün cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu Bireyin bütünlüğünün asla değişime uğramayacağını kolayca anlarız.⁶

İnsan bedeni, Spinoza için, üçüncü tür bir bireydir. “İnsan bedeni farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapılardır.”⁷ İnsani bedenler diğer insan bedenlerinden ve genel olarak başka bedenlerinden farklılaşabilir, ancak bu durum, Spinoza’yı insan bedeninin kendi kuralları uyarınca işleme hünerine sahip farklı bir varoluş düzeyini temsil ettiğini varsaymaya götürmez. İnsan bedenleri Tanrı’nın ‘krallığı içinde bir krallık’ oluşturmaz. Ancak sahip oldukları o kendilerine has devinim ve sukûnet ilişkileri uyarınca farklı olabilirler, malik oldukları herhangi bir eşsiz töz uyarınca değil. Demek ki Spinoza için, bir kenenin o basit bedeni yahut daha karmaşık bir insan bedeni olup olmadığına bakılmaksızın, bir beden benzer şekilde idrak edilebilir. Bir bedeni anlamak, neleri yapmaya muktedir olduğunu

⁶ II.Lemma vii.Note.

⁷ II.Postulate i.

kavramaktır. Bir insan bedeni açısından bu kavrayışa ancak deneyim aracılığıyla ulaşılabilir. Bu kavrayış tarzının aynısı, siyaset ya da ekonomi için de geçerlidir. İnsani bedenlerin politik örgütlenişinin neleri yapmaya muktedir olduğu sorusu her zaman sorulabilir. İnsani bedenlerin bahsi geçen ekonomik düzenlenişi, gücünün arttırır mı yoksa azaltır mı? Bahsi geçen ekonomi politik örgütlenme, üyelerinin gerçekleştirmeye muktedir olduğu tavırların sayısını attırır mı yoksa azaltır mı? Bunlar, Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Oedipus*'daki kapitalizm analizini yönlendiren sorulardır.

İster insan bedeni ister başka bir beden olsun, ne Spinoza, ne de Deleuze ile Guattari için, bedenlerden soyut olarak bahsedilemez. Tüm bedenlerin sınırları vardır. Herhangi bir bedenin sınırları, yine o beden tarafından üretilir. Bir başka deyişle, bir beden belirlili etkilere sahip olması için belirlili bir şekilde örgütlenmesi gerekir. Bir kenenin gerçekleştirebileceği etkiler, kenevari bir biçimde örgütlenmesinden kaynaklanır. Bu örgütleniş, kenenin etkileyemeyeceği ve etkilenemeyeceği bir sınır yaratır. Öyleyse, örgütleniş verili kabul edildiğinde, örneğin bu kene artık uçamaz, örümcek ağı öremez yahut zehrini sıvılaştırmak için ev sahipliğini yapan canlıya enjekte edemez. Bir yandan beden in örgütleniş i tarafından üretilen sınır ve diğer taraftan, beden in bu sınırı aşmasını engelleyen şeye, Deleuze ile Guattari 'organsız bedenler' ismini verirler. Yukarıda gördüğümüz üzere, kenenin bedeni asgari ve azami bir sınıra sahiptir. Kimi zaman Deleuze ile Guattari, azami sınıra göndermede bulunmak amacıyla 'organsız tam beden' mefhumunu kullanırlar, fakat hem asgari hem de azami sınıra işaret etmek için daha çok 'organsız beden' mefhumu işe koşulur: "Arzulama makineleri bizleri birer organizma kılar; ama bu üretimin tam kalbinde, bizatihi bu üretimin üretimi bünyesinde, beden bu şekilde örgütlenmekten, bir başka örgütlenmeye sahip olmamaktan ve her türlü örgütlenişten ıstırap duyar."⁸

⁸ *Anti-Oedipus*, 8. Bundan sonra, AO. 'Organsız beden' mefhumu, Fransız

Bir bedeninin organları tam olarak neyden ibarettir? Spinoza'ya kalırsa cevap açıktır: Bir beden sonsuz sayıda kipten ya da o yegâne, her şeyi kapsayan tözün değişimlerinden ibarettir. Deleuze ile Guattari içinse, yanıt, biraz daha karmaşıktır, ancak Spinoza hâlâ kayda değer bir mihenktaş olarak kalır. Spinoza'ya göre, var olan her şey, kendisini koruma arayışındadır veyahut her şey, parçaları arasındaki o kendine özgü devinim ve sukûnet ilişkisini sürdürme arzusunadır. Kendini-muhafaza etme yönündeki bu dürtüye Spinoza 'arzu' adını verir. Deleuze ile Guattari yalnızca Spinoza'ya sadık kalmak adına değil, ama aynı zamanda genel olarak Batı felsefesini ve özel olarak Freud'u eleştirmenin bir aracı olarak bu arzu dilini devralırlar. Deleuze ile Guattari, bir bedeni oluşturan parçalara 'kipler' değil de 'arzu-makineleri' adını verirler.⁹ Bu kabulün bilhassa da Oedipus kompleksiyle bağıntılı olarak Freudcu arzu kuramını nasıl sınırlandırdığını anlamak için, Freud'un bazı temel metinlerine şöyle bir göz atarak başlayalım.

Haz İlkesinin Ötesinde'nin yayımlanmasıyla birlikte, Freud'un psişe topolojisinde esaslı bir dönüşüm meydana gelir. Bu topoloji, libidinal dürtüler ile kendini koruma dürtüleri kuramını Eros ile Thanatos'un yaşam ve ölüm dürtüleri kuramıyla ikame eder.¹⁰ Bu dürtülerin *Haz İlkesinin*

oyun yazarı Antonin Artaud'dan gelir. Artaud şöyle yazar: "Beden bedendir /tümüyle kendisidir/ve organlara ihtiyacı yoktur/beden asla bir organizma değildir/organizmalar bedenin düşmanıdır" (AO, 9). Deleuze, bundan üç sene evvelki *Anlamanın Mantiği*'nde kuramsallaştırmasına bu dizeleri kullanarak başlar. [Türkçesi: Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2017, s. 23 (Çeviri biraz değiştirildi.).]

⁹ *Fark ve Tekrar*'ın dilinde, 'kipler' ve 'arzu makineleri', herhangi bir birliği önceleyen farklılıklar olacaktır. Öyleyse birliğin, bedensel organlar arzu üretiminin bir etkisi olduğundan, farklılığın bir etkisi olduğu ortaya konmuştur. İşte Deleuze'ün radikal Spinoza okuması buradadır. Deleuze'ün yorumuna göre, kipler önceliklidir ve tözü meydana getirirler. Şu durumda töz, kipsel etkileşimin bütünlüklü bir etkisi hâline gelir.

¹⁰ Freud'un ölüm dürtüsü formülasyonu dokuzuncu bölümde teferuatlı bir biçimde tartışılıyor. Ayrıca bkz. Richard Boothby, *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud* (New York: Routledge, 1991).

Ötesinde'deki formülasyonu eğreti ve spekülattır, ancak *Ben ve İd*'de eksiksiz bir anlatıma kavuşurlar. Bu eklemlenme açısından kayda değer olan, Freud'un Ödipus mitini kendine mal etmesidir. Benim burada irdelemek istediğim şey, Freud'un olgun psişe izahı ve bu izahın Ödipus mitiyle bağıntılı olduğu o kendine özgü yordamdır. Nitekim (Deleuze ile Guattari'yi takip ederek) tam tersi bir yoldan, Ödipus'un evrensel bir arzu açıklamasını temsil edemeyeceğine ilişkin olanağı ortaya koymak arzusundayım.

En üstünkörü psikanaliz izahı bile, bilinçdışının taşıdığı ehemmiyeti onaylamalıdır. Tipik bir açıklama, şunun gibi bir şey öne sürer: Bilinçdışının müphem dürtüleri yahut id, gerçekliği sınayan ego tarafından kontrol altında tutulur, ki ego durmaksızın kendi ego-idealine ya da süper-egonun ahlaki kılavuzluğuna atıfta bulunur. Güçlükler, ego idin arzularını makul bir biçimde yüceltemediği zaman ortaya çıkar. Bu durum, nevrozdan psikoza kadar uzanan pek çok hasta-lığa sebebiyet verebilir.

Bu açıklama bütün parçaları yerli yerine oturtsa da, Freud'un kuramının karmaşıklığının hakkını vermekte başarısız olur. Öncelikle, psişenin muhtelif veçheleri arasındaki bağıntı açıklanmadan kalır. Freud şunu belirtir: Bilincin basitçe farkında olduğumuz şeye dönük tanımlayıcı bir mefhum olduğunu varsayarsak, geriye, bilinçdışı olan, yani farkında olmadığımız devasa bir malzeme yığını kalır. Gelgelelim, farkında olmadığımız şey, iki farklı kategoriye ayrılabilir, yani farkında varabileceğimiz şey ile farkına varamayacağımız şey. Freud ilkinde ön-bilinç, ikincisineyse bilinçdışı adını verir.¹¹

Freud bu kavramların açıklayıcı güçten mahrum olsalar da, tanımlayıcı amaçlar açısından yeterli olduğunu kaydederek. Bilinç, önbilinç ve bilinçdışı modeli, algıları ancak bu üç kategoriden birinde konumlandırabilir. Bununla birlikte, bu

¹¹ SE XIX: 14-15. [Türkçesi: Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde/ Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul 2016. Freud'un metninden yapılan alıntıların çevirisi bu metindendir.]

modelin açıklayamayacağı şey, bir algının neden açık, örtük ya da bilinçdışı olduğudur. Bu yüzden Freud, ben ve ide başvurur. “Her bireyde ruhsal olguların birbirine bağlı, anlamlı bir örgütlemesi olduğunu tasavvur ettik ve buna Ben dedik.”¹² Bundan başka bilinç, önbilinç ve bilinçdışı ayrımı, egonun bizatihi direncin mahali hâline geldiği Freud’un klinik deneyimini izah edemez. Yani, egodaki falanca şey öznenin bilincinde olmadığı etkiler üretir. Bu deneyim, Freud’u iki şeyi kabul etmeye zorlar. Bunlardan birincisi, benin kendisi için saydam olmadığıdır, bir başka deyişle, egonun bir kısmı aynı zamanda bilinçdışı kalabilir. İkinci olarak, psikik işlev bozukluğu, basitçe bilinç ile bilinçdışı arasındaki bir karşıtlık olarak dile getirilemez. Bu iki hususun kabulü, Freud’u karşıtlığın ‘bir bütün olarak duran ben ile ondan kopmuş olan bastırılmış ben arasındaki karşıtlık’ta¹³ yattığını ileri sürmeye götürür. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki o keskin ayrımı sürdürmenin yarattığı bu güçlükler, Freud’u yeni bir psişe topolojisi koyutlamaya sevk eder. Freud şöyle düşünür:

Birey ruhsal bir id’den ibarettir; bilinmez ve bilinçsizdir, bunun yüzeyinde de, [Algı] sistemi çekirdeği çevresinde oluşmuş bir ben oturmaktadır. Bunu grafik olarak göstermeye çalışırsak ben, idin tamamını örtmez, yalnızca [Algı] sisteminin [benin] yüzeyini oluşturduğu bölgeyi kapatır. Yani tohum diskinin yumurta üzerinde oturduğu gibidir. Ben idden keskin sınırlarla ayrılmamıştır; alt kısmı onunla kaynaşır.¹⁴

Ben ve id, Freud’un modeline göre, birbirinden kesin bir biçimde ayrı değildir. “Benin, idin Algı-Bilinç aracılığıyla dış dünyadan gelen etkilerle değişmiş olan bir bölümü olduğunu, bir bakıma yüzey farklılaşmasının uzantısı sayılabile-

¹² SE XIX: 17.

¹³ SE XIX: 17.

¹⁴ SE XIX: 24.

ceğini kolaylıkla görebiliriz.”¹⁵ Freud için ben, id’in dışsal dünyayla etkileşiminin bir sonucudur.

Freud, “Ben ve İd”den sonra yazdığı “A Note upon the Mystic Writing-Pad” [Mistik Bir Not Defteri Üstüne Not] başlıklı kısa bir denemede, benin yüzeyselliğini daha bir dramatik şekilde resmeder.¹⁶ Freud, algı aygıtının, ince bir yağlı kâğıt tabakası ile kaplı bir balmumu levhasından, ki bu levha da bir selüloit tabakasıyla kaplanmış, yapılmış çocuk oyuncağına fazlasıyla benzediğini tasavvur eder. Selüloit tabasının üstüne bir iğneyle baskı yapılır ve bu baskı kâh alt kısımda bulunan balmumuna bir çentik atar, kâh balmumu levhası üzerinde bir izle sonuçlanır. Her iki levha birden kaldırdığında izler kaybolur ve defter yeniden yazılabilecek şekilde temizlenir. Gelgelelim, balmumuna atılan çentikler aynı anda varlığını sürdürür. Freud için, bu süreç, geçmiş deneyimlerin ve bilincin izlerini muhafaza eden bilinçdışı ile algı sistemi ile bilinçdışının o koruyucu dışsal tabakası arasındaki yüzey olan bilinç arasındaki ilişkinin bir benzeridir.

Deleuze ile Guattari için, bu açıklamaların her ikisi özeline de kayda değer olan şey, egonun id ile algı arasındaki karşılıklı ilişkinin etkisinden ibaret olmasıdır. Bu izah, Deleuze ile Guattari’nin arzu ile organsız beden arasındaki etikeleşimin bir tortusu olarak özne kavrayışı ile büyük oranda tutarlıdır. Freud, şunları dile getirdiğinde, bu meseleyi aşikâr kılar:

Ben, her şeyden önce bedenseldir; yalnızca bir yüzey varlığı değil, bir yüzeyin yansıtılmasıdır da. [Yani ben, nihayetinde bedensel duyumlardan, en başta da bedenin yüzeyinden kaynaklanan duyumlardan türer. Bu nedenle, yukarıda gördüğümüz gibi, zihinsel aygıtın yüzeysel niteliklerini temsil etmesinin yanı sıra, beden yüzeyinin zihinsel bir yansıması olarak görülebilir.]¹⁷

¹⁵ SE XIX: 25.

¹⁶ SE XIX: 227-32.

¹⁷ SE XIX: 26, dipnot 1.

Georg Groddeck'e atıfta bulunan Freud, kesişen güçlerin bir sonucu olan bu ben tasarımını pekiştirir:

Sanırım bu noktada, kişisel nedenler yüzünden saf bilimle hiç ilgilenmediğini iddia eden bir yazarın önermesini izleyecek olursak çok şey kazanabiliriz. Sözüünü ettiğim yazar Georg Groddeck. Groddeck ısrarla ben dediğimiz şeyin hayatta esas olarak edilgen davrandığını ve bizim, onun tabiriyle bilinmeyen ve kontrol edilemeyen güçler tarafından 'yaşandığımızı' öne sürer.¹⁸

Strachey, bu bağlamda Groddeck ile Nietzsche arasındaki yakın ilişkiyi kaydeder. Nietzsche ile kurulan bu bağlantı, Freud ve Deleuze ile Guattari arasındaki ilişkiyi güçlendirir.

Şayet Freud egonun üretimi açısından Deleuze ile Guattari'ye çok yakınsa, o hâlde Freud'un kuramında itiraz ettikleri şey tam olarak nedir? İtiraz, Freud'un benin id'i kontrol etme biçimiyle meşgul olduğu noktada gündeme gelir. Freud şöyle yazar:

Benin işlevsel önemi, devingenlik üzerinde kontrolün normal olarak ona düşmesinde ifade bulur. Onun idle ilişkisi, atın üstün gücünü dizginleyecek olan binici gibidir, ama bir farkla; binici bunu kendi gücüyle yapmaya çalışırken, ben ödünç alınmış güçlerle çalışır. Bu benzetme bizi biraz daha ileri götürüyor. Tıpkı attan düşmek istemediği için başka çare kalmadığında, atın onu kendi istediği yere götürmesine razı olan binici gibi, ben de idin isteklerini, kendi istekleriyleymişçesine eyleme geçirmeye gayret eder.¹⁹

Demek ki ben, at sırtındaki bir binici gibi, idin tepesine biner. Bununla birlikte, Deleuze ile Guattari'yi ilgilendiren şey, benin idi yönlendirmek için kullandığı 'ödünç alınmış

¹⁸ SE XIX: 23.

¹⁹ SE XIX: 25.

güçler'dir. İşte Freud, Ödipus kompleksini tam da bu kayda değer noktada takdim eder. Benin aldığı biçim ya da yüzey konturları, Freud'a göre, benin ya Ödipus kompleksini çözüme bağladığı ya da bağlayamadığı yoldan şekillendirilir. Ödipus kompleksinin çözülmesi, belirli nesne yatırımlarının geri çekilmesi ve diğerlerinin geliştirilmesini şart koşar. Bu kabul edilebilir nesne yatırımlarının geliştirilmesi süreci, çoğu durumda kendini ide uydurma hünerine sahip bir benle değil, aynı zamanda bene takip etmesi için bir model sunarak durmaksızın teşvik eden süperegonun inşasıyla sonuçlanır.

Deleuze ile Guattari, gerçekte ödipal sürecin modern toplumda arzuyu normalleştirmenin hâkim biçimi olduğu konusunda Freud ile hemfikir değildir. Yazarlarımızın itiraz ettiği şey, Ödipus'un aşkınsal ve evrensel olarak sunulduğu yordamdır. *Anti-Oedipus*'un pek çok görevinden biri, ödipal sürecin neden hâkim normalleşme formu olduğuna ve bu normalleştirme formunun sınırlarına ilişkin bir izah sunmaktır. Bu görevi yerine getirmek için, Deleuze ile Guattari, ilk olarak, arzuyu yalnızca Ödipal bir çerçeve içerisinde kısıtlama imkânı açısından değil, aynı zaman arzusunun Ödipal çerçeveyi aştığı yordamların doğru dürüst tefekkür edildiği alternatif bir arzu açıklaması sunmalıdır.

Deleuze ile Guattari, Freud eleştirilerine, onun ben ile id arasındaki ilişkiye dair izahının radikal içerimlerini idrak edemediğini kaydederek başlarlar. Her şeyden önce, Freud'un izahı, idin bütünselliği varsayar. Gelgelelim, bu açıklamaya göre, bütünsellik ancak ben tarafından, 'zihinsel süreçlerin tutarlı örgütlenişi' tarafından geriye dönük olarak kurulur. Doğrusu istenirse, *belirli* bir id söz konusu olamaz –“İd denmiş olması ne büyük bir hata.”²⁰ ‘Belirli’ bir id, ancak benin varsayılan bütünselliği temelinde geriye dönük olarak kurulur.

Bu güçlükten sakınmak için, Deleuze ile Guattari, ‘arzu sentezleri’ ya da Freud’un ‘duygu-yatırımı’ diyeceği şeyle işe

²⁰ AO, 1.

başlar. Ne var ki, Freud'un duygu-yatırımının tam tersine, arzu nesneleri ne tasarlar ne de kendini onlara bağlar. Aksine, Melanie Klein'i takip eden Deleuze ile Guattari, arzunun kendini kısmi nesnelere bağladığını öne sürerler. Deleuze ile Guattari'nin bu ilişki açıklarken kullandığı klasik örnek, annesinin memesini emen bir bebektir. Yazarlarımız için, burada kurulan ilişki, anne ile bebeği arasında kurulan bir ilişki değildir. Bilakis ağız ile meme arasında kurulan bir ilişkidir. Üstelik bu ilişki hem annede hem de bebekte var olan eksiklikten türeyen bir ilişki falan da değildir. Görünüşe bakılırsa, bu iddia saçma görünüyor. Bebeğin aç olduğundan annesinin memesini emmesinden daha açık ne olabilir ki? Veyahut ağız-meme ilişkisinin ötesine geçen bu arzunun çocuktaki bir eksiklikte temellendiğinden? Tabii ki bu bağlamda işlevsel olan açıklama, Platon'dan Freud'a kadar uzanan geleneksel arzu izahıdır. Deleuze ile Guattari'nin buradaki iddiası, arzunun eksiklikten türemediği değildir, daha çok arzu ile eksik arasındaki ilişkinin ikincil olduğu ve bu üretken arzu izahını varsayıdığıdır. O hâlde, eksikliğe dayanan bir arzu izahı, üretken bir arzu izahını nasıl önceden varsayar?

Bu soruya yanıt vermek için, organsız bir bedendeki arzu ile o arzunun sınırı arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekiyor. Organsız beden, her türden beden için olası olan ilişkisel sentezlerin sınırı olduğu ölçüde, bu sentezi koparıp atan da odur. Annesinin memesini emen bebek örneğinde, sütün memeden ağza akmasını olanaklı kılan bir ilişki kurulmaz yalnızca; bu akış, çocuk meme emmeyi bırakıp sütü yutar-ken periyodik olarak kesintiye de uğrar aynı zamanda. Bu kesinti, çocuğun bedensel uzuvları arasındaki devinim ve sukunet ilişkisinin bir sonucudur. Bebeğin bedeni durmaksızın ememeyeceği bir biçime sahiptir. Sütü yutabilmesi için ilişkiyi kensitiye uğratması gerekir. Yutma, şüphesiz, bebeğin bedebel sınırlarının bir sonucu olarak kesintiye uğratılması gereken bir diğer bağıntıdır. Bu kurulan ve kesintiye uğratılan ilişkilerin salınıp duran döngüsüne, Deleuze ile Guattari

‘arzu-makinesi’ adını verir. İlişkilerin kesintiye uğraması, arzunun bir diğer sentezidir, ayrıştırıcı bir sentezdir. Deleuze ile Guattari, arzu ile organsız bedendeki sınırı arasındaki o özgül ilişkiye ‘paranoyak makine’ adını verirler.

Gelgelelim, arzu ile sınırı arasındaki ilişki, bir geri-tepme ilişkisi olarak sürüp gitmez. Arzu kendi sınırını kolonize etmeye başlar ve organsız beden yüzeyinin bir ucundan öbürüne yayılır. Geline nokta, sanki organsız beden yüzeyi boyunca kurulan bağıntıları sihirli biçimde ürettiyormuş gibi görünür. Nitekim Deleuze ile Guattari, arzu ile sınırı arasındaki bu ilişkiye ‘mucizevi makine’ ismini verirler. Bu süreci örneklendirmek için akıllarında var olan örnek, kapitalizmdir. Adam Smith’den Milton Friedman’a kadar, piyasanın yarattığı mucizelerden bashsetmek olağan bir iş olmuştur. Her birey, yalnızca kendi ihtiyaçlarının peşine düşer ve bu ihtiyaçların tamamı sihirli bir şekilde karşılanır. Sears Tower gibi bir binaya işaret edip bunun kapitalizmin bir mucizesi olduğu söylenebilir. Böylesi bir taşkınlığın gizlediği şey şudur: kapitalizmin mucizeleri, belirli bir parasal sistem tarafından meta mübadelesine konulan sınırların ve buna eşlik eden özel mülkiyetin taleplerinin bir sonucudur.

Arzunun üçüncü sentezine, ‘birleştirici arzu sentezi’ denir. İşte arzu ile sınırları arasındaki ilişkinin yansımalı bir ilişki hâline geldiği nokta burasıdır. Arzu üretimi, birleşme ve ayrışma arasındaki bu gerilim sayesinde, kendini organsız beden bir ucundan diğerine kadar örgütler. Bu gerilimin ürettiği enerjinin geri kalanı, Deleuze ile Guattari’nin özne adını verdikleri bir uzlaşma noktası yaratır. Demek ki özne, arzu üreten bir failden ziyade, arzu üretiminden geri kalan şeydir. Özne, geriye dönük bakıldığında ‘İşte o benim’ diyebileceğimiz noktada durur. Kant’ın algının aşkınsal birliği dediği şeye bariz benzerliği içinde, Deleuze ile Guattari, arzunun birleştirici sentezini tüm duygulanımlarımıza eşlik eden bir “Ben duyumsuyorum” olarak görürler. Arzu ile sınırı arasındaki, bu bağıntıya ‘bakir makine’ adını verirler.

Arzu üretiminin ürünü ürettiği şey yahut üretimi aynı zamanda tüketim olduğu için bakirdir.

Arzu ile sınırları arasındaki o soyut ilişkileri daha bir belirgin kılmak amacıyla, suyun ısınması sürecine bir bakalım.²¹ Ocağa konmuş bir tencereyi düşünelim. Bu noktada su akışkan, sürekli bir ortamdır. Yoğunluk derecesi sıfırdır. Bedensiz bir organdır. Isıtılmaya başlandığında, suyun atomları arasındaki devinim ve sukûnet ilişkileri değişmeye ve su sahip olduğu etkiler, yani yaklaşılabileceği en üst sınır uyararınca hareket etmeye başlar. Isıtılmış su örneğinde, bu üst sınırdaki buharlaşma ortaya çıkar. Gelgelelim su, bu üst sınıra doğrusal bir biçimde yaklaşmaz. Suyun ısısı ile ısıtılmadan önceki durumunda oluşan eylemsizlik direnci arasındaki etkileşim, yepyeni bir şey üretir. Isı iletimi, suyun yükselmesini sağlar. Paranoyak makine ile mucizevi makine arasındaki ilişkiyi, ısı iletiminden suyun yükselmesine geçiş bünyesinde anlarız. Paranoyak makine, organsız beden birleşik arzu sentezine karşı gösterdiği dirençtir. Bu ilişki, benzer güçler, hâlihazırda sıcaklık ve yerçekimi, kendilerini suyun yüzeyinde örgütlemeye başladıkça, yeni bir biçim alır. Sıcaklık suyun yükselmesine neden olur ve soğuduğu zaman, yer çekimi suyu yeniden ısıtsın diye kabın içine geri gönderir. Bu etkileşim suyu dolaşıma sokar; doğrusal ortam, döngüsel bir ortam hâle gelir.

Ilya Prigogine'nin dağıtıcı yapılara ilişkin o çığır açıcı yapıtıdan önce, suyun başına, geline nokta, iki şeyden birinin geleceği düşünülüyordu. Yerçekimi ve ısı kuvvetlerinin dengede olduğu ısı yayım sürecinde kararlı bir denge durumuna ulaşmış bulunan su, bu durumu, uygulanan ısı miktarının sabit kaldığı varsayılarak muhafaza edebilir ya da ısı dengesinin artması yahut azalması üzerine kaybolur; termodinamiğin ikinci yasasına göre su, yeni, daha az örgütlenmiş bir denge durumuna ulaşmayı dener. Gelgelelim,

²¹ Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

Prigogine şunu keşfetmişti: Bir sistem denge noktasının ötesine itildiği zaman, daha yüksek karmaşıklıklara sahip yeni durumlara ulaşmak mümkündür. Suyun ısısının kademeli olarak arttığını düşünürsek, ısı iletim oranı ısı yayılım oranından üstün olduğu için, sonuç düzensizlikten çok, yeni bir denge düzeyidir. Isı arttıkça, tencerenin tamamında deveren tekil ısı yayılım akımı, bir dizi girdaba bölünür. Bu girdaplar, sistemdeki aşırı enerjinin sonucudur. Tencerenin bütünündeki aşırı ısı, bir dizi çoklu girdap formunda tüketilir. Deleuze ile Guattari'nin dilinde, bu durum bakir makine olarak adlandırılır: diğer arzu makinelerinin etkileşimi aracılığıyla üretilen artık makine.

Esas itibarıyla suyun üretici doğasını açıklayan bu arzu izahını verili olarak kabul eden Deleuze ile Guattari, psikanaliz eleştirisine bu noktadan başlarlar. Bu eleştiri, psikanalizin arzuyu yanlış anlamasından kaynaklı sorunlara odaklanır. Kant'ı izleyen Deleuze ile Guattari, bu problemlere 'paralojizmler' olarak gönderme yaparlar. Bir paralojizm, Kant'a göre, 'bizatihi öznenin mutlak birliği' varsayıldığında ortaya çıkan aşkınsal bir yanılsamadır. Burada Kant ile bağıntılı iki mesele söz konusu. İlk mesele, paralojizmlerin sistematik olmasıdır. Yani paralojizmler, öznenin, yani birleşik, tözsel bir deneyim nesnesiyle ilişkili belirli bir metafizik konum alışı zorunlu sonucudur. Bu durum, birbiriyle bağıntılı yanılsamaların birbirine bağlanmasıyla nihayete eder. İkinci mesele ise, tam da öznenin birliğini varsayan paralojizmin yapısından kaynaklanır. Deleuze ile Guattari şunu öne sürer: Özne, eksikliğe dayalı bir arzu tarafından kurulmadığı ölçüde, birleşik bir özne olamaz. Özne, bütünlük bir özne imkânının önünü alan bir arzu çokluğunun geriye dönük olarak açıklanmasıdır. Deleuze ile Guattari, psikanalizin arzu sentezlerini sistematik biçimde kötüye kullanımını ortaya koymak amacıyla, Kantçı 'paralojizm'in dilini besimlerler. Şöyle yazarlar:

Kant, eleştirel devrim olarak adlandırdığı şeyde, aklın sentezlerinin meşru ve gayrimeşru kullanımlarını birbirlerinden ayırabilmek için, anlayışa içkin ölçütleri keşfetmeye niyet etmiştir. Bu nedenle aşkınsal felsefe adına (ölçütlerin içkinliği), sentezlerin metafizikte bulunduğu türden aşkın kullanımlarının geçersizliğini ilan etmiştir. Aynı şekilde, psikanalizin kendi metafiziğine sahip olduğunu söylememiz gerekir, yani Ödipus. Ve bu sefer materyalist bir devrim, ölçütlerinin içkinliğiyle tanımlanan aşkınsal bir bilinçdışını ve buna mutabık şizoanaliz gibi bir pratiği yeniden bulmak amacıyla, ancak Ödipus'un eleştirilmesi yoluyla, bilinçdışı sentezlerin ödipal psikanalizde bulunduğu türden gayrimeşru kullanımının geçersizliğinin ilan edilmesine ilerler.²²

Deleuze ile Guattari'ye göre, psikanalize dair beş adet paralojizm vardır. İçkin ölçüt kullanımından aşkınsal ölçüt kullanımına geçiş, ilk paralojizm bünyesinde ayan beyan ortadadır. Ödipus'un formülü 3+1'dir ki 3 'anne-baba-ben'in üçlü ilişkisinden ibarettir ve 1, bu üç terim arasındaki ilişkileri ve bunların oluşumunu yöneten aşkınsal fallustur. Sonuç olarak, birleşik arzu sentezleri tarafından üretilen kısmi-nesneler arasındaki gelişigüzel bağıntılar, 'bütünlüklü nesneler, global imgeler ve belirli benler' etrafında örgütlenir.²³ Benin özgüllüğü, Ödipal cinselliği şart koştuğu arzu üretiminin o devasa baskısı tarafından üretilir. Ödipal anlatı imgeleri, tüm nesneleri ve eylemleri kendi parametreleri içerisinde anlamlandırmaya mecbur bırakır ve anlamlandırma ancak bütünlüklü nesneler arasında vuku bulur. Özetle, psikanalizin ilk paralojizmi, her daim bilinçdışını Ödipus'a tercüme etmesidir.

Bu paralojizmi daha bir belirgin kılmak amacıyla, popüler televizyon dizisi *Law & Order*'a kısaca göz atmak istiyorum. *Law & Order*'in üç programdan oluşan bir imtiyaz

²² AO, 75.

²³ AO, 74.

hakkı var: *Law & Order, Law & Order: Özel Mağdurlar Birimi* ve *Law & Order: Cürüm Kastı*. Orijinal *Law & Order* dizisiyle iki yan ürünü arasındaki fark dikkat çekicidir. Orijinal dizi neredeyse yalnızca prosedürlerle ilgilidir; polis prosedürleri ve yasal prosedürler. Araştırmanın önemsiz detayları açısından uzun, açıklamalar açısından kısa süreli bir dizidir. İşlenen bir cürmün olası bir açıklaması, jüriyi ikna etmek amacıyla, her daim yasal bir argüman dâhilinde ifade edilir. Özel Mağdurlar Birimi ‘cinsel temelli suçlar’ ile ilgilenir, ki sonuç olarak bu suçlar, anlatıcı abartılı bir biçimde imalarda bulunduğu için, ‘bilhassa iğrenç’tir. İçerikteki bu kaymanın sonucunda iki farklı şey meydana gelir. İlk olarak, cürmün iğrençliği, yalnızca makul, yasal bir açıklamayı değil, ‘gerçekçi’ bir açıklama gereksinimini arttırır. İkinci olarak, bu açıklama neredeyse kaçınılmaz bir şekilde ödipal bir biçim alır. Orijinal dizinin aksine, ÖMB’de, nükseden bir karakter olarak bir psikiyatr vardır. Kısacası, iğrenç bir suçun açıklığa kavuşturulabilmesinin tek yolu, Ödipus’a başvurmaktır.

Law & Order dizisinin en son benzer sürümü, *Criminal Intent*’tir [*Cürüm Kastı*]. CK, isminden de açıktır ki suçlu davranışını açıklanmasıyla meşgul olacaktır. Program, ‘büyük dava ekibi’nden iki dedektifin takipçisi olma iddiasındadır. O hâlde, herhangi bir suç, ancak ‘büyük’ bir suç olduğu sürece soruşturulabilir. CK’nın bir psikiyatriste yer vermesi gerekmez, zira önde gelen dedektif, ileri düzeyli bir psikolojik eğitimden geçmiştir. Diğer iki programın aksine, CK’nın bölümleri nadiren mahkemede biter. Bilakis, her bir suçlu, işlediği cürmün Ödipal dayanakları ortaya çıksın diye, itirafta bulunmaya mecbur bırakılır: “Annen seni terk etmişti”; “Baban çocukluğunda sana yeterince özen göstermedi.” Böylesine büyük bir suçun başka bir açıklaması yapılabilir mi? Ödipal süreç boyunca, bir şeylerin ters gitmiş olması gerekir. Doğru düzgün normalleşmiş biri için, suçlu hâline gelmek imkânsızdır. Bir TV programının en alelade düzeyinde bile, davranışın izah edilmesiyle ilgilenildiğinde,

Ödipus'a başvurmak neredeyse kaçınılmazdır. Suçlunun davranışı doğru düzgün tamamlanmayan ödipal süreç tarafından teşvik edilmiştir. Her şey Ödipus açısından izah edilmelidir. İşte psikanalizin ilk paralojizmi budur.

Psikanalizin ilk paralojizmi birleştirici arzu sentezinin bu aşkınsal kullanımıyla ilişkiliyken, ikinci paralojizmi ise, arzunun ayrıştırıcı senteziyle ilişkilidir. Arzunun ayrıştırıcı sentezi, sırasıyla kapsayıcı ve dışlayıcı bir ayrışmaya teka-bül eden, içkin ya da aşkın bir yoldan harekete geçirilebilir. Ödipus, beni 'kuşak, cinsiyet ve yaşamsal durum'²⁴ uyarınca farklılaştıran ayrıcalıklı üç dizi etrafında döner. Ödipus kompleksine göre, bir ebeveyn ya da çocuk olmalı ve biri diğerini dışlamalıdır. Bir erkek ya da kadın var olmalı ve biri diğerini dışlamalıdır. Ve insan yalnızca ölü ya da diri olmalıdır. Bu ayrışmaların üstesinden gelinememesi, münhasıran ailevi nevrozlardan biri ile sonuçlanır. Nitekim 'fobik kişi ebeveyn ya da çocuk; obsesif kişi ölü veya diri; histerik kişi erkek veya kadın olduğundan artık emin değildir.'²⁵

Psikanaliz 'ayırıcı sentezin o dışlayıcı, kısıtlayıcı ve olumsuz kullanımı' tarafından karakterize edilirken, kapsayıcı ve olumlayıcı bir başka kullanım olanaklıdır.²⁶ İlk bakışta, Deleuze ile Guattari, Hegelci diyalektiği yeniden kuruyormuş gibi görünebilir. Eş-zamanlı olarak karşıt iki kutbu olumlama imkânının ileri sürülmesinin dışında, kapsayıcı bir ayrıştırma ne anlama gelir? Özdeşlik ile farkın özdeşliği değil midir bu? Deleuze ile Guattari, işin aslının böyle olmadığını ileri sürerler:

Hegelci filozofların sonuncusu gibi, şizofreninin de ayrımların yerine çelişik olanların özdeşliğinin belirsiz sentezlerini koyduğu sonucuna varırsak, bu düşünce yöntemini bütünüyle yanlış anlamış oluruz. Şizofren ayırıcı sentezlerin yerine çelişik olanların sentezini koymaz, ama ayırıcı sentezin

²⁴ AO, 75.

²⁵ AO, 75.

²⁶ AO, 76.

dışlayıcı ve kısıtlayıcı kullanımının yerine olumlayıcı bir kullanım koyar. Ayrımın kendisidir ve orada kalmaktadır: derinlikli bir çalışma vasıtasıyla çelişik olanları bir tutarak ayrımı yürürlükten kaldırmaz; aksine bölünemez bir mesafeyi kateden bir uçuş ile onu olumlar. Basitçe bir biseksüel, ikisinin arası veya cinsiyetler-arası değildir, ama transseksüeldir. Transdiriöölü, transebeveynçocuktur. İki kaşığı aynı anda özdeşleştirmez. Ama birinin diğerinden farklı olduğunu belirten mesafeleri olumlar.²⁷

Hegel ile iki noktada kayda değer kopuş söz konusudur. İlk olarak, Hegel'in yöntemi, çelişki aracılığıyla işler. İkinci olarak, bu çelişkiler bir özdeşlikte uzlaştırılır. Gelgelelim, bu özdeşliğin karmaşık ve dolayimli olduğu varsaysak da, yine de bir özdeşliktir o. Kapsayıcı ayrımlarsa, çelişkili değildir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Deleuze ile Guattari'nin kapsayıcı bir ayrım derken akıllarında olan şu gerçektir: telefona yanıt verebilmem için elimi klavyeden çekmem gerekir. Telefon ile klavye arasında hiçbir çelişki yoktur, sadece yeni bir telefon-el bağlantısının kurulabilmesi için klavye-el bağlantısının kesilmesi lazımdır. Ayrıca telefon ile klavyenin uzlaştırılabileceği hiçbir devasa bütünsellik mevzu bahis değildir. Yalnızca bağlantı ve ayrım serileri vardır. Öyleyse, bunun kayda değer örneğini sunan Hegel değil, daha çok Schreber'dir:

Schreber erkek ve kadın, ebeveyn ve çocuk, ölü ve diridir: bu demek olur ki nerede tekillik varsa orada tekil bir nokta tarafından imlenen tüm dizilerde ve tüm dallanmalardadır, çünkü onu bir kadına dönüştüren mesafenin kendisidir, uç noktasında zaten yeni bir insanlığın annesidir ve nihayet artık ölebilecektir.²⁸

²⁷ AO, 76-7.

²⁸ AO, 77.

Ödipus öznelarini, hâlihazırda bu dışlayıcı ayrımlar temelinde düzenlenmiş belirli bir role ya da belirli bir yazgiya sahip oldukları evrensel öznelere indirger. Bir kimse, normalize edilmiş özneler babında, kendi rolünü makul biçimde ya da nevrotiğin durumdan olduğu gibi, başarısız bir biçimde oynayabilir. Şizoid, arzunun bu kapsayıcı ayrıştırıcı sentezinin aşkınsal bastırılmasının reddedilmesidir. Kapsayıcı ayrıştırıcı sentez evrensel değil, tikel özneler yahut daha iyi tikeller üretir ki bunlar ayrımın olumlanmış kutupları arasındaki boşluklardır.

Psikanalizin üçüncü paralojizmi, arzunun birleştirici sentezinin kötüye kullanımına yol açar. Yukarıda gördüğümüz üzere, Deleuze ile Guattari'nin öznenin üretimini konumlandığı yer, birleştirici sentezdir. Özne, diğer sentezler arasındaki etkileşim ile sıcaklık yavaş yavaş arttırıldığında sıcak suda oluşan girdaplar gibi organsız bir bedenın kalıntısı olarak üretilir. Deleuze ile Guattari, bu etkileşim bünyesinde üretilen özneların 'göçebe ve çok-sesli' olduğunu düşünür. Bir özne, özneliğinin kurulduğu girdapta hep farklı bir noktayı işgal ettiği için, her bir noktada farklı bir özne hâline gelir. Bu noktayı, Nietzsche ve Bengi Dönüş yorumunda Deleuze ile Guattari için kesin surette kanıtlayan kişi Klossowski'dir:

Özne, merkezi ego tarafından terk edilmiş çemberin çevresi boyunca kendini dağıtır. Merkezde ise arzulama-makinesi, bengi dönüşün bakir makinesi bulunur. Makinenin artakalan öznesi, Nietzscheci-özne, bu makinenin çevirdiği her şeyden, okuyucunun sadece Nietzsche'ye ait parçalı bir eser olabileceğini düşündüğü öforik bir ödöl kazanır (Voluptas) ... Bu çeşitli şahsiyetlerle özdeşleşme meselesi değildir, ama tarihteki isimleri organsız beden üzerindeki yoğunluk bölgeleriyle özdeşleştirmektir; ve özne her seferinde şöyle haykırır: "Bu benim, öyleyse bu benim!"²⁹

²⁹ AO, 21.

Arzu ile sınırları arasındaki etkileşimler istikrarlı ya da birleşik bir özne üretmez. Bilakis, bu etkileşim göçebe ve çok-sesli özneler üretir.

Psikanaliz, bu etkileşimi iki şekilde kesintiye uğratar. İlk olarak, psikanaliz, arzunun temelde Ödipal olduğunu ve toplumsal yapıların Ödipal bilinçdışını yeniden ürettiğini varsayar. Şu durumda, tüm otorite figürleri –patronlar, polis memurları, yargıçlar– babaya ve arzu nesneleri ise fiilen anneye dönüşür. Ödipus yalnızca bilinçdışını kolonize etmekle kalmaz, aynı zamanda bir bütün olarak toplumu kolonize eder. Toplum ile bilinçdışının birbirine bu kadar keskin biçimde tekabül etmesine, Deleuze ile Guattari, arzunun birleştirici sentezinin çift-anlamlı kullanımı adını verirler. Toplulum Ödipus açısından izah edilmesi ise, ‘uygulama’ olarak isimlendirilir.

Psikanalizin arzunun devrimci potansiyelini yolundan ettiği bir diğer yordam, arzunun birleştirici sentezinin ayrımcı biçimde kullanımına olan bağlılığından geçer. Bir toplumsal alan kendini ayrımlar uyarınca örgütler ya da bölgelelere ayırır. Bir toplum, en temel düzeyde, ‘bizden’ ve ‘bizden olmayan’ arasındaki ayrımla tanımlanır. Tarihsel süreç boyunca, bu ayrımlar, sayısız biçimlere bürünmüştür ve yoğun bir biçimde üst üste konulabilirler. Bahsi geçen ayrımlar ırk, milliyet, etnisite, cinsiyet, cinsel yönelim, sınıf ve dine dayanabilir. Bu ayrımlar, belirli bir toplumsal düzenin kendisini yeniden üretmesini mümkün kılan istikrarlı kimlik formları üretir. Ödipus, bu türden bir baskıya ikna edilebilir özneler üreterek toplumsal yeniden üretimi kolaylaştırır.

Eğer Ödipus’un indirgeme ve tatbir etme ile elde edildiği doğruysa, toplumsal sahaya yapılan belirli bir türden libidinal yatırımı, bu sahanın üretimini ve oluşumunu kendinde varsaydığı içindir bu. Bireysel bir fantezi olmadığı gibi, bireysel bir Ödipus da yoktur. Ödipus, kendisinin hem bir nesilden diğerine geçmesini sağlayan kendi yeniden-üretimi-

nin uyarlanmış biçimiyle, hem de tanzim edilmiş çıkmazlarda arzunun önünü kesen uyarlanmamış kendi nevroitik durumlarıyla, gruba dâhil olmasının bir vasıtasıdır. Ödipus diğer yandan, yerleşik düzene grubun kendi bastırıcı biçimleriyle yatırım yapıldığı tabi-gruplarda çiçek açar. Ve ödipal yansımalarla ve özdeşleşmelere bağlı olan şey, tabi-grup biçimleri değildir, ama tersidir: çıkış toplanişı olarak tabi-grupların belirlenimlerine ve onların libidinal yatırımlarına bağlı olan, ödipal tatbik edişlerdir (toplumsal basamakları tırmanarak, terfiler kazanarak, sömügcilerin bir parçası olarak, on üç yaşından beri sıkı çalıştım...). O hâlde burada bilinçdışının birleştirici sentezinin ayırıcı bir kullanımı, sınıflar arasındaki bölünmelerle çakışmayan bir kullanım mevcuttur, yine de hakim sınıfın hizmetindeki eşsiz bir silahtır: ‘layıkıyla bizden biri olma’, dışarıdaki düşmanlar tarafından tehdit edilen üstün bir ırkın parçası olma hissini ortaya çıkaran şey işte bu kullanımdır.³⁰

Deleuze ile Guattari için, toplumsal alanın örgütlenişinin Ödipus’tan önce geldiğini belirtelim. Toplumsal alanı örgütleyense, ayırmadır ve şu durumda, Ödipus, toplumsal alanları yeniden üretmek amacıyla, bu ayırmalardan istifade eder. Toplumsal üretimin önceliği, takip eden bölümlerde kayda değer bir hâl alacaktır. Aynı zamanda şunu da kaydedelim: birleştirici sentezin ayırıcı kullanımı, egemen ve tahakküm altına alınmış iki ayrı grup üretse de, bu grupların her ikisi de aynı bilinçdışı libidinal yatırımları paylaşabilir. Demek ki bir kadın, iş yerinde, bilinçli bir şekilde, kadın erkek eşitliği talep edebilir; keza bu talepte bulunmanın tek yolunun birtakım çağdaş erkeksi davranışların ayırt edici niteliklerini sahiplenerek gerçekleştirilebileceğine inanabilir. Şu durumda, kadın-erkek ayrımı ortadan kalkmamış ve kadın kendi çıkarlarına karşı iş görmüştür. İşte, Deleuze ile Guattari’nin

³⁰ AO, 103.

Wilhelm Reich'in sorusuna yanıt aramaya başladıkları yer tam da burasıdır: Neden kendi tabiyetimizi arzularız?

Psikanalizin dördüncü paralojizmi, yerinden etmedir [*displacement*]. Arzu, daha iyi kontrol edilebilsin diye, Ödipus tarafından yerinden edilir. Ensest tabusu bu yerinden edişi kusursuz bir biçimde örneklendirir. Psikanalize göre aile, ebeveynler ile çocuklar arasındaki ensest ilişkileri engelleyen bir yasak etrafında örgütlenir ve çocukları ebeveynleri öldürmekten men eder. Psikanaliz, yasaklanan şeyin, arzulandığı için yasaklandığını ileri sürer. Ensest arzulanmasaydı, yasaklanması da gerekmezdi. Ödipus, bu arzuları bize ifşa ettiği için, pek bir içgörülü ve pek bir katartik olduğunu ispat etmiştir. Öyle de olsa, bu kabul, esas meseleyi iki düzeyde ıskalar. İlk olarak, arzu yasaklanan şeyden türetilbilir değildir. Bu kabul, denklemde bütün imkânları eksiksiz biçimde tüketen yalnızca iki bilinmeyenin var olduğunu varsayar. Nitekim şayet annemle evlenmem yasaklanmışsa, aslında evlenmeyi gizliden gizliye arzu ediyor olmalıyım. Gerçi, gördüğümüz gibi, arzu çok yönlü ve olumlayıcıdır. Kısmi-nesnelerle bağıntılar kurar ve onu (anneler gibi) salt bütüncül nesnelerle bağlantılı olarak analiz etmek, arzuyu haksız yere sınırlandırmaktır. Bu şu anlama gelir: Ensest tabusunun Ödipal yorumu, basitçe üyelerinin gizli arzularını açığa çıkarmaktan ziyade, ailenin örgütlenmesinde bir başka işlevi yerine getirir. Ödipus, arzuyu hakiki maksadından saptıran bir tuzaktır.

Ödipal ensest yorumunun kaçırdığı esas meselenin ikinci düzeyi, öznelere ilişkilidir. Yukarıda öznenin geriye dönük özdeşleşme edimindeki bir kalıntı olarak kurulduğunu görmüştük. Psikanaliz, bu özdeşleşimlerin Ödipal modele uygunluğunu şart koşar. Dolayısıyla özne, sürekli olarak kendini kendisine ait olmayan arzularla özdeşleştirmeyek zorunda bırakılır. “Ha, demek ki ben buymuşum.” Suçluluk, bilinç dışına bu yorum aracılığıyla sokulur. Öznenin arzusu bu yoldan normalleştirilip evrenselleştirilir.

Beşinci ve nihai paralojizm, bir kez daha, Ödipus ile özne arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Psikanaliz özneyi anlamının başlangıç noktası olarak Ödipus'u alır. Özne pre-Ödipal süreçte kalabilir, az çok kusurlu biçimde ödipalleşmiş olabilir (yani, nevrotik) ya da ödipalleşme süreci başarısızlığa uğramış olabilir (yani, psikoz). Her bir durumda, psikanaliz, bu olası öznelleşme kiplerinin etrafında döndüğü merkezin Ödipus olmasını şart koşar. Ödipus, kendisine ait tüm diğer zamansallık kiplerini oluşturan 'şimdiki zaman'dır. Deleuze ile Guattari, buna karşın, Ödipus'un bir tepkisel oluşum olduğunu ve herhangi bir anlamda kurucu olmadığını ileri sürer. Gördüğümüz gibi, arzu, özü itibarıyla gayri-Ödipal bir arzudur.

Şayet arzu gayri-Ödipal ise, şu durumda Ödipus'un her yerde hazır ve nazır bulunması nasıl izah edilebilir? Ödipus hiçbir şeye gönderme yapmıyor mudur? Bir mitten mi ibarettir? Deleuze ile Guattari, Ödipus'un varlığını ya da insanı davranışın büyük bir bölümünü açıklayabilme hünerini yadsınamazlar. Onların yadsıdığı şey, Ödipus'un herhangi bir olası özne durumuna evrensel ve aşkınsal biçimde uygulanmasıdır. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için, çekirdek aileyi öznelere üretimini normalleştirici modeli olarak kuran, ailenin ötesindeki toplumsal koşullara bakmak gerekir.

Karar verilemez, gücül, tepkici ya da tepkisel, işte budur Ödipus. O sadece tepkisel bir oluşumdur. Arzulama üretimine tepki veren bir oluşumdur: bu oluşumu, onunla bir arada var olan ve tepki verdiği edimsel etmenden ayrı, soyut ve bağımsız olarak ele almak ciddi bir hatadır. Yine de psikanalizin kendisini Ödipus'a kapattığında ve ilerleyişleriyle gerileyişlerini Ödipus'a dayanarak veya hatta onunla ilişkili olarak belirlediğinde yaptığı şey budur: işte bu, ödipallik-öncesine gerileme fikridir ki bazen ondan psikozu nitelendirmek için faydalanılır. Kartezyen şeytana benzer:

gerilemeler ve ilerlemeler yalnızca kapalı olan yapay Ödipus kovalarında meydana getirilirler ve şüphesiz ki değişmekte olan bir kuvvetler durumuna dayanmaktadırlar, yine de onlar her zaman için edimsel ve eşlik edici oedipal-olmayan arzulama-üretimi dâhilindedir. Arzulama üretiminin sadece edimsel bir var oluşu vardır; ilerlemeler ile gerilemeler ise yalnızca arzu durumları sayesinde her zaman olabildiğince kusursuz bir şekilde ifa edilen gücüllüğün sonuçlarıdır.³¹

Deleuze ile Guattari'nin tahayyül ettiği şey, kendi öz sınırlarını (organsız beden) üreten bir (birleştirici ve ayrıştırıcı) arzu sistemidir. Arzu ve arzunun sınırları, salt bu sınırın ürettiyormuş gibi görüldüğü başka bir karmaşa düzeyi yaratırlar (mucizevi makine). Ödipus'un olası bir açıklama hâline geldiği yer, işte bu noktadır. Arzunun ve sınırlarının belirli bir toplumsal düzeni üretme biçimi göz önüne alındığında, şu anda adına kapitalizm dediğimiz, arzu üretiminin optimal bir dağılımı mevzu bahistir. Kapitalist bir toplumda bu optimal dağılım çekirdek ailedir. İnsanların çoğu için genellikle arzu bu optimal dağılım bünyesinde yer aldığından, arzunun çekirdek aile üyelerine yönlendirilmesi pek de önemli görünmez. Şayet hayatımın ilk yıllarındaki ilksel etkileşimlerimi annemle ve babamla kuruyorsam, arzusun genellikle bu yöne kanalize olması neden şaşırtıcı olsun ki? Psikanaliz, bu ilişkilerin ilksel ve zorunlu olduğunu varsayma hatasına düşer. Çocuk, hâlihazırda doğduğu anda, pre-Ödipal dönemdedir. Çocuğun yetiştirilme süreci, anneyi ister istemez yasaklanmış arzu nesnesi olarak takdim edecektir: çocuğun bu ihtilafla baş etme biçimi, sahip olacağı ben tipini tanımlayacaktır. Deleuze ile Guattari, Ödipus'u tek başında ele almanın arzusun doğasını gözden kaçırmaya mahkûm çarpıklıklara yol açacağı itirazında bulunurlar. Bilakis, "ebeveynler sadece kısmi nesneler, akımlar, göster-

³¹ AO, 129.

geler ve onları her yandan kuşatan bir sürecin eyleyicileri olarak müdahil olurlar. Çocuk olsa olsa arzusuyla maruz kaldığı hayret verici üretken bir deneyimdeki herhangi bir şeyi saf bir şekilde ebeveynleri ‘ilişkilendirir’; ama bu deneyim onlarla böylesi bir ilişki içinde değildir.”³²

Psikanaliz Ödipus’u merkeze yerleştirerek arzuyu sistematik biçimde çarpıtmıştır. Arzu, başka bir şeyden ziyade, Ödipus’un ürünü olarak anlaşılır. Deleuze ve Guattari, temelde gayri-ödipal olan olumlayıcı bir arzu kavramından yanadırlar. Takip eden bölümlerde de göreceğimiz gibi, bu olumlayıcı arzu kavrayışı, Ödipus’u geniş kapsamlı bir tarihsel çerçeveye yeniden kaydetmekte kalmaz, aynı zamanda ölümü, Hegel ile Heidegger’in örneklendirdiği o yaslı ve melankolik geleneklerin dışına çıkarak düşünmemize imkân tanır.

³² AO, 120.

Babaya dönük rekabet ve düşmanlık tavrına tekabül eden bir nesne seçimi, Oedipus kompleksi diye bilinen, her insanın cinsel yaşamının nihai biçimini almasında muazzam ehemmiyeti olan şeyin içeriğini sunar.¹

Freud

Geçen bölümde, Deleuze ile Guattari'nin arzu kavrayışının, Ödipus'un egemenliğini eleştirebileceğimiz bir araç sağladığını gördük. Bu bölümde, arzu-üretimi ile toplumsal üretim arasındaki zorunlu bağıntıyı açığa çıkarmak için, analizin kapsamını genişletmek istiyorum ben. Bu analiz, Ödipus'u kapitalizmin kapsamlı tarihine yeniden kaydetmemize ve böylelikle, Ödipus'un sınırlarını ortaya koymamıza imkân tanıyacaktır.

Deleuze ile Guattari, Ödipus ile kapitalizm arasındaki ilişkinin peşine düşerken, kendilerini psikanaliz ile Marksizmin kesişim noktasına yerleştirirler. Bununla birlikte, bu analiz kapsamında, hem psikanalizin Marksizme indirgemesinden –arzu iktisadi üretim güçlerinin tezahürüdür– hem de iktisadi üretimin psikanalize indirgenmesinden –toplumsal yapılar büyük ölçüde psişik yapılardır– uzak durmak isterler. Nitekim Deleuze ve Guattari şöyle yazarlar: “Bir yanda gerçekliğin toplumsal üretimi ve diğer yanda salt fantezi olan arzu-üretimi diye bir şey yoktur.”² ve “Arzu üretimi, toplumsal üretimle aynı şeydir.”³ Geçen bölümde gördük-

¹ Sigmund Freud, ‘Two Encyclopaedia Articles’, SE XVIII: 245.

² AO, 28.

³ AO, 30.

ğümüz gibi, gerçek olan arzu-makineleridir ve hem toplum hem de psişe, benzer bağıntı, ayrışma ve birleşme süreçlerinin tezahürleridir. Bir yandan, psişe ve toplumsal, bireyin gruptan ayrılabilir olması gibi, prensip gereği ayrıdır. Diğer yandan, hem psişe hem de toplumsal olan aynı makinevari bağıntıların sonucu olduğu ölçüde, her ikisi de benzer bir gerçekliğe göndermede bulunur: “Başka bir şey değil ama sadece arzu ve toplumsallık vardır.”⁴

Psişe ile toplum arasındaki ilişkileri daha belirli bir biçimde açıklamak için, Spinoza’ya ve onun zihin ile benden arasındaki ilişkiyi kavrayışına yeniden dönmek istiyorum. Descartes’ın yerleşik kıldığı sözcük dağarcığı ve parametreler dâhilinde iş gören Spinoza, kendi töz kavrayışı verili kabul edilğinde, düşünce ile yer kaplama gibi iki ayrı tözün var olmadığını, birbirinin yerine geçebilecek şekilde ‘doğa’ ya da ‘Tanrı’ (*deus sive natura*) dediği yalnızca tek bir töz olduğunu ortaya koymak amacıyla, Descartes’ın kendi argümanlarını Descartes’a karşı döndürür. Bunun en bariz nedeni, Spinoza’ya göre, eğer birden fazla töz olsaydı, birbirlerini sınırlandırabilecek olmalarıdır. Bu, tözü sonlu ve kendisinden başka bir şeye bağlı kılmak anlamına gelirdi. Şu durumda töz bundan böyle töz değildir, daha çok falanca şeyin dönüşme uğramış hâlidir. Tözün bütünüyle bağımsız ve bütünüyle sonsuz olmasının tek yolu, yalnızca tek bir tözün var olmasıdır. Spinoza’nın bu tek tözü, varolan her şeyin tamamıyla özdeştir. Öyleyse töz, potansiyel bakımdan sonsuz olmaktan (yani belirsiz bir biçimde her yöne yayılmaktan) ziyade, fiilen sonsuzdur (yani var olanların tamamını bünyesinde taşır).⁵

Aslında, Spinoza yalnızca tek bir tözün var olabileceğini ileri sürse de, Descartes’ı iki töz olması gerektiğini, yani

⁴ AO, 29.

⁵ Hegel şunu kaydeder: Spinoza’nın meziyetlerinden biri, matematiksel bir sonsuzu ya da kötü bir sonsuzu değil de, felsefi bir sonsuzu tespit etmesidir. Bkz. *Lectures on the History of Philosophy* 3: 261-2.

Ben'in içeriğinin bedenden ziyade zihinde bulunduğunu varsaymaya götüren deneyimden yine de uzaktır. Spinoza bu problemi, sonsuz bir tözün ister istemez tüm nitelikleri kapsayacağını ileri sürerek çözüme kavuşturur; bu niteliklere 'sıfatlar' olarak göndermede bulunur. Her nitelik ya da sıfat, töz gibi mutlak anlamda sonsuz olmaksızın, kendi cinsi açısından sonsuzdur. Akıl tözü, tözün sıfatlarının bakış açısından idrak eder. İnsan akli, bununla birlikte, sonludur ve tözü ancak bu iki sıfatın bakış açısından kavrayabilir; düşünce ve uzam. Demek ki insani bir bakış açısından, herhangi bir olay, düşüncenin ya da uzamın bakış açılarından görülebilir. Mesela diyelim ki bir tahtaya çivi çakarken çekici başparmağıma vurdum. Bu hadiseye ilişkin iki hikâye anlatılabilir. Kaslarla ve yer çekimiyle ilgili, aynı anda aynı yeri işgal edemeyen iki katı cisimle ya da sinir uçları ve C-liflerinin ateşlenmesi ile ilgili tamamen fiziksel bir hikâye anlatabilirim. Veyahut tahtaya çivi çakmayı tasavvur etmeme vesile olan bir dizi tasarım ve başparmağımın çekiçle ezilmesi fikrini takiben gelişen ağrı ve öfke gibi zihinsel durumlara dair tamamen zihinsel bir hikâye anlatırım.

Spinoza'yı Descartes'tan ayıran nokta hakkında pek çok şey söylenebilir burada. Başlangıçta, zihin-beden etkileşimin yarattığı problem, birkaç düzeyde çözüme bağlanmıştır. Bundan böyle hiçbir ortaklık taşımayan iki tözün birbirleriyle nasıl etkileşim kurabileceğine dair herhangi bir açıklama yapmaya gerek yoktur, çünkü yalnızca tek bir töz vardır. Zihin ile benden arasındaki ayrımın deneyimlenmesi, herhangi bir olayın biri uzamsal bir perspektiften ve diğeri düşünsel bir perspektifinden sunulabilecek iki izahının olduğuna dikkat çekilerek çözülür. Düşünce ile uzam, birbirinden ayrı tözler değildir, tersine herhangi bir olayın sayesinde idrak edilebileceği aynı tözün farklı sıfatlarıdır. Diğer yandan, düşünce ile uzam ayrı sıfatlara işaret ettiğinden, her bir perspektiften yapılan izahlar farklı olacaktır. Dolayısıyla Spinoza şunları kaleme alır:

Beden zihnin düşünmesine neden olmaz, aynı şekilde, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi bir başka durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz. Tanrı düşünen bir şey olarak görüldüğü ve başka bir sıfat altında açıklanmadığı sürece, tüm düşünme biçimlerinin nedenidir (II. vi.). Öyleyse zihnin düşünmesine neden olan bir düşünce hâlidir, yer kaplama hâli değil; yani (II. Bölümün 1. Tanımına göre) beden değildir; birinci kanıt budur. İkincisine gelince; beden hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden kaynaklanmak zorundadır; zaten bu başka cismin de hareketi ya da hareketsizliği üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir; ve mutlak olarak bedende olan biten her şey, Tanrı'dan doğmak zorundadır, tabii Tanrı bir düşünme hâline değil de sadece bir yer kaplama hâline sahip olarak düşünüldüğünde (II.vi.); yani bedende olup bitenler düşünceden kaynaklanmaz; bu da ikinci kanıttır. Öyleyse beden zihnin düşünmesine neden olamaz, vb. Q.E.D.⁶

Beri taraftan, herhangi bir nesne, tözün sonlu davranışları olan bir kipler toplamı olduğundan, her kip tözün tüm sıfatlarını göz önüne serer. Spinoza şöyle devam eder:

Bu konu II. Bölümün 7. Önermesine düşülen Nottaki ifadelerimizden daha iyi anlaşılacaktır, çünkü ilgili Notta zihin ve beden bir ve aynı şey olduğunu, zihnin düşünce sıfatı altında, beden de yer kaplama sıfatı altında kavrandığını belirtmiştik. Buna göre düşünüldüğünde açıktır ki, doğa hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülün, doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir, dolayısıyla bizim bedenimizin etkin ve edilgin hâlleri doğal olarak zihnin etkin ve edildigin hâlleriyle kesşir.⁷

⁶ III.ii. ve Kanıt.

⁷ III.ii.Not.

Zihin ile beden, indirgemeci maddecilikte söz konusu olduğu gibi, birbirlerine indirgenebilir olmaları yüzünden değil, iki farklı perspektiflerden idrak edilen benzer bir nedenler kümesinden ibaret oldukları için özdeştir. İnsanlar, ayrı tözler olarak ya da halk psikolojisinin bilimsel verileri olarak değil, iki sonsuz sıfatın bakış açısından anlaşılan tözün sonlu bir tezahürü olarak, hem zihin hem de bendendir.

Deleuze ile Guattari, toplumsal ile psişik babında, aynı şeyi dile getiriyorlar. Toplumsal ve psişik olan, arzu sentezinin iki sıfatıdır. Öyleyse, herhangi bir olay iki şekilde, iki bakış açısından tasvir edilebilir. Bir olay, fiziksel açıdan betimlenebilir. Çağdaş toplum bağlamında, Ödipus fiziksel açıklamalara hükmeder. Deleuze ile Guattari, Ödipus'un olayları fiziksel bir bakış açısından açıklamak bakımından neden hâkim model hâline geldiğini ve bu modelin neden deneyimi açıklamakta başarısızlığa uğradığını izah etmeye girişir. Bunu açıklamak maksadıyla, filozoflarımız, arzu bağıntılarına, ayrışmalarına ve tüketimlerine ilişkin karmaşık bir modelden bahsederler. Keza bir olay toplumsal bakımdan tasvir edilebilir. Çağdaş toplumlar bağlamında, Deleuze ile Guattari, toplumsal yapıların sermayenin bir ürünü olduğunu ve sermayenin aynı zamanda benzer bağıntılar, ayrıştırmalar ve arzu tüketimleri açısından izah edilebileceğini öne sürerler.

Şimdi, bir önceki bölümde gördüğümüze benzer arzu sentezlerini ele almak ve aynı zamanda, bunların sosyal yapıları nasıl izah edebileceğini göstermek istiyorum. Deleuze ile Guattari, toplumsal örgütlenme problemini tarihsel, daha doğrusu, soykütüksel olarak ele alır. Esas ilgileri, kapitalizmin çağdaş toplumun örgütlenişinde neden hâkim güç olduğunu ve arzunun kapitalizme özgü yollarla ele geçirilip kanallize edilmesi sayesinde nasıl bu duruma geldiğini ortaya koymaktır.

Bataille'yi takip eden Deleuze ile Guattari, mübadele üzerinden işleyen toplum kavrayışını reddeder. “İşin doğ-

rusu, topluma dair mübadeleci fikirleri temele yerleştiren varsayımı kabul etmekte hiçbir neden görmüyoruz; toplum, esas olanın öncelikle dolaşımı sağlamak olacağı bir mübadele ortamı değildir, ama işaretlemek ve işaretlenmek olduğu bir kayıt sociosudur.”⁸ Kendi ögelerini esas itibarıyla kodlayan veya kaydeden bir şey olarak toplumun yeniden tasvir edilmesi, temelde üç farklı toplum tipinin öne sürülmesiyle sonuçlanır: kendi ögelerini yeryüzüyle bağıntılı olarak kodlayan ilkel toplum, kendi ögelerini hükümdarla bağıntılı olarak kodlayan despotik toplum ve kendinden önceki tüm toplumsal kodları çözerek işleyen kapitalist toplum. Toplumsal yapıların soykütüğünü kodlama uyarınca sunan Deleuze ve Guattari, Ödipus’u aşkınsal ve evrensel olarak koyutlayan psikanalitik söylemin iddialarını dizginlemeye muktedirdir. Ödipus, insanlık tarihinde epey geç ulaşılan bir durumdur ve olanaklılık koşulları kapitalizmden önceki toplumsal yapılarda bulunur.

Bu soykütüğün ayrıntılarına inmek için, Deleuze ile Guattari’nin ‘kodlama’ ya da ‘kaydetme’ olarak göndermede bulundukları sürece bir göz atalım isterseniz. “Kadın ve çocuk, sürü ve tohum akımları, sperm akımları, bok akımları ve menstrüel akımlar, hiçbir şey kodlanmadan kaçmamalıdır.”⁹ Bu kodlama, Nietzsche’nin ‘töre ahlakı’ olarak atıfta bulunduğu şeydir. Yeryüzündeki üretici güçleri sahiplenmenin ve insanların yaşamlarını sürdürmelerini garanti altına almasının gerektirdiği o muazzam çaba, kodlarda ifadesini bulur. Ekme ve mahsul toplamayı, hayvan besiciliğini, doğuma, evliliğe ve ölüme eşlik eden ritüelleri, kimin kimle evleneceğini ve ölünün yakılacağını mı yoksa gömüleceğini mi kontrol eden bütün gelenekler, bir bütün olarak topluma kayıtlıdır. Gelgelelim bu gelenekler ve ritüeller, tüm insanları alakadar etmez; toplumun aralıksız işle-

⁸ AO, 142.

⁹ AO, 142.

yişi adına, sociusun damgaladığı belirli organlarla ilgilidir. Özgür öznelerin toplumun işleyişine daha büyük bir iyilik adına boyun eğdiği anakronik bir durum tahayyül edilmemelidir. Bilakis, yukarıda gördüğümüz gibi, arzu-makinelelerinin kısmi nesnelerin birleşiminden ibaret olmasına benzer şekilde, toplumsal üretimin de kısmi nesnelerin birleşimi uyarınca işlediğini tahayyül etmek gerekir. “Ancak kayıt gerektirir ya da izin verirse dolaşım vardır. İlkel yerli yurtlu makinenin yöntemi, işte bu anlamda organlara yapılan müşterek bir yatırımdır; çünkü akımların kodlanması ancak onları üretip kesmeye muktedir olan organlar kendilerini kuşatılmış olarak bulduğu, kısmi nesneler olarak yerleştirilmiş, socius üzerinde paylaştırılmış ve ona iştirilmiş hâle geldiği ölçüdedir.”¹⁰ Demek ki herhangi bir toplum üyesinin sahip olduğu üretici güçler, yeniden üretimi kontrol eden organların bir sonucudur. Toplum, yeniden üretimin zamanını ve mekânını kontrol etmek maksadıyla, bu organların topluma ait olduğunu işaretleyen ve dolaşıma girmeleri için uygun zamanı gösteren kaydetme ritüelleri geliştirir. İlkel toplumlar bağlamında, bu kaydediş, hem erkek hem de kadın sünnetindeki gibi, fizikseldir ve kasten acı vericidir. Bu kayıt, genellikle çocukluktan yetişkinliğe ve kimi durumlarda cinsiyete geçiş ritüeline işaret eder. ‘Çocuk’ dilsel bakımdan cinsiyetsizdir ve ancak bu kaydetme ritüeline maruz kaldıktan sonra, adamakıllı erkek ya da dişi olunur. İlkel toplumların kendi kurallarını üyelerinin bedenine kaydetmekteki bu ısrarından dolayı, Deleuze ile Guattari bu kaydetme yöntemine ‘zalimlik sistemi’ adını verirler.

İlkel bir topluluk bünyesindeki tüm akışlar o topluluğun devamlılığını garanti altına almak maksadıyla kodlanır. Topluluk mensuplarının organları, bütün toprak parçaları, besi hayvanları ve mülkler, bir bütün olarak topluma aittir ve ritüeller ile gelenekler (kodlar), toplumun aralıksız üretimini ve yeniden üretimini kolaylaştırmak adına yürürlük-

¹⁰ AO, 142.

tedir. Bu kodların yokluğunda, arzu, toplumu tehdit eden bağıntılar kurmakla, onu yok edebilecek makineler geliştirmekle tehdit eder. Sonuç olarak, socius kodları topluluğun enerjisini üretime ve yeniden üretime kanallandırmayı amaçlar. “Çünkü bu, insanın biyolojik bir organizma olmaya son verip de, bir sociusun gereksinimleri izlenerek organlarının iliştiği, çekildiği, itildiği, büyülendiği eksiksiz bir beden, bir yeryüzü hâline geldiği bir inaş edimidir. Öyle ki organlar socius içine yontulur ve akımlar onun yüzeyinde akıp gider.”¹¹ Örneğin eski kadın sünneti uygulamalarında, amaç, kız çocuğunu çocuktan kadına dönüştürerek belirli bir topluluğun mensubu olarak damgalamak ve evlilik ile çocuk doğurmayaya müsait kılmaktır. Bu pratik, gaddarca olsa da, kadının üreme organlarını münasip bir eş için korunmasını sembolik olarak (yahut infibülasyon durumunda fiziksel olarak) garanti altına alır. Demek ki topluluk, belirli organların münasip kullanımlarını kodlayarak ve belirlenmiş sınırlar dışında organların mübadele edilmesini engelleyerek, devamlılığını güvence altına alır.

İlkel toplulukların yapısalcı analizlerinde ön plana çıkan şey, akrabalık ilişkileridir. Diğer türden bütün ilişkiler, bu temel hısımlık ilişkilerine indirgenir ya da onlara bağlı olarak anlaşılır. Deleuze ile Guattari şunu ileri sürer: akrabalık ilişkileri ilkel sociusun işleyişi açısından kayda değer olsa da, dayanışma ilişkileri de bir o kadar can alıcıdır ve hısımlığa indirgenemezler. “Dolayısıyla ittifak hiçbir zaman hısımlıktan türemez, ama her ikisi birden sociosun üretim üzerine etki ettiği ama aynı zamanda üretimin sociusa tepki verdiği temel olarak açık bir devre biçimlendirir.”¹² İlkel socius kendisini yalnızca zürriyeti ve kimin kimle evleneceğini yönlendiren bir dizi gelenek aracılığıyla değil; aynı zamanda, ortaklık kurmuş gruplar arasındaki evlilikleri düzenleyen, bu gruplar arasındaki stratejik dayanışma pratikleri sayesinde yeniden üretir.

¹¹ AO, 144.

¹² AO, 147.

Tabii ki evlilik bir grubun üyesini bir başka grupla ilişkilendiren bir yeniden üretim düzenlemesi değildir basitçe; daha çok malların bir gruptan diğerine akışının zorunlu kıldığı ekonomik bir düzenlemedir. ‘Hısmılık ayrımları tarafından temellük edilmeyen hiçbir üretken bağlantı yoktur, ama ittifaklar ve kişilerin eşleşimi boyunca yanal bağlantıları tesis etmeyen hısmılık ayrımları da yoktur.’¹³ Arzu-makineleri bağlamında yukarıda gördüğümüz birleştirici ve ayrıştırıcı arzular arasındaki ilişkinin bir benzeri, toplumsal düzeydeki dayanışma ve hısmılık arasındaki ilişkide de iş başındadır.

Deleuze ile Guattari’nin ‘kodun artı değeri’ adını verdikleri şeyi üreten, birleşme ile ayrışma ve dayanışma ile hısmılık arasındaki bu salınımdır. Bu artı değer, ilkel ekonominin etrafında döndüğü eksendir. “[Z]incirdeki her bir sökölme, üretim akımlarının bir tarafında ya da diğerinde, edinilmiş itibar veya paylaştırılmış tüketim türünden mübadele edilemez öğeler tarafından tanzim edilecek olan fazlalık ve yetersizlik, eksiklik ve birikim fenomenleri üretir.”¹⁴ Marcel Mauss’un ilkel toplumlarda mübadelenin örgütlenişine ilişkin o çığır açan çalışması, buradaki analizi besler. Mauss’a göre, dayanışma ilişkileri, bir grubun diğerine borçlandırılması sayesinde pekiştirilir. Festival pratikleri sayesinde mümkün olur bu ki karşı tarafın onuruna muazzam bir savurganlık şöleni düzenlenir. Festival her türden borcun geri ödenmesini mümkün kılmaz –bir evlilik örneğin– yalnızca: aslına bakılırsa, borcu kabul eden tarafı sunulan hediye faiziyle geri ödemeye mecbur kılar. Hediye geri verilene kadar, şöleni düzenleyen taraf bunun yerine prestij kazanır. Dayanışma ve hısmılık ilişkileri, ilkel ekonomiyi harekete geçiren bu artı-değer ve borç döngüsünü üretmek için bir araya gelir. “Patolojik bir sonuç olması şöyle dursun, dengesizlik işlevseldir ve temeldir. Başlangıçta kapalı olan bir sistemin uzanımı olması şöyle dursun, açılım birincildir; ödünç

¹³ AO, 149.

¹⁴ AO, 150.

vermeleri meydana getiren ve dengesizliği onu yerinden ederek tazmin eden ögelerin heterojenliğinde inşa edilir.”¹⁵ Öyleyse, kapalı bir sistem dâhilinde belirli bir dengeyi sürdüren bir mübadele sistemi olmaktan ziyade, bir bütün olarak sistem dengesizliği sayesinde işler. Hısmılık ve dayanışma arasındaki etkileşimin yapısı öyle bir yapıdır ki hem borç hem de artı-değer durmaksızın üretilip harcanır.

Gelinen noktada, bütün bunların enest tabusunu tarif etmenin bir başka biçimi olduğunu, aksi yöndeki tüm karşı çıkışlara rağmen, Ödipus’un ilkel toplumlarda zaten var olduğunu düşünmek cazip geliyor. Deleuze ile Guattara, Ödipus heyulasının ilkel topluma musallat olduğunu rahatça kabul ederler, ama yalnızca imkânsız bir sınır olarak. Yukarıda gördüğümüz gibi, arzuyu yasaktan türetmek bir hayli müphem bir iştir. Enest arzusu, enest yasağından kaynaklanmaz. Dayanışma ve hısmılık ilişkileri enesti yasaklamak amacıyla iş görse de, resmi amaçları bu değildir. Hısmılık ilişkileri, Deleuze ile Guattari’nin ‘tohum yoğunlukları’ dediği şeyin, yani sociusun parçaların belirli bir birleşimi sayesinde üretebileceği etkilerin bölüştürülmesine hizmet ederler.¹⁶ Burada, Deleuze ile Guattari’nin akıllarında olan parçalar, bütün bir topluma bölüştürülen genetik malzemedir. Bu malzeme, gruplar arasındaki ittifaklar aracılığıyla, yani evlilikleri düzenleyerek, bazı üyelerin üretken ilişkisini garanti altına alarak ve diğerleri arasındaki ilişkileri engelleyerek bölüştürülür. Aynı şekilde, herhangi bir tikel beden, içe-dönük [*intensional*] ve dışa dönük [*extensional*] ilişkileri sayesinde tanımlanıyorsa, aynı şekilde toplumsal bir beden de içe-dönük ve dışa dönük ilişkileri sayesinde tanımlanır.

Nasıl olursa olsun, Ödipus’un ilkel toplumun imkânsız sınırı olarak ona nasıl musallat olduğuna daha bir yakından göz gezdirelim biz. Enest tabusunun ilkel toplumlarda iş başında olduğundan şüphe yoktur. Yine de, Deleu-

¹⁵ AO, 150.

¹⁶ Bkz. Ansell Pearson’un *Germinal Life*. Weismann’ın Deleuze için taşıdığı ehemmiyete ilişkin tartışmasına özellikle bakılabilir.

ze ile Guattari, burada iş başında olan ensest tabusunun Ödipus olmadığı ve aslına bakılırsa kesinlikle imkânsız olduğu hususunda ısrarcıdır. “Ensest olasılığı hem kişileri hem de isimleri, kız kardeşi, anneyi, erkek kardeşi, babayı gerektirecektir.”¹⁷ Buradaki ‘kişi’, ‘kişiselik-öncesi’nin tam karşıtıdır ve Deleuze ile Guattari bu ayrım sayesinde sırayla molar ile moleküler arasındaki farklılığa işaret ederler. Moleküler ya da ‘kişiselik-öncesi’ arzu-makinelerinin kısmi nesneleri birleştirip ayrıştırdığı o sonsuz ilişkilene ve ayrışma süreçlerine gönderme yaparlar. Kısmi nesneler bir organizmayı biçimlendirmek için adet olduğu üzere birbirleriyle bağlantılı bir hâl aldıklarında, kısmi nesneler arasındaki ilişki molar hâle gelir ve birleşimler ile ayrışmalar ayrıcalıklı bir hâl alır. ‘Kişi’den ancak geline nokta bahsedilebilir. Benzer şekilde, bir ‘isim’ bir kişiyle bağlantılı olabilir ya da olmayabilir. Bir isim, her şeyden önce, bir dizi etkileniş durumuna gönderme yapabilir basitçe. Nitekim ‘anne’, belirli bir etkileniş ve etkileyiş biçimine verilen bir isimdir ve bu isim, muhtemel birkaç moleküler seriye kapsayıcı biçimde dâhil edilebilir.¹⁸ Diğer taraftan, ‘anne’ ismi, salt belirli bir molar örgütlenmeye, yani bir ‘kişi’ye atfedilebilir. Bu ayrımın Deleuze ile Guattari’nin ileri sürmesini mümkün kıldığı şey şudur: ensest tabusu, bireyi kişiselik-öncesinden kişiliğe taşıyan ve bir dizi duygulanıma bağlamaktan ziyade, ona özel bir isim veren özel bir ayrıştırmadır kesinlikle. ‘Böyledir, çünkü onları belirten isimleriyle birlikte kişiler, onları bu şekilde tesis eden yasaklamalardan önce var olamazlar.’¹⁹ Deleuze ve Guattari şunları yazarlar:

Ama ensestin yasak olduğunu söylemek ne anlama gelir? Kız kardeş veya anne ile yatağa girmek mümkün değildir? Ve şu yasaklandığına göre mümkün olmalıdır şeklindeki eski sav na-

¹⁷ AO, 161.

¹⁸ Deleuze ile Guattari’nin buradaki analizi büyük ölçüde Duns Scotus ve Spinoza’ya bağlıdır.

¹⁹ AO, 160.

sıl terk edilebilir? Ama sorun başka bir yerdedir. Ensest olasılığı hem kişileri hem de isimleri, oğlu, kız kardeşi, anneyi, erkek kardeşi, babayı gerektirecektir. Şimdi ensest ediminde el altında kişilere sahip olabiliriz, ama onların isimleri, partnerler olarak onlardan men eden yasaklamadan ayırt edilemediği ölçüde, onlar bu isimleri kaybetmişlerdir; veyahut isimler yerindedir, ve diğer kişilere de ‘uzanabilen’ kişi öncesi yoğun durumlardan fazlasını belirtmezler; birisinin meşru karısına annesiymiş veya kız kardeşine karısıymış gibi seslenmesindeki gibi ... Annelerimiz ve kız kardeşlerimiz kollarımızda eriyip giderler; isimleri fazla ıslak bir pul gibi şahıslarından kayıp gider. Böyledir, çünkü kişiden ve onun isminden asla aynı anda hoşnut olunmaz –ensestin koşuluysa bu olacaktır.²⁰

Gelinen noktada Ödipus’un bunların hepsini hâlen daha izah edebileceği ileri sürülebilir. Çocuğun polimorf sapkınlıktan genital cinselliğe yalnızca Ödipus kompleksi yoluyla geçtiğini, Ödipus’un bir şekilde kişiliğin kurucusu olduğunu çok benzer bir şekilde ileri süren Freud değil miydi? Yahut daha basit bir şekilde söylersek, ensest tabusunun tam da Deleuze ile Guattari’nin düşündüğü şekilde işlediği kabul edilebilir, ama böyle bir yasağın arkasındaki gerekçenin özü itibarıyla Ödipal olduğu ihtimalini açık bırakır. Deleuze ile Guattari bu itiraz sunları yazarak karşılık verir:

Ensest salt bir sınırdır. Sınır hakkındaki iki yanlış inançtan kaçınılması şartıyla; sanki yasaklama, bir şeyin “ilk olarak” arzulanmış olduğunun kanıtıymış gibi, sınırı bir matris veya bir köken kılan bir tanesi; ve arzu ile yasa arasındaki sözde ‘temel ilişki’ ihlal ile ortaya koyuyormuş gibi, sınırı yapısal bir işlev kılan başka bir tanesi. Yasanın arzusunun kökensel gerçekliğiyle ilgili hiçbir şeyi kanıtlamadığı, çünkü esas olarak arzulanı tahrif ettiği bir kez daha anımsanmalıdır.²¹

²⁰ AO, 161-2.

²¹ AO, 161.

Deleuze ile Guattari için, Ödipus, ilkel toplumlardaki enest tabusunu iki nedenle açıklayamaz. İlk olarak, ta başından beri gördüğümüz üzere, Ödipus ancak arzusun eksikliğe dayandığını varsayıldığı zaman işler. Bir şey kayıptır ve kayıp nesne yasaklandığı için hiçbir suretle telafi edilemez. Deleuze ile Guattari şunu öne sürer: aslına bakılırsa arzu, eksiğe dayanmaz, tam tersine arzu üretkendir. İlkel topluluklar durumunda, enest tabusunun ürettiği ve yeniden ürettiği şey, toplumun tarafından işletilen bir kaydetme sistemidir. Enest tabusu tohumsal yoğunlukları (hısımlıkları) yaymak ve toplumsal kapsamlılıkları (ittifakları) güçlendirmek amacıyla belirli bağıntılarının kurulmasını teşvik eder. Bu üretimin sonucu, birtakım birleşimlerin dışlanmasıdır, ancak bu dışlama kökensel ve kurucu olmaktan ziyade, ikincil ve stratejiktir. Dışlamanın ikincil doğası, farklı toplumların enest tabusunu farklı biçimlerde anlamlandırdığı gerçeği tarafından ispat edilir. Hatta bugün bile birinci dereceden kuzenlerin makul evlilik partnerleri olup olmadıkları konusunda farklı yorumlarla karşılaşabiliriz. Ödipus'un ilkel enest tabusunu açıklamayamamasının ikinci nedeni, çok fazla şeyi önceden varsaymasıdır -toplumsal kaydediş sürecinden salt kişilerin ve isimlerin değil aynı zamanda ailevi yeniden üretimin de çıkarılması. Aile, kapitalizmin yükselişine kadar, Ödipus'un işlemesi için zorunlu olan bir biçim uyarınca özelleştirilemez.

Ödipus'un işgal edilebilmesi, belirli sayıda vazgeçilmez koşula bağlıdır; toplumsal üretim ve yeniden üretim sahası, ailenin yeniden üretiminden bağımsız, yani ittifakları ve hısımlıkları saptıran yerliyurtlu makineden bağımsız hâle gelmek zorundadır; bu bağımsızlık sayesinde zincirin sökülebilir parçaları onların çokanlamlılığını çiğneyen sökülmiş bir aşkın nesneye dönüştürülmelidir; sökülmiş nesne (falus) bir tür katlama, bir tür tatbik etme veya indirgeme icra etmeli, çıkış toplanişı olarak tanımlanan toplumsal sahayı, şimdi varış toplanişı olarak tanımlanan aile sahasına indirgemeli ve ikisi arasında ikili-tek anlamlı ilişkilerin bir şebe-

kesini kuralıdır. Ödipus'un işgal edilebilmesi için temsil sisteminde onun bir sınır ya da bir yerinden-edilmiş temsil edilen olması yeterli değildir: bu sistemin kalbine göç etmek ve aynı zamanda arzunun temsilcisinin yerini işgal etmek zorundadır. Bilinçdışı paralojizmlerden ayırt edilemeyen bu koşullar kapitalist oluşumda gerçekleşir; yine de bunlar emperyal-barbar oluşumlardan ödünç alınan belli arkaizmleri ima ederler, özellikle de aşkın nesnenin konumunu.²²

Burada Deleuze ile Guattari için mevzu bahis olan şey, Ödipus'un varlığı değil, evrenselliğidir daha çok. Ödipus bütün toplumlara musallat olan, arzu akışlarının kodlarını çözen şu korkuyu nasıl temsil edegelmiştir?

Bu soruya yanıt verebilmek amacıyla, Deleuze ile Guattari, ilkel toplumların analizinden despotik toplumların analizine geçerler. Bataille ilkel topluluklara ilişkin düşüncüyü mübadeleden harcamaya kaydırıyorken, Nietzsche bir toplumdan diğerine geçiş hakkında düşünmenin çerçevesini sunuyordur Deleuze ile Guattari'ye. Nietzsche ilkel toplumlarda arzunun kodlanışını 'insanın kendisi üzerinde soyunun en uzun dönemi boyunca vermiş olduğu uğraş, onun tüm tarih öncesi uğraşı, özünde ne kadar haşinlik, despotluk, kalın kılalılık, budalalık barındırırsa barındırsın, anlamını ve en güçlü gerekçesini buluyor burada; insan, görenek ahlakı ve toplumsallığın deli gömleği yardımıyla gerçekten de hesaplanabilir kılındı'²³ cümlesiyle özetliyorken, despotik topluma ani geçiş dış kaynaklıdır. Fatihler akınlar düzenleyip devleti cebren kurarlar:

Vicdan rahatsızlığının kaynağına ilişkin bu hipotezin dayandığı varsayımlardan ilki, sözü edilen değişimin yavaş ve istemli bir değişim olmadığı, yeni koşullara organik bir

²² AO, 177.

²³ *Genealogy of Morals*, 59. [Türkçesi: Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, Kabalcı Yayınları, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, 2011, s. 53. Orijinal metindeki çeviriler birebir bu metinden karşılanmıştır.]

uyum sağlama şeklinde değil, bir kesinti, bir sıçrama, bir zorlama, karşı koyulmamış, hatta hınç bile duyulmamış, savuşturulamaz bir bela şeklinde kendini göstermiş olduğudur. İkinci varsayımsa, o ana değin dizginlenmemiş ve şekillendirilmemiş bir halkı belirli bir şekle sokma sürecinin, bir zorbalıkla başlamış, yine peş peşe zorbalıklar yoluyla bir sona ulaştırılmış olduğu –dolayısıyla en eski ‘devlet’in korkunç bir despotluk, ezici ve amansız bir aygıt olarak ortaya çıkmış ve halk ile yarı hayvan karışımı bu hammaddeyi yalnızca yoğurup itaatkâr kılan dek değil, onu biçimlendirene dek işlemiş olduğudur.²⁴

İktidarın yeniden düzenlenmesi, toplumu ve arzu üretimini radikal bir biçimde sonsuza dek dönüştürür. Despot, merkezileşmiş bir devlette, bütün bir üretimin etrafında örgütlendiği aşkınsal nesne hâline gelir. Arzunun kodlanması üretimin dolayimsız tüketilişini engellediği ölçüde ilkel toplum sapkınlık tarafından karakterize ediliyorsa, şu durumda despotik toplum, herhangi bir gayri-resmi arzu akışı despotun şahsiyetini dosdoğru tehdit ettiği ölçüde, paranoya tarafından karakterize ediliyordur.

Deleuze ile Guattari için, yabanılıktan despotizme geçiş, hem ittifak hem de hısımlık bünyesinde meydana gelen dönüşümler açısından nitelendirilebilir. İlkel toplumda ittifak ve hısımlık gayri-merkezileşmiş bir toplumsal ve ailevi üretim ve yeniden üretimin şebekesini biçimlendiririyorken, despot hem ittifakı hem de hısımlığı kendi şahsında bir araya getirir. Despot ‘yeni bir ittifak sistemini dayatır ve kendisini Tanrı ile dolaysız bir hısımlık ilişkisine yerleştirir: halk onu izlemelidir.’²⁵ Yeni ittifak sistemi, yeni düzeni ilan eden ve kurallarını koyan despotun arkasından gelen bürokratlar biçimini alır. Demek ki birkaç kabileden erkeğin topluluk kurallarını üyelerinin bedenlerine kaydeden bir sistem uya-

²⁴ *Genealogy of Morals*, 86. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 83.]

²⁵ AO, 192.

rınca evlilikleri düzenlemek için bir araya geldiği bir sistemden ziyade, despotun hükümdarlığı altında yaşayan insanlara bundan böyle sahip oldukları tüm mülklerin uygun görüldüğü şekilde kullanılsın diye despota ait olduğu söylenir. Bu düzenleme, bedensel bir kayıta değil, yazıcıların, rahiplerin ve memurların aralıksız arabuluculuğunu gerektiren yazılı kanunlar kodu dâhilinde kodlanmıştır. Bu yeni bürokratların gücü, o eski hısımlık ve ittifak sistemine göre düzenlenmiş statülerinde değil, kralın yasasını icra edebilme hünelerinde bulunur daha çok. “‘Ne anlama geliyor?’ sorusunun yola koyulduğu ve tefsir sorunlarının kullanım ve etkinlik sorunlarına üstün çıkacağı yer belki de burasıdır. İmparator, tanrı ne demek istedi?”²⁶ Topluluk üyelerinin bedenlerine kaydedilen eski kodlama sistemi, arzular yazılı kanunlarca düzenlensin ve despotun bedeni üzerinden aksın diye, aşırı kodlanmıştır. “Derinlemesine değişen şey toplumsal makinedir: yerliyurtlu makine yerine şimdi devletin ‘megamakinisi’ zirve noktasında despota, sabit motora, yan yüzleri ve iletim organı olarak bürokratik aygıt ve tabanında çalışan parçalar olarak köylülere sahip işlevsel bir piramit.”²⁷

Keza yabanılıktan despotizme geçiş, bütün arzu sentezlerinde bir kayma yaratır. İlkel topluluklardaki birleştirici sentez, ittifaklar ve hısımlık aracılığıyla topluluğu üretme ve yeniden üretme arayışıydı. Despotik devlette artık bu üretken enerji devleti bir organizma olarak sürdürmek için işe koşulur. Nasıl ki herhangi bir organizma hem gıdaya hem de suya gereksinim duyuyorsa, aynı şekilde devlet de kendini devasa hidrolik sulama projeleri vasıtasıyla örgütler ve zenginliği arttırarak kendi büyüklüğünü arttırma amacı güder. Kayda değer olan şu ki zenginlik durmadan biriktirilmesi gereken bir şeydir, ritüel yollardan harcanması gereken bir şey değil. Arama-çıkarma projeleri bu yüzden inşa edilir. İlkel toplumda, ensesti imkânsız kılan o dışlayıcı ayrıştırma sistemi bünyesinde

²⁶ AO, 206.

²⁷ AO, 194.

deki bedenlerin damgalanmasında tezahür eden o ayrıştırıcı sentez, artık bütün bir üretimi muhasebe defterine kaydeden, yasaları ilan eden ve kralın üstün başarılarını anan bir sistemi hâline gelmiştir. Nihayetinde, kabileler arasında üretilen fazlalığı karşılıklı borç ve prestij mübadelesi sayesinde harcama arayışındaki ilkel toplumlarda var olan tüketim sentezi, bundan böyle her şeyin haraç yoluyla despota borçlu kılındığı sonsuz bir borç sistemi hâline gelir. Devlet bünyesinde tüketimi örgütleyen despottur, saltanatı ve vekilleridir.²⁸

Şu noktada, Deleuze ile Guattari'nin ilkel toplumların kadim pratiklerinin yerini fatihlerin istilalarının aldığını tasavvur etmediklerini kaydetmek önemlidir. Bilakis, bu kadim pratikleri farklı bir sistem dâhilinde aşırı kodlanmış ya da yeniden kaydedilmiştir.

Despotun bedeninde üretilen şey, eski ittifaklarla yenisinin bir bağlayıcı sentezi, ve eski hısımlıkların dolaysız hısımlık üzerine akmasına sebep olan, tüm öznelere yeni makinenin içinde tekrardan bir araya getiren bir ayrıcı sentezdir. O hâlde, devletin temeli sabit, anıtsal, kati, yeni eksiksiz beden, üretim güçleri ve eyleyicilerinin bütününe temellük etmek için kullanacağı ikinci bir kaydı yaratmaktır; ama devlete ait bu kayıt, eski yerliyurtlu kayıtların yeni yüzeydeki 'briketler' olarak varlıklarını sürdürmelerine izin verir. Ve nihayet mülk sahibi yüksek birliğe ve mülk edinilmiş topluluklara, üst kodlamaya ve iç-kodlara, temellük edilen artı-değere ve yararlanılan intifa hakkına, devlet makinesine ve yerliyurtlu makinelere geri dönen ayrı ayrı parçaların, yani iki tarafın birleştirildiği tarz ortaya çıkar.²⁹

Fetihten sonra fethedilen halkların tıpkı öncesinde yaptıkları gibi evlenmeye ve ölümlerini gömmeye devam ettiği düşünülebilir. Hatta aynı bedensel kaydedişlerin ve geçiş

²⁸ AO, 195.

²⁹ AO, 198.

ritüellerinin varlığını koruduğu düşünülebilir. Değişen şey, bu ritüellerin kimin hizmetine sunulduğudur. Deleuze ile Guattari'nin buradaki analizi, Nietzsche'nin *Soykütük*'teki cezalandırma analizini anımsatır ki Nietzsche burada, cezalandırmanın amacının ancak yakın zamanlarda mahkûmda suçluluk yaratmak maksadıyla yorumlandığını ileri sürer. Nietzsche ise, tam tersine, sayısız amaçla kullanılan bütün bir pratikler dizisinin cezalandırma amacıyla işe koşulmadan önce var olduğunu düşünür ki bu uygulamaların hangi yönde kullanılacağını belirleyenler, iktidardakilerin ta kendileridir.³⁰ Demek ki devlet, ilkel toplumun belirli bir şekilde etrafında örgütlendiği bir dizi eski ve yeni pratiğin palimpsestidir ki devlet eski pratikleri ortadan kaldırmaktan ziyade, artık yeni rejimin hizmetine girsinler diye yeniden yönlendirir. Her iki durumda da, amaç, kodu çözülmüş arzu akışını ortadan kaldırmaktır. Öyle de olsa, despotik devlet bağlamında arzunun kodlanması, despotun bedeni sayesinde dolaşıma girsin diye aşırı kodlanmıştır.

Arzunun despotun bedeninde dolaşıma girmesi için aşırı kodlanması, aynı zamanda dilin yeniden formüle edilmesinde ve enstest anlayışının Ödipus'a daha bir yaklaştığı dönüşüm dâhilinde ortaya çıkar. Dilin bu yeniden formülasyonu, despotun tebaasıyla kurmak zorunda olduğu ilişkide temellenir. İlkel toplumun her bir üyesi, toplumun diğer üyeleriyle içsel bir bağıntı hâlinindedir ve toplumun bir par-

³⁰ Nietzsche şunları yazar: “Konuya, yani cezaya geri dönersek, onda iki şey ayırt etmemiz gerekiyor: bir yanda, cezada görece sürekli olan öge, görenek, edim, ‘dram’, belirli bir kesinlik içinde birbirlerini takip eden bir dizi işlem; öte yanda ondaki *akışkan* öge, anlam, amaç, işlemlerin uygulanışına bağlı olan beklenti. Bu noktada hiç duraksamasız, analojik olarak, biraz önce geliştirilen tarih yöntembiliminin temel bakış açısına uygun olarak, işlemin kendisinin, ceza amacıyla kullanımından daha eski ve daha evvel bir şey olduğunu, bu sonuncusunun (öteden beri var olan ama farklı bir anlamda kullanılagelmiş olan) işleme yüklenmiş olduğunu, işlemin bir yorumlanması olduğunu, kısacası durumun, tıpkı eskiden, elin tutma amacı için icat edildiğinin düşünülmesi gibi işlemin de ceza amacı ile icat edilmiş olduğunu düşünen safdil ahlak ve hukuk soykütükçülerinin zannettikleri gibi olmadığını varsayıyoruz” (*Genealogy of Morals*, 79). [Türkçesi: Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, Kabalcı Yayınları, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, 2011, s. 75-6.]

çasıdır. Gelgelelim, devletin kuruluşuyla birlikte, üyelerden biri tüm diğer üyelerden baskın çıkar. Despot tüm anlama nüfuz eder. ‘Ana gösteren’ imparatordur. Deleuze ile Guattari, dilbilimin bu yapıyı dilin yapısı olarak yeniden ürettiğini düşünür. ‘İsviçreli veya Amerikan olsun, dilbilim Doğu despotizminin gölgesiyle uğraşır.’³¹ Deleuze ile Guattari’nin yorumuna göre, Lacan bile ‘barbar’dır:

Ama böylesi bir [dilsel] saha aşkınlık tarafından tanımlanmakla kalır, bu aşkınlık, gerekli katmanları, kıvrımları ve itaat ettirmeleri icra eden bir namevcudiyet veya boş bir mevki olarak ele alınsa dahi; ...Lacan’ın göstereni yeniden kaynağına, gerçek kökenine, despotik çağa götürdüğü ve arzuyu yasaya lehimleyen şeytani bir makineyi ayağa kaldırdığı kuvvet ve soğukkanlılık; çünkü o yasanın, her şey hesaba katıldığında gösterenin bilinçdışı ile mutabık olduğu ve gösterilen etkileri ürettiği biçim olduğunu düşünmüştür. Bastırılan temsil olarak gösteren ve tetiklemiş olduğu yeni yerinden-edilmiş temsil edilen, şu meşhur eğretilmeler ve düzdeğişmeceler, üst-kodlayıcı yersizyurtsuzlaşmış despotik makineyi tesis eden her şey.³²

İşte gelineen noktada, Deleuze ile Guattari, dil tartışmaları ile despotizmin egemenliği altında meydana gelen değişimi enestinin yerine getirdiği roldeki değişimle irtibatlandırır. Despot yeni bir ittifak sistemi tesis ettiğinde, dolaysız hısımlık olduğunu ileri sürüp kendini mevzu bahis ittifakların ve hısımlıkların etrafında örgütlendiği aşkınsal konuma yerleştirdiğinde, enestinin hem olanağı hem de mahali hâline gelir. “Hatta enest, hudutlardan merkeze kadar despotun hüküm sürdüğü yeryurdun bütününde zincirin iki ucundaki üst-kodlama işlemidir: bütün ittifak borçları yeni ittifakın sınırsız borcuna dönüştürülür, bütün uzanımlı hısımlıklar dolaysız hısımlık tarafından ihtiva edilir.”³³ Yukarıda gör-

³¹ AO, 207.

³² AO, 207...299.

³³ AO, 209.

düğümüz gibi, hem isimleri hem de kişileri gerektirdiği için, enest ilkel toplumda imkânsızdır; kişilerin ve isimlerin başlangıcını yapan bizzat enest yasağı olduğundan, sonuç, birinin erişimindeki şeye diğerinin erişiminin yasaklanmasıdır. Ne var ki, hem isme hem de kişiliğe erişimi mümkün kılan, tam da despotun dışsallığı ve aşkınsallığıdır. Bu durum, fatihin fethettiği ile maddi ilişkisinde ve bu ilişkinin dilde temsil edilme biçiminde görülebilir. Despot, Tanrıyla kurduğu o dolaysız hısımlıkta, ‘herkesin babası’dır. Aynı anda despot, bir bütün olarak devletin üretken sorumluluğunu üstlenir. Öyleyse despotizm, yapısı gereği enestle bağıntılıdır. Kral, kendi krallığında yaşayanlardan herhangi biri üzerinde üretken otoritesini korumakla birlikte, devletin öncülüdür. Bu otorite, *jus primae noctict* [ilk gece hakkı] Ortaçağlardan beri mevcuttur.³⁴

Dildeki bu kayma, ki aynı zamanda enest kavrayışındaki bir kaymadır, bizi Ödipus’a bir adım daha yaklaştırır. İlkel toplumdaki hısımlık ilişkileri arzunun temsilcisiydi. Bu arzunun sınırı, bahsi geçen germinal akışın kodlanmadan kalmasına ve sınırsız bir biçimde bağıntılar üretmesine izin vermektir. Gelinek noktada, arzuyu denetim altında tutmak için işe koşulan yanal ittifaklar, arzuyu, bazı bağlantıların gerçekleştirilmesini ve bazılarınınınsa gerçekleştirilmemesini garanti altına almak için bastırırlar. İşte ilkel toplumlarda enest tam da bu noktada gündeme gelir:

Enest sadece bastıran temsilin [hısımlık] bastırılan temsilci üzerindeki geriye dönük etkisidir: temsil, yöneldiği temsilciyi tahrif eder veya yerinden eder; ona kendi tesis ettiği kolayca fark edilebilir kategorileri yansıtır; pozitif ve negatif uzanımlı hâldeki bir sistem içinde ittifakın kendisi organize

³⁴ Bu kanunun fiilî varlığı ya da en azından uygulanışı hakkında birtakım tartışmalar mevzu bahis. Uygulanmamışsa bile, genellikle herhangi bir yöneticinin hakları dâhilinde olduğuna inanıldığını belirtmem, buradaki amaçlarım açısından kâfidir.

etmeden önce varolmayan terimleri ona tatbik eder –onu sistemde engellenen şeye indirger. Bu nedenle Ödipus gerçekten de sınırdır, ama şimdi sociusun içine geçen yerinden edilmiş bir sınırdır.³⁵

Arzunun ilkel toplumlardaki ‘yerinden edilmiş sınırı’ olarak Ödipus, despotizmde arzunun ‘bastıran temsili’ hâlini alır.

Ödipus’un yumurtadaki hücrel göçe emperyal temsilde başladığı doğrudur; arzunun yerinden-edilmiş temsil edileniyen, bastıran temsili kendisi hâline gelir. İmkânsız olan mümkün hâle gelmiştir; işgal edilmemiş olan sınır, şimdi kendisini despot tarafından işgal edilmiş olarak bulur. Ödipus ismini almıştır, şiş ayaklı despot, sözel temsillere tabi kılınan bedensel temsiller olarak kız kardeşi ve annesiyle birlikte, üst-kodlama sayesinde enesti icra etmektedir. Dahası Ödipus bunu mümkün kılacak bütün biçimsel müdahaleleri yerleştirme sürecindedir; sökülmiş bir nesnenin dışdeğerbiçimi; üst-kodlamanın ya da kraliyet enestinin çifte-bağı; efendiler ile köleler arasındaki zincirin ikili-tekanlamlaştırılması, tatbik edilmesi, doğrusallaştırılması; arzuya yasanın ve yasaya arzunun davet edilmesi; sonradan ya da olaydan sonrası ile korkunç gizlilik. Beş paralojizmin bütün parçaları böylelikle hazır gibidir.³⁶

Despot, ilkel temsil sistemini aşırı-kodlaması sayesinde, Ödipus’u arzunun baskılayıcı temsili hâline getirir. Şimdi, hem hisımlık hem de ittifak, despot üzerinden akar; bunların sınırı odur. İmparator, tüm gösterenlerini tabii kıldığı bir ilişki içerisinde somutlaştıran efendi gösteren statüsünü işgal eder. Gelgelelim, atılması gereken bir adım daha var-

³⁵ AO, 165-6.

³⁶ AO, 215.

dır. Deleuze ile Guattari'ye göre, Ödipus'un içselleştirilmesi- ni tamama erdiren ve onu arzunun temsilcisi olarak atayan, kapitalizmin ta kendisidir.

Despotizmin ilkel toplumu aşırı-kodlaması ve pratiklerini despot etrafından dönerek yeniden düzenlemesine benzer şekilde, kapitalizm de despotizmi aşırı kodlamış, daha doğrusu aksiyomatikleştirmiştir. Deleuze ile Guattari'ye göre, kayda değer fark şudur: kapitalizm muazzam bir boyutta arzunun kod çözümünü şart koşar. Kapitalizmin bizzat doğasını oluşturan şey, gerek ilkelliğin gerekse de despotizmin bu denli korktuğu, kodu çözülmüş arzu akışlarıdır. Demek ki kapitalizm, her topluluğa musallat olan sınırdır. Bataille'e dönersek, her türden sistemin esas problemi, aşırılıktır. Bir sistem daima tüketebileceğinden daha fazlasını üretir, dolayısıyla bu aşırılığı tüketmek maksadıyla gittikçe daha karmaşık düzenekler geliştirir. İlkel toplumlarda üretilen fazlalık, her bir kabile diğerlerini geride bırakmaya çalıştığı müs- rif şölenlerde tüketilirdi. Bu harcama aygıtı, hediye kabul eden ya da en cömert davranışı sergileyen kişilerin üstlendiği 'akışkan borç alanları' yaratır. Despotizmde ise, üretimin yeniden örgütlenmesi ve merkezileşmesi, arzuyu aşırı kodlar ve şehirler, yollar ve su kanalları gibi büyük ölçekli kamu işlerini olanaklı kılar. Arzunun bu şekilde yoğunlaştırılması daha fazlasını üretir, ama aynı zamanda da (zorunlu olarak) aşırılığa yol açar. Gelgelelim, despotizm durumunda, fazlalık, kralın sarayındaki cömert zenginlik gösterileriyle tüketilir. Akışkan borç alanları, bundan böyle her şey varlığını despota borçlu olduğundan, tek yönlü bir hâl almıştır. Bununla birlikte, despotun aşkınlığı, kralın iktidarını doğrudan etkilemeyen bazı akışların kodlarının çözülmesini olanaklı kılar. Despotik makine merkezden yayılan güç sayesinde kusursuz bir biçimde işlediği sürece, periferide ortaya çıkabilecek yeni ticaret, işçilik ya da teknoloji uygulamaları hiçbir endişe yaratmaz. Herkes despotun bakışlarından yayılan o dehşet içinde sürdürür yaşantısını, ancak bu bakış-

tan yakayı sıyıran pek çok şey vardır. Ne var ki, asıl mesele, pre-kapitalist bir devlet akışların kodunu her çözdüğünde, kapitalizmin ortaya çıkacak olması değildir.

Kodu çözülmüş arzular ve kod çözme arzuları hep var olmuştur; tarih bunlarla doludur. Ama kodu çözülmüş akımların, hem toplumsal hem de teknik bir arzulama makinesini düşleyen veya onun eksikliğini duyan bir arzuyu değil, ama onu üreten bir arzuyu şekillendirmesi, onların ancak bir mekânda karşılaşması ve bir uzamda birleşmesi ile meydana gelir ve belirli bir zaman alır bu. Kapitalizmin ve onun kesilişinin sadece kodu çözülmüş akımlar ile değil, ama akımların genel bir kod çözümüyle, yeni devasa yersizyurtsuzlaşmayla, yersizyurtsuzlaşmış akımların birleşmesiyle tamamlanmasının nedeni budur. Kapitalizmin evrenselliğini temin eden şey, bu birleşmenin olağan-dışı doğasıdır.³⁷

Kapitalist örgütlenme açısından zorunlu olan kodu çözülmüş arzuların birleşimi, feodal sistemin parçalanması sürecinde toprağın kodunun çözülmesini gerektiriyordu. Toprak sahipliği, gelinen noktada, kalıtsal olmaktan çıkar ve en yüksek fiyatı verene satılır. Bu ticaretten türeyen kapitalist birikim, üretim kapasitelerini arttırmak maksadıyla yakın zamanda icar edilen endüstriyel ekipmanların satın alınmasına imkân tanır. Feodalizmin çözülmesi, aynı zamanda toprağa bağlı ekipmanların kodunu da çözer. Kalıtsal olarak atılmış bir çapanın yokluğunda, köylü topraktan kopar. Köylünün sahip olduğu tek şey emeğidir ki hem kodu çözülmüş hem de yersizyurtsuzlaştırılmıştır. Köylünün emeğinin kodu, bundan böyle, emeğin anlamının efendi için çalıştığı gerçeği tarafından tayin edilmemesi anlamında çözülmüştür. Köylünün emeği, despotun yürürlüğe koyduğu aşkın kodlamanın serfi çalışması gereken belirli bir toprak par-

³⁷ AO, 224.

çasına yerleştirmesi anlamında yersizyurtsuzlaştırılmıştır. Despotik kod, gerek zaman gerek mekân açısından, serfin emeğini uyarlamıştı. Sermayenin kodunun endüstriyel sermaye formunda ve emekçinin kodunun sanayileşme süresince çözülmesi, gelineen noktada kapitalist oluşumu etkilemek maksadıyla benzersiz bir şekilde birleşirler.³⁸

Deleuze ile Guattari'nin işaret ettiği gibi, kapitalizm kodu çözülmüş akışları (emeğin ve sermayenin akışlarını) örgütleyerek işlediği için, despotizm ve ilkeliliğin var olan kodlarını layıkıyla üst-kodladığı söylenemez. Tersine, kapitalizmin ürettiği şey, 'gerçek olanı, kapitalist sistemin yararına ve onun amaçları doğrultusunda eski kodlamaların yerini alan, bilimsel ve teknik kodlar da dâhil olmak üzere bütün kodu çözülmüş akımları orgaize eden toplumsal makinanin'³⁹ aksiyomatığıdır. Bir yandan, kapitalist oluşumun üzerinde işlediği arzunun kodunun çözümü, önceki her iki oluşumdan çok daha az baskıcı gibi görünür. Kapitalizm, ne bir beden belirlir bir şekilde damgalanmasını, ne de belirlir bir insana ya da toprağa bağıllık gösterilmesini şart koşar. İşçiler, emeklerinin mümkün kıldığı bağlantıları takip etme konusunda 'özgür'dür. Kapitalistler, uygun gördükleri herhangi bir endüstriyi kurmakta ve bilim insanları arzu ettikleri her tür teknik yeniliği izlemek konusunda 'özgür'dür. Görünürdeki bu özgürlük, yine de, bu hedefleri dayatan piyasa güçlerini karanlıkta bırakır. Kapitalizmin aksiyomatığı, artı-değerin üretilmesidir. Herhangi bir amacın değeri, tam olarak sisteme artı değer enjekte etme hüneri tarafından belirlenir. Tabii ki bu artık, daha fazla artık üretme çabasıyla dosdoğru tüketilir ve böylelikle sistem kendisini tüketir. Deleuze ile Guattari, piyasa güçlerinin arzuyu kısıtlama tar-

³⁸ Deleuze ile Guattari burada Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism*'indeki [*Kapitalizmin Gelişimi Üzerine Çalışmalar*] incelemesine yaslanıyorlar (AO, 225-6).

³⁹ AO, 233.

zının bir örneği olarak teknik gelişmelerin hayata geçirilmesine işaret ederler:

Genel olarak buluşların takdimi, her zaman için bilimsel olarak gerekli olduğu zamanın daha ötesine ertelenme eğilimindedir ki ta ki piyasa tahminlerinin onların büyük ölçekte kullanımını haklı çıkardığı ana kadar ... Özetle, nerede akımların kodları çözülüyorsa, özellikle de teknolojik ve bilimsel bir biçim almış kod akımları, bütün bilimsel aksiyomatiklerden çok daha insafsız, ama gözden yitmiş bütün eski kodlardan ve üst-kodlamalardan da yine daha insafsız tam bir toplumsal aksiyomatiğe tabi kınırlar; kapitalist dünya pazarının aksiyomatiği.⁴⁰

İşte bu noktada, kapitalizm basitçe despotik devletin var olan kodlarını aşırı kodlayan bir başka kod olarak belirir. Bununla birlikte, Deleuze ile Guattari, kapitalist aksiyomatiğin sociusun daha önceki konfigürasyonlarında görülen kodlama tipinden özü itibarıyla farklı olduğunda ısrarcıdır. İlkel sociusta, örneğin, ittifak ve hısımlık ilişkileri, belirli bir toplum üyelerinin bedenlerine kayıt yapan bir sistem aracılığıyla düzenlenmiş iki tür akıştan ibaretti. Ama ittifak ve hısımlık birbirinin eşdeğeri değildi. Nitekim bunlar arasındaki herhangi bir mübadele, bir akışta borç, diğer akışta ise fazlalık üretmekteydi. Bu ‘akışkan borç alanları’, dönem dönem, kurallarla belirlenmiş ritüeller aracılığıyla deşarj ediliyordu. Despotik sociusta ise, var olan ittifak ve hısımlık ilişkileri eşitsizlik üretmeyi sürdürür, ancak artık despot üzerinden dolayımlanmıştı. Kapitalizmde değişen şey, bu eşitsizlik sistemlerinin her şeyin parasal karşılığı bulunan, ‘parayla başlayıp parayla bitirmeyi, dolayısıyla hiç sona erdirmemeyi mümkün kılan’ bir parasal sistemle ikame edilmesidir. Bu eşitlik sistemi, ‘niteliksel akım devrelerini bozmak, sınırlı

⁴⁰ AO, 234.

borç bloklarını ayrıştırmak ve kodların esas temelini yok etmek için yeterli'dir.⁴¹ Paranın soyut bir mübadele sistemi olarak takdim edilmesi, ittifak ve hısımlık ilişkilerinin müşterek bir ortam aracılığıyla deşarj edilmesini mümkün kılar. Bu olanak, o hâlde bu ilişkilerin kodlama sayesinde düzenlenmesi gereksinimini ortadan kaldırır. Kapitalizmin doğuşu, geçmişte kodlanmış tüm akımların kodlarının çözülmesine işaret eder demek ki.

Bu muazzam kod çözülmesi sürecinin can alıcı sonuçlarından biri, Deleuze ile Guattari'nin Henri Lefebvre'yi takip ederek 'kamunun özelleştirilmesi'⁴² dedikleri şeydir. Kamusal olan özelleştirilir, zira önceden ritüeller aracılığıyla insanları topluma katılım göstermeye zorlayan kodlama sistemleri çözülmüştür. Bundan böyle sünnet uygulamasının topluluk büyüklerinin huzurunda gerçekleştirilmesine gerek yoktur. Krala gösterilen sadakatin bundan böyle alenen tahhüt edilmesi gerekmez. İttifaklar hızlıca tomurcuklanır, ancak bundan böyle gruplar arasında özellikle böylesi ittifaklar yapılmasına işaret etmezler. Bilakis, bu ittifaklar, sermayenin farklı biçimleri arasında gerçekleştirilir. Sermaye yatırımı yapabilir yahut kar amacıyla para yatırabilirim. Kendi emek kapasitemden ibaretimdir. Kapitalizmdeki değişim şudur: "İşaretleyenlerin artık kişiler değil, ama bu niceliklerdir: sermayen ya da emek gücün, gerisi önemli değildir, seni her zaman için sistemin genişlemiş sınırları içinde bulacağız, sadece senin için bir aksiyom yaratılmasını gerektirse bile bu."⁴³ Öyleyse bireyin bundan böyle toplumda kendiliğinden hiçbir kamusal rolü yoktur. İster emek ister sermaye olsun, bireysel kapasitelerin ancak tek bir rolü vardır. Bu sıfatla birey bütünüyle özel alana havala edilmiş ve kapasiteleri kamusal alana uyarlanmıştır. "Bu durum özel

⁴¹ AO, 248-9.

⁴² AO, 251.

⁴³ AO, 251.

kişilere sistem içinde çok özel bir rol verir: kod tarafından içerilme değil, bir tatbik etme rolü.”⁴⁴

Deleuze ile Guattari’nin burada işaret ettiği şeye, *Fight Club* [Dövüş Kulübü] filmiyle belirginlik kazandırılabilir. Filmin gelişimi, kodları çözülmüş arzuların devrimcileşmesi olarak görülebilir. Adı filmin sonuna kadar bilinmeden kalan başkarakter, büyük bir otomobil fabrikasında çağrı merkezi görevlisi olarak çalışmaktadır. Kendini ‘çalışma öğelerinin önceliklendirilmesi’, adı sanı belirsiz hava alanları arasında gidip gelme, kataloglardan ‘el yapımı’ gibi görünen ‘otantik’ züccaciye ürünleri sipariş etme ve kronik uykusuzluktan mustarip olma gibi ticari işle ilgili sözleri tekrar ederken bulur. Ya evdedir ya da işte. Kamusal dünyaya kendisi olarak iştirak edemez. İşyerinde, belirli bir ‘çalışma öğeleri’ kümesine sahip bir emek kapasitesidir. Evdeyse muhtemelen kendisi ‘olabilir’, fakat bu var oluş iş yerinde işgal ettiği rolden bütünüyle kopmuştur. Dahası, kendi olmak, basitçe tükettiği şeylerin bir sonucudur. Gaz sızıntısı yüzünden oturduğu apartman dairesi infilak ettiği zaman, en çok kanepesiyle gardirobunu kaybettiği için üzülmüştür. Gardiropu nihayet ‘saygı’ görmüştür, ancak başka bir kanepa almak zorunda kalacağını asla düşünmemiştir. Yalnızca tüketmek için var olan bir toplum, bütün üyelerini ister istemez özel alana tıkacaktır.

Deleuze ile Guattari için, kapitalizmde vuku bulduğu hâliyle kamusal olanın özelleştirilmesi, Ödipus’un doğum yeridir. Ödipus özelleşmiş, çekirdek bir ailenin varlığını şart koşar ve bu durum ancak toplumsal üretimle biyolojik yeniden üretim birbirinden ayrıldığı zaman mümkündür. Hem ilkel hem de despotik toplumlarda, toplumsal ve biyolojik yeniden üretim, birbirleriyle yakından bağıntılıdır. Bununla birlikte, kapitalizmin başlıca etkilerinden biri, bir zamanlar toplumsal ve biyolojik yeniden üretim arasındaki ilişkiyi düzenleyen kodları çözmesidir. Kapitalizmde sermaye kendisini sonu gelmez bir şekilde yeniden üretebilir. Aslına

⁴⁴ AO, 251.

bakılırsa, bu, kapitalizmin artı-değerin durmaksızın üretimi ve tüketimi olarak işlev gösterdiği aksiyomatiktir. Keza kapitalizm, bu şekilde işlediği sürece, ekonomik olmayan faaliyetleri düzenlemek amacıyla kodların müdahalesine ihtiyaç duymaz. Kapitalist sociusun bütün etkinliği iktisadidir. Geriye kalan bütün etkinlikler özel alana havale edilmiştir. İşte aileyi bulduğumuz yer tam da burasıdır. Gelgelelim aile, öteki topluluklarda işlediği gibi işlemez burada:

Sermayenin kendisi, ittifak ve hısımlık ilişkilerini üstlenmiştir. Ailenin, ekonomik yeniden üretime toplumsal biçimini vermeye bir son vermesiyle uyumlu olarak, onun bir özelleşmesi vuku bulur; üzerindeki yatırım çekilmiş gibidir, sahanın dışına yerleştirilmiştir; aile, Aristoteles gibi konuşmak gerekirse, ekonomik yeniden üretimin özerk toplumsal biçimine boyun eğmiş olarak kendisini bulan ve onun tarafından kendisine tahsis edilen yeri alan insan maddesinin veya malzemesinin biçimidir.⁴⁵

Daha evvelden kodlanmış bütün arzuların kodları, kapitalist üretim bünyesinde çözülmüştür. Bu kodları çözülmüş arzular, kapitalist sociusta yersizyurtsuzlaştırılmıştır (yeniden kodlanmamışlardır). Demek ki tüm arzular kapitalist aksiyomatığın etrafında örgütlenmiştir. Bir başka deyişle arzu, bütününüyle sistem bünyesindeki artı-değerin üretimine ve tüketimine odaklanmıştır. Kapitalist sistemin devinimini sürdürebilmesi için, hem eksikliği hem de olumsuzluğu kendi bünyesinde dâhil etmesi gerekir. Hatta daha iyisi, kapitalizmin işleyişini sürdürmesi maksadıyla, eksiklik tam da arzunun bağrına yerleştirilmelidir. Moda, önceden hiçbir yerde var olmayan gereksinimler yaratma biçiminin açık bir örneğidir. Daha da önemlisi, alışverişin iyileştirici olduğu yaygın biçimde kabul edilen bir olgudur. İhtiyacınız olsun ya da olmasın bir şeyler satın almak iyi hissettirir. Alışveriş sanki bir denge-

⁴⁵ AO, 263.

sizliği gideriyor, bizi tamamen erdiriyor gibi görünür. Tabii ki bu durum ancak alışverişin bir gereksinimi karşılaması durumunda mümkün olabilir. Gelgelelim, Deleuze ile Guattari'nin amacı, bu gereksinimin bir hayli gerçek dışı olduğunu öne sürmek değildir. Bu gereksinim gerçektir ve kapitalist toplumun örgütleyici ilkesidir. Bilakis, Deleuze ile Guattari, böyle bir arzunun olanaklılık koşullarını belirgin kılmak derdindedir. Bu eksikliğin, kurucu olsa da, tarihsel üretildiğini ileri sürerler ki ilkelikten despotizme oradan da kapitalizme ilerleyen soykütüğümüzün yegâne sonucudur bu.

İşte Ödipus'u olanaklı kılan, tam da kapitalizmin kodu çözülmüş akışlarıyla birleşen bu kurucu eksikliklerdir. 'Ödipal üçgen, kapitalizmin toplumsal yeniden-yerliyuurtlulaştırma için sarf ettiği tüm çabalara tekabül eden kişisel ya da özel yeryuurtur.⁴⁶ Bu yoruma göre, özel kişiler, sosyal karakterini temeli değil, daha çok toplumsal imajların bir yansımasıdır. 'Dolayısıyla özel kişiler, ikinci sıra imgeler, imgelerin imgelelidir, yani böylelikle toplumsal kişilerin birinci sıra imgelerini temsil edebilme uygunluğu elde edebilmiş simulakrumlardır.⁴⁷ Arzunun aile bünyesinde çerçeveselenmesi, bir bütün olarak toplumun örgütlenişinde derin bir kaymayla sonuçlanır. Toplumun önceki tezahürlerinde biyolojik yeniden üretimin bütünüyle toplumsal yeniden üretime yatırılmıştı. Bu yatırımların hiçbirisi, ister ilkel toplumların tüm coğrafi alanına dağıtılmış olsun, ister aşkın despot figürü üzerinden dolayımlanmış olsun, birbirleri olmadan işlev gösteremezdi.

[Artık bu] özel kişiler, baba, anne, çocuk olarak kısıtlı aile alanında biçimsel olarak belirlenmiştir. Ama ittifakalar ve hısımlıkların darbeleri vasıtasıyla toplumsal sahanın tamamına açılan, onunla eş-uzanımlı olan ve onun koordinatlarını yeniden kesen bir strateji olmak yerine, şimdi ailenin, üzerine toplumsal sahanın yeniden kapanacağı, onun yeni-

⁴⁶ AO, 266

⁴⁷ AO, 264.

den üretiminin özerk ihtiyaçlarının tatbik edileceği ve onun tarafından tüm boyutlarının yeniden kesileceği basit bir taktik olduğu açıktır. İttifaklar ve hısımlıklar artık insanlar vasıtasıyla değil, ama para vasıtasıyla ilerler; dolayısıyla aile, artık hakim olmadığı şeyi ifade etmek için uygun kılınmış bir mikrokozmos hâline gelir ... Ailevi belirlenimler toplumsal aksiyomatığın tatbiki hâline gelir.⁴⁸

Deleuze ile Guattari ailenin yalnızca kapitalist aksiyomatığın bir stratejisi olduğunu ileri sürerken, aile, paradoksal bir biçimde, tam da toplumsal yeniden üretimden ayrılışı sürecinde kendini kökensel olarak kabul eder. Kişilerin ve üretim birimlerinin, yani ailenin özelleştirilmesi, özelleştirilmiş insanların bu durumu tefekkür süreçlerinin başlangıç noktası olarak almasını zorunlu kılar. Ödipus, bu tefekkür sürecinin bir sonucudur. Özelleştirilmiş insan, arzularının özellikle diğer aile üyeleriyle bağıntılı görüldüğünü keşfederler. Tabii ki bu arzular büyük ölçüde engellenmiştir ve böylece arzu evrensel bakımdan tatmin edilemez bir eksiklikten akıyormuş gibi yorumlanır. Bu minvalde yorumlanan arzu topluma geri yansıtılır; öyle ki her ilişki bir şekilde o kökensel, evlatlık ilişkilerini yansıtıyordu:

Aile, üretimin ve yeniden üretimin bir birimi olmaya son verdiğinde, birleşim onda basit bir tüketim biriminin anlamını yeniden bulduğunda, tüketiyor olduğumuz şey babaanne'dir. Çıkış toplanışında patron, başkan, rahip, polis, vergi tahsildarı, asker, işçi, bütün makineler ve yeryurtlar, toplumumuzdaki bütün toplumsal imgeler vardır; ama varış toplanışında, son noktada, baba, anne ve benden, babaya miras kalmış despotik gösterenden, annenin üstlenmiş olduğu artakalan yeryurttan ve bölünmüş, kesilmiş, hadım edilmiş egodan fazlası yoktur.⁴⁹

⁴⁸ AO, 264.

⁴⁹ AO, 265.

Borusu öten herkes ‘baba’dır, her bir arzu nesnesi ‘anne’dir ve özne bu ilişkiler bağlamında kurulur. Demek ki Ödipus her ilişkinin şifresini çözen, her arzunun kökenini açıklayan maymuncuk olarak dünyaya gelir. Ödipus arzunun temsilcisidir. Bununla birlikte, Deleuze ile Guattari’nin ısrarla belirttiği gibi, ‘Ödipus’u keşfeden psikanaliz değildir; o kendi kendini keşfeder.⁵⁰

Deleuze ile Guattari, arzunun temsilcisi olarak Ödipus’un önceliğine, çocukların ebeveynlerine bağılıklarında şaşırtıcı bir şey olmadığını belirterek yanıt verirler. Ortada büyük çaplı toplumsal yatırımlardan kopmuş özel bir birim olarak aile üyelerinin tutunabileceği başka bir nesne yoktur. Üstelik Deleuze ile Guattari’nin burada işaret etmek istedikleri can alıcı nokta, bu düzenlemenin tarihsel olarak üretilmiş olduğudur. Ödipus ancak barbar devletin devasa kod çözümünün ve yeniden-yerliyurtlulaştırılmasının sonucu olan Batının kendine has soykütüğü göz önünde bulundurulduğunda mümkündür:

Aile, toplumsal sahadaki toplanışın tatbik edildiği alt-toplanış hâline gelir. Her bir kişinin kişisel babaya ve anneye sahip olması olarak; her bir kişi için toplumsal kişilerin müşterek toplanışını simüle eden ve onların arazisini kuşatıp imgelerini karartan paylaşımcı bir alt-toplanıştır. Sermayenin imgeleri tarafından tetiklendiği her defasında, her şey “baba-anne[ye]” cevap veren baba-anne-çocuk üçgenine indirgenir. Kısacası, Ödipus gelip çatar: birinci sıra toplumsal imgelerin ikinci sıra özel aile imgelerine tatbik edilmesinin kapitalist sistemi içinde doğar. Toplumsal olarak belirlenen bir çıkış toplanışına yanıt veren varış toplanışındır o. Toplumsal hâkimiyet biçimine yanıt veren bize ait özel sömürgeci oluşumdur. Hepimiz ufak sömürgecileriz ve bizi sömürgeleştiren Ödipus’tur.⁵¹

⁵⁰ AO, 269.

⁵¹ AO, 265.

Ödipus evrensel değildir; aşkın değildir. Kastrasyon evrensel değildir. Eksiklik ve olumsuzlama arzuya içkin değildir. Ödipus arzuyu tutsak etmiştir. Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta sundukları soykütük, Ödipus'un ilkel toplumun sınırlarından despottaki aşkınsal temsiline ve oradan da kapitalizm bünyesinde içselleştirilmesine doğru ağır ağır ilerleyişini ortaya koyar. Toplumun itici gücü Ödipus falan değildir; Ödipus, kapitalizmde kodları çözölen arzuları takip eden kişilerin özelleştirilmesinin bir sonucudur. Ödipus demek ki ancak arzunun temsilcisi hâline geldiğı zaman arzuyu tutsağı edebilir. Ancak o vakit her bir ilişki Ödipus tarafından temsil edilebilir.

Bir sonraki bölümde, Ödipus'un sömürgeleştirici gücünün ölüme dair tefekkür etme biçimimizi etkilemesi meselesine dönüyorum. Özel olarak şunu ileri sürüyorum ben: kapitalizm Ödipus'u nasıl mümkün kılmışsa, aynı şekilde ilk iki bölümde gördüğümüz melankolik ve yas odaklı ölüm izahları arasında kayda değer bir antinomi de yaratmıştır. Bu antinomiye matematiksel olarak ele alarak, Deleuze ile Guattari ile birlikte, antinominin her iki ucunun yanlış olduğunu ve üretken bir arzu izahının ölüme ilişkin yeni bir düşünme biçimini olanaklı kılacağını öne süreceğim.

Münzevi kendini yaraladığı zaman bile, onu yaşamaya mecbur kılan bizzat bu yaranın ta kendisidir.¹

Nietzsche

Freud, *Anti-Ödipus* irdelememiz boyunca, Deleuze ile Guattari'nin argümanında neyin benzersiz olduğunun vurgulanmasında merkezi bir rol oynamıştır. Deleuze ile Guattari, devamlı olarak, psikanalizin bilinçdışı ve arzuya ilişkin sahipsiz değerlendirmeler sunduğunu iddia etmiştir. Keza filozoflarımız, Ödipus'un kısıtlamaları altında var olan aile bünyesinde ve bir bütün olarak kapitalist kısıtlamaların emri altında var olan toplumda vuku bulan arzusunun yeniden kodlanması, Freud'un kuramını bu denli güçlü kılan şeydir. Gelgelelim, Deleuze ile Guattari'nin psikanalizle mutabık olmadığı yer, Freud'un betimlediği yeniden kodların evrensel olma düzeyidir. Deleuze ile Guattari Ödipus'un evrensel değil de, daha çok tarihsel sürecin kendine özgü bir sonucu olduğu ileri sürerler. Benim bu bölümde yapmak istediğim şey, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de tasvir ettiği hâliyle, aynı argümanın ölüm dürtüsü için de geçerli olduğunu ortaya koymaktır. Ölüm dürtüsünün tarihe bu yeniden kaydedilişi, Hegel ile Heidegger'in ölüm kavrayışlarını yeniden gözden geçirmemize imkân tanıyacak.

Freud *Haz İlkesinin Ötesinde*'ye psikanalizin bir varsayımını, 'ruhsal süreçlerin otomatik olarak haz ilkesiyle yönlendirildiği'² varsayımını irdeleyerek başlar. Ne var

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 121.

² SE XVIII: 7.

ki bu varsayım, deneyimin üstünkörü bir biçimde sınamasıyla bile düpedüz çelişkili addedilebilir. ‘O hâlde ancak şöyle olabilir: Ruhta haz ilkesine yönelik güçlü bir eğilim bulunmaktadır, ama bu daha başka güçler ya da ilişkilerle çatışmaktadır ve sonuç her zaman haz ilkesine uygun olmayabilmektedir.’³ Bunun en bariz örneği, kendini koruma uğruna hazı erteleleyen gerçeklik ilkesidir. Bununla birlikte, gerçeklik ilkesinin nihayetinde haz ilkesinden farklı olduğu varsayılsa bile, bu farklılık, Freud’a, haz vermeyen deneyimlerin büyük bir kısmını izah edebilir gibi görünmez.

Freud, haz ilkesi tarafından yönlendirilmeyen deneyimlerin kökenini keşfetme girişimi bağlamında, yüzünü çocukların oynadığı oyunlara döner. Freud bilhassa aynı evde birkaç hafta geçirdiği bir çocuğun oynadığı oyunla ilgilenir. Çocuk bu oyunda elindeki makarayı aralıksız biçimde odanın köşesine ya da yatağın altına fırlatıyorken, ‘bu fırlatışlar sırasında ilgi ve hoşnutlukla yüksek sesle uzun bir “o-o-o-o” çekiyordu.’⁴ Freud ve çocuğun annesi, neticede, çocuğun salt ses çıkarmaktan ziyade, ‘gitti’ [*fort*] anlamına gelen Almanca sözcüğü telaffuz ediyordu. Freud bu oyunun tamamlanışına ancak uzun bir zaman sonra şahit olmuştu. Çocuk ip takılı makarasıyla oynarken, “o-o-o-o” diyerek makarayı fırlatıyor ve sonra ipini geri çekiyordu. Makara kendisine doğru gelirken çocuk mutlu bir şekilde orada/geldi [*da*] diye bağııyordu.

Bu oyunu izah edebilmesi için, Freud’un iki şey yapması elzemdir. Birincisi, bir bütün olarak oyunun anlamını açıklamalıdır. İkincisi, makaranın geri gelişi bariz bir biçimde çocuğa daha fazla haz verse de, oyunun ‘gitti’ kısmının neden ‘da’ (geldi) kısmından daha fazla tekrar edildiğini izah etmelidir.

³ SE XVIII: 9-10.

⁴ SE XVIII: 14.

O zaman oyunun yorumu kolaylaşıyordu. Bu çocuğun başardığı, dürtüden vazgeçmek (dürtünün doymundan vazgeçmek), annenin uzaklaşmasına karşı koymaksızın izin vermek gibi büyük bir kültürel beceri ile ilgiliydi. Buna karşılık, aynı kayboluş ve yeniden gelişi ulaşabildiği nesnelerle sahneye koymakla kendi zararını azaltmaktaydı.⁵

Oyunun ‘gitti’ kısmının neden genellikle daha fazla yinelendiğine gelince, Freud iki ihtimalden bahseder. Çocuğun oyuncaklarını görünmez yerlere atmasının ardındaki motivasyon, duruma hakim olmasına imkan vermesinde bulunur muhtemelen. Çocuk, daha öncesinde, annesinin gözden yitmesi karşısında her daim edilgin olmuştu. Artık oyunun sınırları dâhilinde, oyuncaklarının gözden yitmesi sürecinde etkin bir katılımcı hâline gelir. ‘Gitti’ kısmının önceliğini anlamaya dönük bir diğer ihtimal, intikam alma durumunda yatıyor olabilir. Belki de çocuk oyuncaklarını atma alışkanlığı üzerinden annesinden intikam almak istiyordur.

Freud, tek bir vakaya dayanarak, bu iki ihtimal arasında hükme varma konusunda isteksizdir. Gelgelelim, bu yorum bir kenara bırakılırsa, Freud haz ilkesinin egemenliğinin dışına taşan yineleme zorlantısının bir örneğinin ortaya çıktığını belirtir burada. Çocuk annesinin gözden kayboluşunu boyuna yeniden sahneliyordur ki bu, anneye olan bağlılığı verili kabul edildiğinde, ancak acı verici bir tekrar olabilir. Bu acı verici deneyimin çocuğun oyunu dâhilinde tekrar edilmesi, göz ardı edilemeyecek denli yaygındır. Söz konusu yineleme zorlantısının arkasında yatan şey nedir? Bilinçdisinin işleyişleri hakkında bize ne anlatır bu?

Freud, yukarıdaki sorulara yanıt vermek maksadıyla, nihayetinde ölüm dürtüsünün yolunu yapan bir düşünce deneyi gerçekleştirir. Bu düşünce deneyi, algısı ve bilinci olan muhtemelen en basit organizmayı tahayyül etmeye girişir.

⁵ SE XVIII: 15.

Freud şunu düşünür: böylesi bir organizma için, algılama aygıtı, içerisi ile dışarısı arasındaki sınırı çizmelidir. Üstelik algılama aygıtlarının sahip olması gereken iki işlev vardır: 1) bilinç tarafından kavranacak uyarıların yolunu yapmak ve 2) bilinci aşırı uyarılardan korumak. Freud, bu çifte görevi tamama erdirmek amacıyla, organizmanın kendi etrafında bir kalkan oluşturacağını tasavvur eder.

Bu kalkanın, en dış yüzeyinin yaşayan yapısını terk eder, belli bir ölçüde inorganik hâle gelir ve artık özgün bir kılıf ya da zar hâlinde uyarıyı tutucu etki sağlar... . Ama dış katmanın ölümüyle daha aşağı olan bütün katmanları aynı akıbetten en azından bu kalkanı geçebilecek şiddette uyarılar girinceye kadar korunmuş olur.⁶

Gerçi bu koruyucu kalkan ancak dış uyarılar karşısında koruma sağlayabilir. Organizma dışsal uyarılar kadar travmatik olabilen içeriden gelen uyarılara tabidir hâlâ. Organizmayı travmatize etme potansiyelleri ve organizmayı bu uyarılardan korumanın hiçbir yolu olmadığı gerçeği göz önüne alındığında, Freud bu içsel uyarıların organizmanın işleyişi bağlamında can alıcı olması gerektiği sonucuna ulaşır.

Kabuk tabakasının içeriden gelen uyarılara karşı bir savunmasının olmaması, bu uyarı aktarımlarının büyük bir ekonomik önem kazanmasına ve travmatik nevrozlarla karşılaştırılabilecek düzeyde ekonomik bozukluklara neden olmasına yol açar.⁷

İşte Freud, yaşam ve ölüm dürtülerini geliştirmesi bakımından çok ciddi önem taşıyacak dürtü fikrini ilk kez bu

⁶ SE XVIII: 27.

⁷ SE XVIII: 34.

bağlamda gündeme getirir. “Bu tür iç uyaranların en verimli kaynağı, vücudun içinden çıkıp ruhsal aygıtı aktarılan güç etkilerinin temsilcisi olan organizmanın ‘dürtüleri’dir...”⁸ Freud, ister içsel ister dışsal olsun, herhangi bir travmanın yineleme zorlantısının nedeni olabileceğini düşünür. Bununla birlikte, dürtüler bizatihi travmatikse, şu durumda yineleme zorlantısı tesadüfiliğten sistematikliğe terfi eder. Yineleme zorlantısı, organizmanın yaşamı boyunca tek tek meydana gelen travmatik olaylardan, organizma açısından bizzat kurucu bir olaya doğru kayar. Freud ancak bu ikinci örnek babında haz ilkesinin ötesine geçebilir. Sözlerini şöyle sürdürür:

Ama dürtüsel olanla yineleme zorlantısı birbirine nasıl bağlanıyor? Burada belki de dürtülerin, hatta genelde organik yaşamın, şimdiye kadar açıkça anlaşılmamış ya da en azından özellikle vurgulanmamış genel bir özelliğine rastladığımız şüphesine kapılırız. Görüldüğü kadarıyla bir dürtü canlı/organik olanın zararlı dış etkilerle bırakmak zorunda kaldığı eski bir durumu yeniden oluşturmak için duyduğu içkin itkidir; bir tür organik esneklik ya da organik yaşamda içkin olan ataletin dışavurumudur.⁹

Freud, organizmanın yeniden düzenlemeye çalıştığı şeylerin erken bir aşamasının inorganik yaşama geri dönüş olduğunu ileri sürer. Demek ki bu birincil formülasyon babında, tüm dürtüler ölüm dürtüleridir. Organizma, içsel dürtüler tarafından, ne içsel ne de dışsal dürtülere sahip olmadığı bir durumu, yani ölümü arzu etmeye teşvik edilir.¹⁰

⁸ SE XVIII: 34.

⁹ SE XVIII: 36.

¹⁰ Richard Boothby, *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud* [Ölüm ve Arzu: Lacan'ın Freud'a Dönüşü Bağlamında Psikanalitik Kuram] adlı kitabında şunu ileri sürer: Freud dürtülerin tutucu olduğunu göstermiş olsa da, buradan organizmanın arzu ettiği önceki durumun inorganik hâl ya da ölüm olduğu sonucu çıkmaz. Freud'u eleştirilerden kurtarmaya girişen Boothby, Lacan'ın ölüm dürtüsünü enerji bilimi açısından

Freud, ölüm dürtüsünün egemenliğini cinsel dürtüleri takdim ederek, daha doğrusu yeniden takdim ederek ortaya koyar. Freud'a göre, hâlâ özleri itibarıyla hâlâ tutucu olsalar da, bunlar inorganik olana değil, bir başka organizma ile daha evvelki bir birleşme durumuna geri dönme arzusunda dırlar. Bu bağlamda, Freud, bahsi geçen dürtünün göstergesi olarak, Aristophanes'in Platon'un *Şölen*'indeki cinsel farklılık izahına atıfta bulunur. 'Cinsel dürtüler, 'canlı maddenin önceki durumunu yeniden sağlarlar; ama dış etkilere karşı özellikle dirençli olduklarından daha da tutucudurlar; üstelik yaşamı daha uzun süre sakladıkları için tutucu sayılmaları gerekir. Gerçek yaşam dürtüleri bunlardır.'¹¹

Artık Freud'un elinde iki tür dürtü vardır. Her iki dürtü tipi de tutucudur ama farklı şekillerde: 'Bir dürtü grubunun yaşamın nihai amacına olabildiğince çabucak ulaşmak için ileri atışlı, öbür grubun ise belli bir yerde aynı yolu geriye doğru, onu belli bir noktastan yeniden izlemek ve böylece yolun süresini uzatmak için geriye atışlı, organizmanın yaşamında kararsız bir ritm gibidir.'¹² Öleyse bu iki dürtü güruhu da birbirine karşıttır ve Freud, her iki grup tarafından dönüşümlü olarak yönlendirildiği için, organizmanın 'kararsız bir ritimle' hareket ettiğini düşünür.

Freud'un buradaki iddialarının radikalliğini abartmamak güçtür. Freud, Batı'daki felsefi düşüncenin genel eğiliminin aksine, organizmanın harekete geçmesindeki öncelikli etmenin haz olmadığını ileri sürüyordu. İyiye belirlerken hazzın rolünü radikal biçimde sınırlandıran Platon, Aristoteles ve Kant gibi düşünürler bile, hazzın davranışı motive etmede

yeniden benimsemesinin benzer güçlüklerin tutsağı olmadığını ortaya koyar. Boothby'nin yorumuna sempati besliyor ve Lacancı ölüm dürtüsü yorumunun kullanışlı olduğunu düşünüyorum. Gelgelelim, burada mevzu bahis olan şey, Freud ve Lacan'ın izah etmeye çalıştıkları deneyimin (üretim-karşıtlığının öznde içselleştirilmesi) evrensel ya da belirli tarihsel koşulların sonucu olup olmadığıdır. Deleuze ile Guattari, ölüm dürtüsünün kapitalizmin arzuyu tutsak ettiği benzersiz bir yoldan üretildiğini öne sürerler.

¹¹ SE XVIII: 40.

¹² SE XVIII: 41.

oynadığı can alıcı rolü kabul ederler. Üstelik Batı geleneğinin hiçbir yerinde, organizmanın içgüdüsel olarak kendi ölümünü arzulayacağı türünden bir iddia yoktur. Kant, hazzdan daha çok acı vaat ettiği zaman, insanın yaşantısını akla uygun olarak sona erdirebileceği maksimini sınıadığı başyapıtında, böyle bir içgüdü'nün, kendisiyle çelişebileceğini ileri sürmeye çok yaklaşır. Kant, aynı dürtünün hem yaşamı yüceltip hem de yok ettiği bir dünya idrak edilemez olduğundan, bu maksimin evrenselleştirilemeyeceğini düşünür. Tabii ki Freud, burada bir değil iki farklı dürtünün iş başında olduğunu, dolayısıyla da herhangi bir çelişki olmadığını ileri sürebilir. Bununla birlikte, canlı organizmanın kendi yıkımını arzuladığı bir dürtüye sahip olduğu fikri, tam da her daim organizmanın kendisini koruma eğiliminde olduğunu tasavvur eden dürtü tasarımına aykırı düşer.

Freud kendi iddiasının en radikal versiyonunu sürdürmeye çalışan August Weismann'a karşı bir polemik bile yürütür. Weismann ölümlü olanların tek-hücreli canlılar olduğunu ileri sürer. Tek-hücreli bir organizma bölünerek çoğaldığı zaman, iki hücre birbirinden ayırt edilemez. Organizma bölünmeye devam ettiği sürece, asli hücre varlığını korur ve dışarıdan herhangi bir müdahale olmadığında, aynı hücrenin sonsuza kadar varlığını sürdürmemesi için hiçbir gerekçe yoktur. Ölüm, Weisman'a göre, ancak çok-hücreli canlılarda mümkündür. Bu bağlamda, 'genetik materyal' olarak isimlendirebileceğimiz 'hücre-plazması' ile bu materyale ev sahipliği yapan ve onu aktarabilen 'soma' arasında bir ayırım yapar. Hücre-plazması, genetik materyalin aktarılabilceği nesillerin sayısında bir sınır olmadığından, potansiyel olarak ölümsüzdür. Diğer taraftan, genetik malzemeye ev sahipliği yapan soma, yaşamsal sürekliliği açısından kısıtlanmıştır, çünkü esas amacı, hücre-plazmasına ev sahipliği yapmak ve onun yaymaktır.¹³

¹³ Georges Bataille, *The Accursed Share*'in [*Lanetli Pay*] ilk cildinde, insan kültürüne egemen olan türden yıkıcı bir tüketim eğiliminin yalnızca daha yüksek düzeyli organizmalarda mümkün olduğunu ileri sürerek, Weismann'ın

Şayet Weismann'ın dilini Freud'un dürtüler kuramına tercüme edersek, aynı problemle bir kez daha yüz yüze geliriz. Weismann'ın modeline göre, cinsel dürtüler en başta gelirler ve tam da her türden organizmanın özünü biçimlendirirler, fakat ölüm dürtüleri çok-hücreli organizmaların kendilerine özgü uyarlanımlarının bir işlevi olarak, geç bir zamanda edininilirler. "Elbette çokhücrelilerin bu ölümü doğal bir ölüm, içsel nedenlerden gelen bir ölümdür ama bu canlı maddenin temel bir özelliği değildir; kesin ve yaşamın doğasından ileri gelen bir zorunluluk olarak ele alınamaz."¹⁴ Weismann'ın modeline bakılırsa, bütün bir yaşamın inorganik olana dönmek gibi arzusu yoktur. Eşit düzeyde temel olan bir yaşam dürtüsünün karşı karşıtlık sergileyip yarıda kestiği kökensel ölüm dürtüsü diye bir şey yoktur. Weismann'a göre, ancak bazı durumlarda ölüm dürtüsünün olumsal biçimde karşı çıktığı bir yaşam dürtüsünün varlığı söz konusudur yalnızca.

Freud'un kuramı bu noktada dengeye ulaşır. Bu yüzden, mikro-plazmanın ölümsüzlüğünün deneysel olarak doğrulanıp doğrulanamayacağını görmek için, yüzünü biyolojiye döner. Birtakım deneyler Weismann'ın tezini doğruluyormuş gibi görünür. Tecrit edilmiş bir tek-hücreli organizma, yaşama gücünde kayda değer bir azalma meydana gelmeden, kendisini üç bin nesilden fazla çoğaltmıştır. Freud açısından, bu deneydeki en radikal kusur, her bir yeni neslin ek besinler verilerek tatlı suya yerleştirilmiş olmasıdır. Başka deneyler ise şunu gösterir: yeni hücreye tatlı su ve ek besinler verilmediği zaman, organizma çabucak yok olur. Freud, buradan yola çıkarak, tohum plazmasının gerçekte ölümsüz olmadığını, daha çok tüm diğer organizmalar gibi benzer bir ölüm dürtüsüne sahip olduğunu düşünür. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, ölüm dürtüsü, canlı tüm organizmalar açısından kurucudur. Freud'un ikili dürtü modelini destek-

konumunu benimser.

¹⁴ SE XVIII: 46.

leyen tuhaf yapıdaki bir deneyde, tek-hücreli organizmanın başka tek-hücreli organizmalarla karıştırıldığı zaman sonsuza değin çoğalabildiği ortaya konmuştur. Freud, yan ürünlerin ancak yeni ortaya çıkmış organizma açısından toksik olduğu, ama diğer organizmalar açısından besin maddesi gibi davradığı tahmininde bulunur. Freud'a kalırsa, bu etkileşim gereksinimi, cinsel dürtülerin bir göstergesidir.

Freud'un Weismann'a karşı yürüttüğü polemik, entere-san bir kavramsal olanağı gündeme getirir. Weismann'ın ölüm ve yaşam dürtüleri arasındaki ilişkiye dair izahı, yaşam dürtülerinin ölüm dürtüleri olmadan var olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Aslına bakılırsa bu, Weismann için bir olanaktan daha fazlasıdır, zira o tek-hücreli organizmalar bağlamında durumun kesinlikle böyle olduğunu düşünür. Salt yaşam dürtülerine sahip olan bir organizmadan beklenebileceği üzere, bu organizmalar ölümsüzdür. Öyle olsa da, Freud, gayretkeş biçimde, ölüm dürtülerinin tam olarak yaşam dürtüleri kadar kurucu olduğunu ileri sürer. Aslına bakılırsa, Freud, ilk formülasyonlarında, yalnızca ölüm dürtülerinin kurucu olduğunu ileri sürmenin eşğine gelir. Ne var ki Freud, cinsel dürtülerin yeniden devreye girmesiyle, bu olasılıktan geri adım atar. Ancak Freud'un nihai formülasyonu bile, ancak ölüm dürtüsü tarafından yönlendirilen bir organizmanın tasavvur edilebileceği olasılığını gündeme getirir. Bu organizma, Weismann'ın ölümsüz hücre plazmasının kavramsal karşıtı olacaktır. Freud'u ölüm dürtüsünü kökensel olarak ileri sürmeye sevk eden o düşünce deneyine geri dönersek eğer, salt ölüm dürtüsü tarafından harekete geçirilen bir organizmanın nasıl olabileceğine ilişkin ipuçları edinmeye başlayabiliriz. İlk olarak Freud, bir organizmanın kendisini ister istemez dış uyaranlardan koruması gerektiğini belirtir. Kendini koruyabilmesi için organizmanın etrafında bir kalkan oluşturduğunu varsayar. "Bu kalkanı, en dış yüzeyinin yaşayan yapısını terk etmesi, belli bir ölçüde inor-

ganik hâle gelmesi ve artık özgün bir kılıf ya da zar hâlinde uyararı tutucu etki sağlaması yoluyla olur.”¹⁵

Demek ki Freud için herhangi bir organizmanın, organizma olabilmek adına, hâlihazırda belirli bir ölçüde ölmüş olması gerekir. Ya bu inorganik kalkanın organizmayı yıkıp tüketen bir derinliğe ulaştığı bir durumu idrak etmek istersek? Böyle bir organizma dışsal uyaranlara karşı bağışıklık kazanmış olacak ve yalnızca ölüm dürtüsü tarafından harekete geçirilebilecektir. Aynı zamanda, böyle bir organizma bütünüyle inorganik bir organizma olacaktır. Böylesi bir organizma salt düşünebilir bir organizma değildir; aynı zamanda bu türden bir organizmanın temsilleri sinemada yaygın olarak kullanılan bir tarifiedir. Freud’un modelinde ölüm dürtüsünün kurucu yapısının anlaşılabilir kıldığı şey, zombilerdir.

Zombilere dair bilginin klasik örneği, George Romero’nun *Night of Living Dead* [*Yaşayan Ölümler*] filmidir ki artık dört adet zombi filminden oluşan bir grubun ilk parçasıdır.¹⁶ Gidişatı açılış sahnesi tayin eder. Bir adam ve bir kadın otomobilleriyle gözlerden uzak bir yere gider ve münâşaka etmeye başlarlar. Adam vardıkları zaman, haber bülteninin tam ortasında radyoyu kapatıverir. Bu eğer klasik bir korku filmi olsaydı, adam ile kadın ilişkiye girecek ve o tenha yer, filmin geri kalanı boyunca onları kovalamayı

¹⁵ SE XVIII: 27.

¹⁶ *Night of the Living Dead* (1968), *Dawn of the Dead* [*Zombi*] (1978), *Day of the Dead* [*Ölümler Günü*] (1985) ve *Land of the Dead* [*Kara Gün*] (2005). İlk iki film, *Anti-Ödipus*’un argümanı açısından bilhassa ilginçtir. *Anti-Ödipus*’un *Yaşayan Ölümler*’de kesinlikle öncülleri varken, zombilere dair tüm temel bilgiler kodlanmıştır. Zombiler yeniden hayata dönmüş ölümlerdir ve yaşayanlarla beslenirler. Falanca zombi tarafından ısırılan falanca kimse zombi olup çıkar. Bir zombiyi yok etmenin tek yolu, onu kafasından vurmaktır. Diğer tüm zombi filmleri bu kurallara riayet eder. Romero’nun bu kadar güçlü bir biçimde tasvir ettiği şey, ölüm dürtüsünün şahsileştirilmesidir. İkinci filmse, kapitalizm ile zombileri birbirine bağlama görevini üstlenir. Film neredeyse tamamen bir alışveriş merkezinde geçer ve zombiler ile tüketiciler arasında yapılan mukayeselerle tıka basa doludur.

amaçlayan canavar tarafından kesintiye uğrıtılacak romantik bir karşılaşmanın mahalli olacaktı, ki burası nihayetinde birbirlerini sarıp sarmalamaya devam edebilecekleri bir yer hâlini alacaktı. Ama bu film bütünüyle farklıdır. Adam ile kadın öz kardeşlerdir ve babalarının mezarını ziyaret etmek için kabristana gelmişlerdir. O gün, babayı Anma Günü'dür. Umulabilecek her türden cinsel gerilim ve onunla birlikte çoğu korku filminin geleneksel anlatısı bu sayede çözüme bağlanır.

Şayet bu film cinsellikle alakalı değilse, o hâlde neyle alakalıdır? Tabii ki ölümle. Kabristan bir ipucu verir ama filmin kendisi olan biteni sonuna kadar eksiksiz biçimde aydınlığa kavuşturmaz. Kardeşler babanın mezarına vardığında, filmdeki iki farklı sahne kesişir. Erkek kardeşin mezarlıktan korktuğu için kız kardeşiyle dalga geçtiği o kısa sahne ve takım elbiseli bir adamın yürüdüğü o uzun sahne. Adamın tavırlarında tekinsiz bir şeyler vardır ki erkek kardeşin alaycı hareketleri bu tekinsiz şeyleri daha bir sinir bozucu kılıyor. –“Sizi götürmeye geliyorlar.” Kardeşler tam mezardan ayrılmaya hazırlanırken takım elbiseli adam yollarına çıkar. Kız kardeş, takım elbiseli adam uyarmadan etmeden erkek kardeşine saldırdığında, kardeşinin saygısızlığından dolayı özür dilemek için adamın yanına yaklaşır. Adam ona sanki kendisini ısırmaya çalışıyormuş gibi gözüktür. Ağabey adamı bayıltmak amacıyla telaşla kız kardeşinin yardımına koşarken, boğuşma sırasında sendeler ve kafasını bir mezartaşına çarpar. Takım elbiseli adam, elinden geldiğince hızlı bir biçimde arabayla koşan kızın peşine düşer. Gelgelelim, arabaya bindiğinde, anahtarın erkek kardeşinde kaldığını keşfeder. O sırada adam arabaya yaklaşır kızı kapana kısıtır ve arabaya zorla girmeye çalışır, ancak camı kırmakta güçlük çeker. Kızcağız adam tam da camı kırdığı anda el frenini çeker ve araba saldırgandan uzaklaşarak yokuş aşağı yuvarlanır.

Romero bu açılış sahnesinde, korku sinemasının çok sayıda uzlaşımını yerle bir etmiştir. İlk olarak Romero, yukarıda belirttiğimiz gibi, normalde bu tip filmlere yön veren

cinsel gerilimi ortadan kaldırır. İkincisi, daha açılış sahnesinde canavarı takdim eder. Gerilim genellikle canavarın kahramanla nihai hesabını görene kadar gölgede bırakılmasıyla arttırılır. Üçüncüsü, kızcağının peşine düşen adamın kendisini özellikle korkutucu kılan olağanüstü güçleri yok gibi görünür. Öyle fevkalade bir güce ya da çabukluğa yahut herhangi türden bir kurnazlığa sahipmiş gibi görünmez. Canavarlar çoğu zaman bu vasıfların tamamına, ancak özellikle de bu sonuncu vasma sahiplerdir, çünkü bu, film boyunca ekstradan korku sahneleri bağlamında umulmadık bir biçimde ortaya çıkmalarına imkân tanır.

Romero'nun çoğu durumda korku sinemasını destekleyen bütün uzlaşımları ıskartaya çıkardığı göz önünde tutulduğunda, *Yaşayan Ölüler* bahsi geçen duygulanımları hangi yoldan üretebiliyor? Zombilerin o saf acımasızlığı sayesinde üretebiliyor. Zombiler mantık yoluyla ikna edilemez ya da amaçladıklarından başka yöne çekilemezler. Kusursuz biçimde ölüme doğru yol alırlar. Yavaş ama düz bir hatta ilerleyen zombiler, nihayetinde her türden kaçış yolunu keserler. *Yaşayan Ölüler* bağlamında, açılış sahnesinde beliren kadın, tecrit edilmiş bir çiftlik evine doğru yol alır. Eve vardığında, bir kez daha, mezarlıktaki adama benzer bir kararızlıkla hareket ediyor gibi görünen çok daha fazla insanın saldırısına uğrar. Kadıncağыз barınacak yer arayan biri tarafından kurtarılır ve ikisi birlikte çiftlik evinde barikat kurmanın bir yolunu bulurlar. Evi daha bir güvenli kılma maksadıyla çabalarlarken, bu tuhaf yaratıkların sayısı gittikçe artarak evin girilebilecek her yerine baskı yapmaya başlarlar. Barikatlar gecenin büyük bir kısmında sapasağlam durur, zira zombiler örgütlenmiş değildir ve ancak kahramanların kaçış girişiminde kapının biri açıldığı zaman zombiler içeri girebilir. Saldırıdan kurtulan tek kişinin başıboş bir kanunsuzlar çetesi tarafından şu talihsiz yaratıklardan birine benzetilerek katledilmesi, hayli acımasız bir ironidir.

Yaşayan Ölüler'de bu yaratıklara asla 'zombiler' denmez. Kuşatma altındaki evin sakinlerinin önce radyondan son-

rasındaysa televizyondan haberleri dinlemeye başlamasıyla birlikte, zombilere ilişkin bilgi film boyunca ağır ağır birikir. Haberler ilk önce ‘bir toplu katliam salgını’ndan bahseder. Sonrasında şokun ve şüpheciliğin birbirine karışması üzerine, haber spikerleri katillerin öldürdükleri kimselerin etini yediğini bildirmeye başlar. Nihayetinde, haberlerde, yürüyenlerin yakın zamanda ölenler olduğu ve aslında doğu sahilini saran toplu katliamın nedeni oldukları görülür. İnsanlar iki şey yapmaya yönlendirilir. İlk olarak, Ulusal Muhafızlar tarafından korunan bir sığınağa gitmeleri ve ikinci olaraksa, ölen kim olursa olsun bedeninin hemen yakılması istenir. O esnada haber spikerleri, meşru müdafa amacıyla, yürüyen ölülerin bir kurşunla yahut kafalarına sert bir darbe ile vurularak etkisiz hâle getirilebileceğini belirtir. *Yaşayan Ölüler*, bu kısa haber bültenleri sayesinde, zombilerle ilgili bildiğimiz neredeyse her şeyi kodlar. Zombiler ölüdür; canlı insanların etiyle beslenirler. Kafalarına sıkılan tek bir kurşunla etkisiz hâle getirilebilirler, ancak verilen başka türden zararların hiçbir etkisi yoktur. Yap-bozun son parçası, bir ailenin bizzat barikat kurduğu kuşatılmış bir çiftlik evinin bodrumundan çıkıp gelir. Ailenin fazla heyecanlı küçük bir kızları vardır. Çiftlik evine kaçarlarken zombinin biri onu ısırmıştır ve dondurucu bir tepede zombi hâline gelmiştir. Isırık kesinlikle ölümcüldür ve bir kez ölmüş biri yeniden dirilir.

Öyleyse zombi ölüm dürtüsünün kusursuz bir temsilcisidir. Yaşam arayışındaki zombi pek bir gaddardır. Her nerede bir yaşam bulsa, onu yok eder. Zombiyi yolundan döndürecek ya da engelleyecek hiçbir şey yoktur. Ortalıkta zombinin ilerleyişini kesintiye uğratmak için araya giren herhangi bir yaşam dürtüsü yoktur. Zombiler taktiklerle ya da sonuç odaklı muhakemelerle ilgilenmezler. Alet edavat kullanmazlar; diğer zombilerle iletişim kurmazlar. Düşünüp taşınmazlar ya da öz bilinçlilik göstermezler. Basitçe ölüdürler ve yalnızca ölümü yayma peşindedirler.

İşte zombileri başka ölümsüz mahlûklardan ayıran şey tam da bu akılsızlığın kendisidir. Vampirler ya da kurt adamlar çoğu zaman özbilinçli olarak takdim edilirler. Kim olduklarını bilirler bunlar. Avlarını avlamak için stratejilerden istifade ederler. Biricik amaçları yaşamın tahrip edilmesi değildir. Yalnızca kendileri-muhafaza etmenin değil, aynı zamanda bir tür yeniden üretimin de peşindedirler. Demek ki yaşam dürtüleri ölümsüzlerin başka bir temsilinde zombilerden farklı bir biçimde kendilerini yeniden öne sürerler. Zombiler ise saf ölüm dürtüsü gibi görünür.

Freud'un ölüm dürtüsü kuramı ile zombiler arasındaki bağıntı, Deleuze ile Guattari'nin "Yegâne modern mit, zombi mitidir."¹⁷ iddiasında bulunduğu *Anti-Oedipus*'taki ilginç bir iddiaya ışık tutuyor. İşte Deleuze ve Guattari tam da bu noktada Freud ile mutabıktır. Freud mitlerin olgunlaşma süreci vasıtasıyla yüceltilen temel dürtülerin göstergesi olduğunu durmaksızın savunmuştur. Tabii ki bu sürecin başlıca örneği, Ödipal anlatıdır. Gerçi Freud'un ileri sürdüğü şey, bu dürtülerin evrensel olduğu ve şayet zombi miti gibi bir şey varsa bunun hiç de modern bir mit olmadığıdır. Bununla birlikte, Deleuze ile Guattari ise, ölüm dürtüsünün yakın zamanlı bir icat, kapitalizmin arzuyu kısıtlama tarzının bir sonucu olduğunu öne sürer. Öyleyse zombilerin ortaya çıkışı ölüm dürtüsünün ortaya çıkına eşlik ediyordur.¹⁸

¹⁷ AO, 335.

¹⁸ *Germinal Life*'da Keith Ansell-Pearson, Deleuze'ün Freud'daki ölüm dürtüsünün eleştirisini ve özel olarak Deleuze'ün Weismann'a olan borcunu teferuatlı bir biçimde masaya yatırırsa da, Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta sunduğu pozitif ölüm izahını yeterince araştırmaz. Françoise Proust, 'The Line of Resistance'da, Deleuze'ün ölüm kavrayışı, bilhassa da şahsi ve gayri-şahsi ölüm arasında yaptığı ayrım açısından Blanchot'a olan borcunu bariz bir şekilde ortaya koyar, ancak bu borcun *Anti-Ödipus*'taki eksiksiz açıklamasına değinmeden geçer, *Hypatia* 15 (2000): 23-37. Nick Land, 'Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production' adlı makalesinde, zombiler ile kapitalist üretim arasındaki bağıntıyı tetkik eder, ancak *Anti-Ödipus*'taki pozitif ölüm izahıyla ilgilenmez, *Journal of the British Society for Phenomenology* 24 (1993): 66-76.

Deleuze ile Guattari için ölüm dürtüsü, Ödipus'un bir işlevidir. Ödipus ilkel toplumdaki sociusun sınırından ağır ağır despotik toplumdaki hükümdarın şahsında ikamet etmeye ve nihayetinde oradan da kapitalist toplumda arzuyu Ödipal kompleks bünyesinde temsil etmeye doğru ilerlerken, ölüm dürtüsü de onunla birlikte hareket eder. Daha iyisi mi, öznenin eksiklik etrafında kurulduğu yerde ölüm bir 'dürtü' hâline gelebilir ancak.

Deleuze ile Guattari'nin kapitalizm analizlerinde gündeme getirilen şey, ölüm ile ölüm dürtüsü arasındaki ayrımdır. Aşağıda da göreceğimiz gibi, *Anti-Ödipus*'un ölüm dürtüsüne ilişkin sunduğu o pozitif izahta, ölüm, sistemin işlemesi için gereken üretim-karşıtlığından ibarettir. Yukarıda bu üretim-karşıtlığı anını organsız beden olarak, yani arzu üretiminin sınırı olarak tanımlamıştık. Nihayetinde ölüm, herhangi bir sistem ölümü bertaraf edemez, ancak belirli bir sistem içerisinde işgal ettiği konum az çok baskıcı olabilir. Deleuze ve Guattari, ölümün kapitalizm bünyesinde işgal ettiği konumun hem ilkelcilik hem de despotizme kıyasla çok daha baskıcı olduğunu düşünür. Bu iddianın ardındaki gerekçe şudur: kapitalizmdeki üretim-karşıtlığı ilkelcilikte olduğu gibi ne toplumun sınırlarına sürülmüş ne de despotun şahsında kapsanmıştır. Bilakis, kapitalizmdeki üretim-karşıtlığı, sistem genelinde etkisiz kılınmıştır:

Devlet, onun polisi ve ordusu, devasa bir üretim karşıtlığı işletme işletmeyi şekillendirir, ama üretimin kalbinde ve bir düzenleyici olarak. Burada, tam anlamıyla kapitalist bir içkinlik sahasının yeni bir belirlenimini buluyoruz: sadece kodu çözülmüş akımların ilişkileri ile diferansiyel katsayılarının etkileşimleri değil, sadece iç sınırlar olarak hep daha geniş bir ölçekte kapitalizmin yeniden ürettiği sınırların doğası değil, ama bizzatı üretim içinde üretim karşıtlığının mevcudiyeti. Üretim karşıtlığı aygıtı, bundan böyle üretime karşı koyan, onu sınırlayan veya yavaşlatan aşkın bir organ değildir; aksine, üretken makinenin her yerine nüfuz etmek-

te ve onun üretkenliğini düzenlemek ve artı-değeri gerçekleştirmek amacıyla, onunla sıkı bir şekilde evlenmiş hâle gelmektedir ki örneğin despotik bürokrasi ile kapitalist bürokrasi arasındaki farkın nedeni budur. Kapitalist sistemin bütününe niteleyen şey, üretim karşıtlığı aygıtının akıntısıdır; kapitalist akıntı, üretim içinde sürecin tüm düzeylerindeki üretim karşıtlığına aittir Üretim fazlası kaynakları soğurmak yoluyla her zaman bolluğun olduğu yere eksikliği davet etmek olan kapitalizmin en yüksek amacını gerçekleştirmeye tek başına muktedirdir.¹⁹

Deleuze ve Guattari, söz konusu kapitalizm irdelemelelerinde, arz ve talep yasasının gerçekleştirdiği istiladan bahsederler. Arz ve üretimi önceleyen talebin üretimi arttırarak talebi karşılamaya çalışmasından ziyade, aslında talep arzı önceler. Despotizmin kodları yerine kapitalist aksiyomatikğin ikame edimesiyle birlikte, üretici güçler zincirlerinden boşanmıştır. Üretici güçlerin önceki sistem bünyesinde kısıtladığı şey, ittifak ile hısımlık arasındaki farklılıktı. İttifak ile hısımlık bağıntıları asla birbirinin eşdeğeri değildir ve üretim-karşıtı güçler tarafından kesin surette düzene sokulmuştu. Gelgelelim, bu katı düzenleme verili kabul edildiğinde bile, artı-değer yaratılmaktaydı ve üretim-karşıtı mekanizmalar bu artığı tüketmek için oracıkta hazırды. İlkel toplum bağlamında bu bir festival ya da ritüelleştirilmiş sunum formunu alıyordu. Despotik topluma gelindiğindeyse, artığı tüketen despot ya da lüks yaşam veyahut bayındırlık işleri üzerinden despotun muhitiydi. Kapitalizmin basitçe bir diğer yeniden kodlama sistemi olmayıp bir aksiyomatik olmasının gerekçesi şudur: kapitalizmde ittifak ve hısımlık ilişkileri bundan böyle düzenlenmiş değildir. ‘Sermayenin kendisi ittifak ve hısımlık ilişkilerini üstlenmiştir.’²⁰ İttifak ve hısımlık ilişkilerinin kapitalizm içerisinde belirlenmesi-

¹⁹ AO, 235.

²⁰ AO, 263.

nin sonucu, üretim karşıtlığının bundan böyle bu ilişkiler arasından ihtiyatlı bir ritüel ya da bir şahıs olarak belirmemesidir, aksine üretimin dosdoğru ve içsel olarak düzenlenmesidir.

Gerçi kapitalizmin üretim karşıtlığının içselleştirilmesini temsil ettiğini varsaysak bile, bu içselleştirme Deleuze ile Guattari için neden ölüm dürtüsünün eşdeğeridir? Yukarıda *Haz İlkesinin Ötesi*'nde metni dâhilinde yürüttüğümüz analizde gördüğümüz gibi, ölüm dürtüsü, Freud için, organizmanın kökensel bir mevcudiyet durumuna, yani inorganik olana geri dönüş yönünde sergilediği içsel bir itilimdir. Organizmanın inorganik olana bu geri dönüşle ulaşmaya çalıştığı şey, dışasal uyarılardan yakayı kurtarmaktır. İşte inorganik olana doğrudan geri dönüşü engelleyen ve böylelikle ölüm dürtülerini dolayımlayan şey, yaşam dürtülerinin ta kendisidir. Deleuze ile Guattari'nin burada benimsedikleri konumun yarattığı güçlük, inorganik olana geri dönüşün bir üretim karşıtlığı olup olmamasını asla tartışmaya açmamlarıdır. Üretim karşıtlığından 'gecikme' [*latency*] olarak bahsederler, fakat niyetlenmiş gibi göründekleri şey, Freud'un psikoseksüel gelişim aşamalarından türettiği kavrayışla değil, daha çok Nietzsche'nin kavrayışıyla ilgilidir. Nietzsche *Soykütük*'ün ikinci bölümünde, 'cebren gizli tutulan özgürlük dürtüsü'nden bahseder. Bu dürtüden insan türünün ilkel toplumdaki despotik topluma ilerlediği esnada geçirdiği şiddetli bir dönüşüm bağlamında bahsedilir. Gelinecek noktada, dürtüler dışa aktarılamıyor ve mecburen içselleştirilmeleri gerekiyordu. Nietzsche'ye kalırsa, dürtülerin söz konusu içselleştirilmesi, yaşam dürtüsünün kesintiye uğramasıdır ve kitabının üçüncü bölümünde, bu uyuşukluk evresinin nihayetinde yaşamın bizzat kendini koruma çabası olduğunu ileri sürerek devam eder. Şu durumda, Nietzsche'nin modeline göre, kökensel olan yaşam dürtüsüdür ve ancak olağanüstü koşullar altında kesintiye uğratılabilir, gizlenebilir ya da inkâr edilebilir. Şayet bir toplum bu gecikmeyi kabullenip

onu insan varoluşu açısından tanımlayacaksa, demek ki yaşam dürtüsünün kökenselliğinin tam da onu kesintiye uğratan gecikmeye hangi yoldan tabi kılınabileceği anlaşılabilir. İşte Deleuze ile Guattari'nin kapitalizmde cereyan ettiğini düşündükleri şey kesinlikle budur. Keskin bir kapitalizm yorumcusu olarak Freud bu altüst oluşu kabul edip betimler, ancak onu evrenelleştirme hatasını işler.

Anti-Ödipus'taki ölüm dürtüsünün *Haz İlkesinin Ötesinde*'ye verilen Weismanncı bir yanıt olarak sunulduğu düşünülebilir.²¹ Yaşam dürtüsünün öncelikli olduğu ve ölümün ancak belirli koşullar altında gün yüzüne çıktığı konusunda, Deleuze ile Guattari Weismann ile hemfikirdir. Weismann için, böyle bir durum, organizmanın çok hücreli hâle geldiği bir durumdur. Deleuze ve Guattari'ye göreyse, mesele çok daha karmaşıktır. Yalnızca ölümü değil, aynı zamanda ölümün bir organizmanın içine hangi yoldan göç edip ölüm dürtüsüne dönüştüğünü de açıklamaları gerekir. İlk kısmın açıklanması nispeten kolaydır. Arzu ne zaman kesintiye uğrasa, ölüm oradadır. Üretim-karşıtlığıdır bu. Deleuze ile Guattari bu yüzden Freud'un yineleme zorlantısına ilişkin tartışmasını üretim-karşıtlığı ve libidonun kesintiye uğraması olarak görebirler. Öyle olsa da, Freud'un muvaffak olamadığı şey, libidonun bu şekilde tutsak edilmesini hesaba katan herhangi bir toplumsal koşulun var olup olmadığını sormaktır. Bilakis Freud, libidonun bu şekilde içe kanalize edilmesinin evrensel olduğunu varsayar. Deleuze ile Guattari'nin öne sürdüğü şeyse şudur: libido kesinlikle Freud'un tasvir ettiği yoldan tutsak edilmiştir, ancak bu gecikme, bu üretim karşıtlığı, kapitalizmin yaşam dürtüsünün kendi amaçlarına yönlendirdiği kendine özgü biçimin bir sonucudur. Demek ki arzu düzeyinde, Deleuze ile Guattari'nin gerçek adını verecekleri bir ölüm gerçeği söz konusudur, ancak ölüm dürtüsü diye bir şey yoktur. Gelgelelim, temsil

²¹ Bkz. Ansell-Pearson, *Germinal Life*.

düzeyinde, arzunun kapitalizm bünyesinde temsil edilme biçiminde ölüm dürtüsü diye bir şey mevzu bahistir.

Bu bağıntıyı daha bir ayrıntılandırmak için, o ‘yegâne modern mit’e, zombilere geri dönelim biz. Romeo’nun bir diğer muazzam zombi filmi *Dawn of the Dead*’de [*Zombi*], durum bir hayli acımasızdır. *Yaşayan Ölüler* ile *Zombi*’nin çekilmesi arasında on yıl gibi bir zamanın geçip gittiği gerçeğine rağmen, ikincisi sanki ilkinin üzerinden yalnızca birkaç hafta geçmiş gibi, ilk filmin anlatısını devam ettirir. İlk filmin sonunda zombileri avlayan düzensiz güruhlar, zombilerin kırsaldaki o amansız ilerleyişini kontrol altına almakta başarısız olmuşlardı. Zombilerin şimdi ülkenin büyük bir kısmını kontrol ettiği aydınlığa kavuştukça, bu ikinci filmin kapsamlı kayda değer biçimde genişler. Büyük bir metropol kanalının haber merkezinin kaosuyla açılan film, hayatta kalanların zombilerden paçayı kurtartıp bir miktar düzen hissi edinmek amacıyla birbirine benzer iki dürtüyle mücadele ettiğini ortaya koyar. Haber merkezi tedricen ıssız bir hâl aldıkça, yerine ağır ağır kaçma dürtüsü geçer. Film de zaten iki firarinin haber merkezine ait helikoptere el koyup diğer iki mülteciyle buluşmasını konu edinir. Bu mülteciler, açılış sahnesine koşut bir sahnede keşfettiğimiz üzere, zombileri yok etmek amacıyla gönderilen seçkin bir Ulusal Muhafız biriminin üyeleridir.

Partinin bütün üyeleri kaçmaları gerektiği konusunda kuşkudan azade olsalar da, nereye kaçabileceklerini net bir biçimde düşünmemişlerdir. Birkaç kez zombilerin elinden kıl payı kurtulduktan sonra, parti üyeleri bir alışveriş merkezinin tepesine iner. Hem otopark hem de alışveriş merkezi zombilerle tika basa doludur, ancak çatı ve çatıyla bağlantılı bir sivil savunma sığınağı boş vaziyette duruyordur. Parti üyeleri bu sığınakta kendilerine bir konak yeri tesis ederler.

Gelinen noktada, çok daha cömert bir anlatıya sahip olmasına rağmen, iki filmin birbirinden nasıl kayda değer bir biçimde farklılaşabildiğini anlamak güçtür. Filmin kahramanları kendilerine güvenli bir yerde barikat kurar ve görü-

nüşe bakılırsa kaçınılmaz olan bir zombi kuşatmasını beklemeye başlarlar. Gelgelelim, iki film arasındaki kayda değer ilk farklılığı bu bu sahnede anlarız kesinlikle. Yaşayanlar bir evde değil de, bizzat bir alışveriş merkezinde barikat kurmuştur. Üstelik tek erişilebilir sığınak olarak alışveriş merkezine zorla değil, hâlihazırda zombiler tarafından istila edilmiş olmasına rağmen bilerek inmişlerdir. Ellerinin altında helikopter bulundurma şansına sahip insanlar açısından, zombilerden muaf bir yer çok daha makul bir seçilmiş gibi görünüyor.

Yaşayanların mevzu bahis seçimi göz önünde bulundurulursa bütün bir filmin şu soru etrafında döndüğü görülebilir: “Ne diye bütün zombiler alışveriş merkezinde toplanmış?” Kahramanlardan biri verir bu sorunun yanıtını. Hayatta kalanlardan ikisi ikinci kattaki zombilerin üstesinden geldiklerinde birisi şu soruyu sorar: “Ne diye buraya gelmişler ki?” Verilen yanıt hayli gerçekçidir: “İçgüdü. Bellek. Buranın onların yaşantılarında önemli bir yeri vardı.” Bu yanıt iki nedenden ötürü mühimdir. Birincisi, salt zombilerin mevcudiyetine yönelik sunulan bir gerekçe olarak görülmekle kalmaz, ama aynı zamanda yaşamdakilerin ilk etapta alışveriş merkezini tercih etmelerinin gerekçesini de sunar. Alışveriş merkezi sınırsız bir bolluk vaadinde bulunuyordur. Her türlü gereksinimin karşılanacağı taahhütünde bulunuyordur. Şayet kapitalizmin öznesi durmaksızın tüketerek doldurmaya çalıştığı bir eksiklik olarak kurulmuşsa, şu durumda alışveriş merkezi, ufak çaplı bir zombi problemini günde me getirse bile, cennet gibi görünüyor olmalıdır. Hayatta kalanlar, zombiler içeriye girmesin diye, çarçabuk alışveriş merkezini koruma altına almaya çalışırlar. Bir kez bu kontrolü sağladılar mı, sistematik bir biçimde içerde kalan tüm zombilerin kökünü kuruturlar. Sonrasındaysa, alışveriş merkezinin o tüketilemez mal fazlalığı ile kendilerini tıka basa doldurmaya başlarlar. Yaşam alanlarını en yeni mobilyalarla, en büyük TV ve en güçlü müzik setleriyle süsleyip püslerler. Son moda giyinmeye ve yemeklerini restoranlarda

yemeye başlarlar. Sonsuza dek sürececek mutlu bir yaşamın tam da eşiğindedirler.

‘İçgüdü’ şeklindeki yanıtının ikinci nedeni bizim buradaki analizimiz açısından o kadar önemlidir ki ölüm dürtüsünün bir temsili olarak zombiler ile ölüm dürtüsünün üreticisi olarak kapitalizm arasındaki bağıntıyı resmediyordur. Zombiler, kapitalizmi karakterize eden içsellştirilmiş üretim-karşıtı güçlerin denetimsiz bir tezahürüdür. Romeo bu bağıntıyı görsel olarak iki yoldan takviye eder. İlk olarak, zombiler etrafında gezindikleri zamanki alışveriş merkezi yaşayanların alışveriş merkezinin etrafında gezinme biçiminden ayırt edilemez gibi gözükür. Zombiler dükkânlara girip çıkarlar, satılık eşyalardan satın alırlar ve beğenmeyip bir kenara atarlar. Ardından alışveriş merkezinin o büyük akışına yeniden dâhil olurlar. Bunların zombiler olduğunu bilmeyen biri, görüntülerin Amerika’daki herhangi bir alışveriş merkezinde çekilmiş arşiv görüntüleri olduğunu düşünebilir. Zombilerin tüketim tarzı ile bizim tüketim tarzımız arasında hiçbir farklılık yoktur. Her iki tarzın da temelinde yatan ölüm dürtüsüdür. Romero’nun kapitalizm ile ölüm dürtüsü arasındaki bağıntıyı pekiştirmesinin bir diğer yolu, bir dizi karşılaşmanın kesintiye uğratılmasıdır. Zombiler ile vitrin mankenleri arasındaki karşılaşmalar, sanki birbirlerinin gözlerine bakıyorlarmış gibi, kesintiye uğratılan karşılaşmalardır. Zombiler vitrin mankenlerini yaşayanlarla karıştırma hatasına düşmezler. Mankenleri yemek gibi bir girişimde bulunmazlar. Öyle görünüyor ki zombilerin vitrin mankenleriyle kendilerini özdeşleştirmesi tam da mankenlerin duyarsızlığı (*deadness*) dâhilinde gerçekleşir. Tabii ki vitrindeki mankenler salt ölüden fazlasıdır. Tüketim ürünlerini teşhir etmek için oradadırlar. Zombiler kendilerini, duyarsızlıkları ve kapitalizmle kurdukları bağıntı dâhilinde anlarlar ya da iyisini biz hem zombileri hem de vitrin mankenlerini bu bağlamda anlarız.

Kodların ilga edildiği yerde ölüm dürtüsü bastırıcı aygıtı kendine mal eder ve libidonun dolaşımını yönetmeye koyulur. Cenaze aksiyomatığı. Sonrasında serbestleşmiş arzulara inanılabilir, ama kadavralar olarak imgelerden beslenerek. Ölüm arzulanmaz, ama arzulanan şey ölüdür, zaten ölmüş-tür: imgeler.²²

Yine de ölümler dürtüleriyle uygun bir biçimde tüketmeye çalışarak bütün bir alışveriş merkezini dört dolanırlar.

Yaşayan Ölümler'in klostrofobik düzenlenişi göz önüne alındığında, Romero'nun yaşayanlarla ölümleri birbirinden ayıran sınırı keşfedemediği görülür. Bu sınır *Zombi*'de aralıksız biçimde ihlal edilmektedir. Yaşayanlar ile ölümler, tüketime dönük arzularında, dürtüsel olarak birleşmişlerdir. Hatta konforlu buldukları mekân bile aynıdır. Bir motosiklet çetesinin alışveriş merkezine girmesi, ihlalin gün yüzüne çıktığı bir başka noktadır. Öylece durup kuşatmayı beklemek yerine, filmin kahramanları alışveriş merkezini yaşayanların istilasına karşı savunmaya çalışırlar. Zombiler motosikletlileri oburca yiyebilsinler diye, film izleyiciyi rahatsız edici bir hareketsizlik durumunda bırakır. Kahramanlar alışveriş merkezi-ni kendi evleriymiş gibi savunur. Motosikletlileri ya öldürürler ya da zombiler tarafından yok edilebilecekleri bir duruma sokarlar. Hayatta kalanlar, bu nihai çarpışmada, zombilerin yaptığı gibi ayırım gözetmeksizin canlı insanları katlederler. Yaşayanlar ile ölümler arasındaki dürtüsel kimliğin özdeşliği, onları ayıtmaktan çok birleştiren bir özdeşliktir.

Film, kahramanların gösterdiği savunmada gedikler açıldığı ve bir kez daha helikopterle kaçmaya zorlandıkları zaman sona erer. Pek az yakıt ve pek az umutla hareket eden kahramanlar için belki de yakınlarda bir başka alışveriş merkezi vardır.

Şayet kapitalizm ile ölüm dürtüsü arasındaki o içinden çıkılmaz bağıntı yüzünden yegâne modern mit zombilerse

²² AO, 337.

ve hatta gerçekte ölüm dürtüsünü yaratan kapitalizmin kendisiyse, şu durumda mevzu bahis soru gündemde kalmaya devam eder: Deleuze ve Guattari için ölüm tam olarak nedir? *Anti-Ödipus*'un 4. Bölümünde, filozoflarımız, arzuyu yeniden kavramsallaştırmalarının ve bununla birlikte pozitif bir ölüm izahının taşıdığı olası içerimleri açıklama yönündeki o pozitif vazifeye geri dönerler. Deleuze ile Guattari'nin sahnelediği o can alıcı ayrım, 'ölüm modeli' ile 'ölüm deneyimi' arasındaki ayrımdır:

Organsız beden, ölümün modelidir. Korku yazarlarının çok iyi bildiği gibi, katatoni modeli olarak iş gören ölüm değildir; ama ölüme modelini veren şey katatonik şizofrenidir. Sıfır yoğunluk. Organsız beden organları ittiğinde ve onları bir kenara koyduğunda ölümün modeli belirir -ağız yok, dil yok, dişler yok...kendine zarar verme noktasına kadar. Ve yine de organsız beden ile kısmi nesneler olduklarıncaya organlar arasında gerçek bir karşıtlık mevcut değildir; tek gerçek karşıtlık onların ortak düşmanı olan molar organizma ileler.²³

Organsız benden, ölümün modelidir. Bu iddia bizi *Anti-Ödipus*'un başındaki iddiaya geri götürür. Ölüm, duygulanımların sıfır yoğunluğu uyarınca modellenir. Vücudun parçaları arasındaki herhangi bir hareket ve sükünet oranının sınırır ölüm. Ölüm modeli, üstüne yavrulayacağı sıcak bir şey bulamamış ve kendi duygulanımlarını hiçbir biçimde hayata geçiremeyen, bir dalda kış uykusuna yatmış kenedir. Burada meydana gelen ters çevirmeye dikat edin. Sıfır yoğunluk durumları ölüme göre açıklanmaz. Kene, besin yokluğu nedeniyle kış uykusuna yattığı zaman, 'ölüm-benzeri' bir duruma girmiş olmaz. Bilakis, ölümden dem vurduğumuz anda, bir bedenin ulaşabileceği duygulanımların

²³ AO, 329.

sınırından bahsediyoruzdur. Belirli bir hareket ve sükûnet oranı tarafından desteklenen duygulanımlar, icra edilemez.

Bu tersine çevirme, Deleuze ile Guattari'ye, ölüm dürtüsüne başvurmalarına gerek kalmadan yaşam ile ölüm arasındaki bağıntıdan dem vurmalarının bir yolunu sunar.

Arzulama makinesi içinde, organlarını bir kenara koyması, onları hareketsiz kılması, onları susturması için onu zorlayan sabit motordan ilham alan, ama aynı zamanda onları yeniden işler hâle getirmek, yerel hareketlerle canlandırmak için özerk veya kalıplaşmış bir tarzda çalışan faaliyetteki parçalardan tahrik olan aynı katatonik bulunur. Söz konusu olan şey farklı ve bir arada var olan, bir arada var oluşları içinde farklı olan, makinenin farklı parçalarıdır.²⁴

Organizmanın ölümünü izah etmek için, hücresel düzeyde fonksiyon gösteren evrensel, temel bir dürtü koyutmaya gerek yoktur. Ölümün hem çekiciliği hem de tiksintiyi bünyesinde barındırdığını ileri sürmek kâfidir. Daha sonradan ölüm modeli hâlini alan şey, tiksinti noktasıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Deleuze ile Guattari, arzu üretimi ile bu üretimin sınırları yahut tiksinti noktası ya da anti-üretim veya paranoyak makine olarak organsız bedenler arasındaki etkileşimden bahsederler. Bu tanımlamada kayda değer olan şey, tiksinti noktasının arzu üretimine dışsal değil, daha çok onu tamamlayıcı olmasıdır. Arzunun sınırları dışarıdan dayatılmaz; aksine arzunun doğal işleyişi olarak bu sınırlar içten üretilir:

Bu yüzden yaşama arzularına niteliksel bir karşıtlık içinde olacak bir ölüm arzusundan bahsetmek saçmalaktır. Arzulanan şey ölüm değildir, organsız beden ya da sabit bir motor olduğunca sadece arzulayan bir ölüm ve çalışan organlar

²⁴ AO, 329.

olduklarıncı arzulayan bir yaşam vardır. İki ayrı arzu yoktur, ama arzulama makinesinin kendi saçılımı içinde iki ayrı kısım, iki çeşit kısım vardır.²⁵

Deleuze ile Guattari, Freudcu ‘ölüm arzusu’ modelinden ‘arzulanın ölüm’ modeline geçerken, arzunun o temel üretkenliğini bir kez daha olumlarlar. Arzu eksikliğe dayandıramaz. Kayıp bir birliğe ulaşmaya çalışıyor da değildir. Ne de arzunun amacı gerçeği yeniden ele geçirmeye çalışmaktır. Arzunun *ürettiği* şey gerçektir.

Şayet ölüm modeli organsız bedense, o zaman ölüm deneyimi ne mene bir şeydir? “Belki daha sonra bu faaliyeti ya da işlevselliği neyin tesis ettiği söylenebilir: arzulama makinesinin döngüsünde söz konusu olan şey, ölüm modelini daimi olarak bütünüyle başka bir şeye tercüme etmektir ki işte ölüm bu deneyimdir.”²⁶ Deleuze ile Guattari şunu tahayyül ederler: Her ne kadar organsız beden arzu üretiminin sıfır yoğunluk derecesi olduğu ölçüde bir ölüm modeli olarak iş görebilse de, ölüm deneyimi bu sıfır yoğunluk derecesinden başka bir duygulanım durumuna geçiştir. Deleuze ile Guattari hâlihazırda ilk ölümdeki bakir makine tartışmasında bu geçişi dile getirmişlerdi.

Yukarıda gördüğümüz gibi, bakir makine, arzu üretiminin sahip olduğu enerjinin tüketilmesinin nihai biçimidir. Bu süreç, suyun ısıtıldığında verdiği tepkinin biçiminde görülebilir. Enerji ilk önce iletim, ardından ısıyayım ve nihayetinde sıcaklığı en etkin biçimde dağıtan girdapların üretilmesi sayesinde dağıtılır. Bu girdaplara daha bir yakından göz atarsak eğer, girdapların nitelendirdiği döngüde yer alan her bir noktanın farklı yoğunluk derecesine sahip olduğunu ayrıyeten görürüz. Üstelik her bir yoğunluk düzeyi bir duygulanım durumudur, belirli bir bedeni kuran belirli bir

²⁵ AO, 329.

²⁶ AO, 330.

devinin ve sükûnet ilişkisinin bir fonksiyonudur. Deleuze ile Guattari, ölüm deneyiminin bir yoğunluk durumundan bir başka yoğunluk durumuna geçişten ibaret olduğunu savunurlar. ‘Ama onlarda sıfır derecesine kendinde yatırım yaptıkları maddeye en yakın noktadadırlar. Ölüm her hissin içinde duyulan şey olduğu, asla son bulmayan ve her bir oluş içinde meydana gelmeye son vermeyen şey olduğu ölçüde... organsız bedenler üzerinde yoğunluk bölgeleri oluştururlar.’²⁷ Çekme ve itme ilişkileri kendilerini çekim sınırlarının yüzeyinde örgütlerler. İşte organsız bedenlere yayılan ve ‘görünürde nesnel olan o devinimde’ organsız beden tarafından (mucizevi biçimde) üretiliyor gibi görünen kayıt süreci budur.²⁸ Gelineen noktada çekim ilişkileri bu kayıt işlemi aracılığıyla yakalanıp yoğunluk bölgelerine kanalize edilir. Bakir makineler bunlardır işte. Özne, kayıt süreci aracılığıyla yakananan libido döngüsünün göçebe izidir.

Çekme ve itme ilişkilerinin, yeni bir enerjetik dönüşümü ima eden ve sentezin üçüncü türünü, birleştirici sentezi şekillendiren böylesi durumları, duyumsamaları ve heyecanları nasıl ürettiğini bu anlamda göstermeye çalışmıştık. Gerçek özne olarak bilinçdışının döngüsünün çevresi boyunca görünüşte kalıntı ve göçebe bir özneyi dağıttığı söylenebilir: arzulama makinesinin son parçası, bitişik parça.²⁹

Bu noktada, Deleuze ile Guattari, Klossowski’nin Nietzsche yorumuna çok fazla şey borçlulardır. Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*’de [*Nietzsche ve Kısırdöngü*], Bengi Dönüşün Nietzsche’nin içinden geçtiği ve kendisiyle özdeşleştirdiği duygulanımsal durumlar döngüsünden ibaret olduğunu ileri sürer. Dahası Nietzsche, bütün bir döngünün

²⁷ AO, 330.

²⁸ AO, 329.

²⁹ AO, 330.

sorumluluğunu alırken belirli bir durumla özdeşlemeyi reddediyor, söz konusu bengi dönüşü olumluyordur.

Torino'nun o anıtsal manzarasından Nietzsche'ye görüldüğü hâliyle dünya böyledir: ancak iletileri alanların yorumu sayesinde adlandırılan yoğunlukların süreksizliği; süreksizlik hâlen daha simgelerin istikrarını temsil ediyor; ken, bu istikrar Nietzsche'de artık mevcut değildir. Yoğunluk değişimlerinin kendilerini tanımlamak amacıyla karşıt adlar alabilmesi -mucizevi ironi böyle bir şeydir işte. Fantezi ile simgenin üst üste gelişine ve simgenin ezelden beri var olduğuna, akıl vasıtasıyla takip edilmesi gereken o dolambaçlı yolun icap ettirdiği gücün 'insanüstü' olduğuna inanmamız gerekir. Mademki fail 'Nietzsche' yok edilmiştir, o hâlde birkaç gün, birkaç saat veyahut birkaç dakikalık bir bayram söz konusudur -ancak bu bir kurban bayramıdır.³⁰

Nietzsche'nin pek çok kimseden daha derine bakabildiğini ne Klossowski ne de Deleuze ve Guattari yadsıyabilir. Bununla birlikte, Deleuze ile Guattari'nin Nietzsche'de gördüğü, tam da bütün deneyimlerde ortak olan şeydir. "Deneyim olarak ve bütün arzu döngülerinin yersizyurtsuzlaştırılmış devresi olarak Ebedi Dönüş."³¹ Özne, duygulanım durumlarının geriye dönük olarak bir birlik içinde bir araya gelmesidir basitçe ki geçmişe dönüp duygusuna bakıp "Neyse oymuş işte..." der. Ve ölüm deneyimi bu duygulanım durumları arasındaki geçişten ibarettir.

Deme ki ölüm, Deleuze ve Guattari için, radikal biçimde sınırlandırılmıştır. Kesinlikle yekpare, ancak önemsiz, neredeyse hiçlik kabilinden bir şeydir ölüm. 'Ölüm deneyimi bilinçdışındaki en sıradan şeydir, çünkü tam da, her geçişte veya her oluşta, geçiş veya oluş olarak her yoğunlukta yaşam için ve yaşam içinde vuku bulmaktadır.'³² Deleuze

³⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, trans. Daniel W. Smith (Chicago: Chicago University Press, 1998), 252-3; Vurgular orijinal metinde.

³¹ AO, 331.

³² AO, 330.

ile Guattari'nin ölümü dizginlemesinin gerekçelerinden biri, burada mevzu bahis edilebilecek hiçbir öznenin olmamasıdır. “Ve bitişik bir parça olarak bu özne, modele maruz kalan Ben değil, ama her zaman için deneyimi yöneten ‘birisi’dir.”³³ Ölüm, ölüm modeli ile ölüm deneyimi arasında gidip gelen, çekme ve itme arasındaki sürekli bir salınım olarak vuku bulur. “Arzulama makinelerinin döngüsü içinde ölüm deneyiminden ölüm modeline bir dönüş vardır. Döngü kapanmıştır ... Her zaman için modelden deneyime gitmek ve yeniden yola koyulmak, modelden deneyime koyulmak, modelden deneyime dönmek, ölümün şizofrenikleştirilmesidir, arzulama makinelerinin faaliyetidir ...”³⁴ Şizofrenikleştirilmiş ölüm, bir arzu momentidir, yoğunlukta bir kaymadır, bir duygulanım durumundan bir başkasına yapılan geçiştir.

Bu yepyeni ölüm izahından tam olarak ne öğreniriz? Freud'un, Hegel'in ya da Heidegger'in ölüm izahlarından daha gelişmiş bir izah mıdır gerçekten de? Hatta bu filozofların ölüm izahından ayırt edilebilir mi? Deleuze ile Guattari bu meseleleri önceden görür ve hatta Freud, Hegel ve Heidegger'e bu can alıcı bağlamda göndermede bulunurlar. “Ama olayların karanlık bir hâl aldığı görülüyor, zira modelden farklı olan bu ölüm deneyimi de nedir? Bu hâlâ ölme arzusu mudur? Ölüme adanmış bir varlık mıdır?

³³ AO, 331. Proust'un haklı bir biçimde ilaret ettiği gibi, Blanchot'nun bu ayrım bakımından kayda değer bir önemi vardır. Bkz., ‘The Line of Resistance’, 31-2. Blanchot'nun *The Space of Literature*'deki (Yazınsal Alan) çifte ölüm telaffuzu, hem *Difference and Repetition*'da (Fark ve Tekrar) hem de *The Logic of Sense*'de (Anlamların Mantığı) ortaya çıkar. Blanchot'nun kavramı, burada tekrerrür eden bir rol oynar, zira Deleuze'ün hem ‘olay’ı hem *Anti-Ödipus* bağlamında ölümü bir olay olarak tefekkür etmesi açısından can alıcı önemdedir. Burada mevzu bahis olan şey, metafizik-olmayan bir ölüm açıklamasıdır. Ölüm bir şey değildir; ne yaşamı yönlendiren olumsuzlama, ne de deneyimin aşkınsal koşuludur. Ölüm yaşamın bir parçasıdır (ölüm deneyimi) ve yaşamın bir etkisidir (ölüm modeli). Sonuç Bölümünde ‘çifte ölümü’, özellikle de Blanchot'nun Rilke yorumu bağlamında teferruatlı bir biçimde ele alıyorum.

³⁴ AO, 331.

Veya spekülâtif olsa bile ölüme yapılan bir yatırım mıdır? Hiçbiri.”³⁵ Ölüm arzusu tartışmasız biçimde Freud’a işaret eder.³⁶ ‘Ölüme doğru varlık’, ‘*un être pour la mort*’un tercümesidir, ki *Varlık ve Zaman*’dan alıntılanan *Sein zum Tode* kahvramının standart Fransızca çevirisi budur. Hegel diyalektiği kapsamındaki her şeyin, hatta ölümün bile, tinin ilerleyişini güçlendirip pekiştirmek amacıyla geri döndüğü ölçüde, Freud ve Heidegger kadar aşikâr olmasa da, spekülâtif ölüm yatırımının Hegel’e yapılan bir gönderme olduğu kolayca anlaşılabilir.

Ölüm modeli ile ölüm deneyimi arasındaki ayrımın bir ilerlemeyi temsil ettiği biçimi keşfetmek amacıyla, meselenin Giriş Bölümü’nde ortaya konduğu yordama geri dönelim biz. Giriş’te, Heidegger ile Hegel’in ölüm izahları arasındaki ilişkinin bir antinomi olarak telaffuz edilebileceğini ve Freud’un yas ile melankoliye ilişkin izahının bu antinominin kavramsal uçlarını sunabileceğini ileri sürmüştüm.³⁷ Bölüm I’de Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki ölüme doğru varlık izahının hangi yoldan melankolik olarak anlaşılabilirliğini ve Bölüm II’de Hegel’in *Fenomenoloji*’de ölümü tinin gelişimine dâhil edişinin nasıl yas çalışması olarak görülebileceğine göz atmıştık.³⁸ Hegel ile Heidegger’i psikanalizin

³⁵ AO, 330.

³⁶ Bütün bir *Anti-Ödipus*, Freud’un ölüm dürtüsünü ilk kez dile getirdiği *Haz İlkesinin Ötesinde*’sinin ve egonun oluşumunda Ödipus’un baskıcı rolünün araştırıldığı *Ben ve Id*’in bir eleştirisi olarak görülebilir.

³⁷ Freud’un ‘Mourning and Melancholia’sı burada can alıcıdır, ancak Abraham ile Torok’un yazdığı ‘Mourning or Melancholia: Introjection *versus* Incorporation’ adlı makale de öyledir.

³⁸ Bu ölüm anlayışının Heidegger’in bir eleştirisi olduğu, yalnızca kullandığı dilden değil, aynı zamanda Proust’un Deleuze’e ilişkin ölüm analizinden de bellidir. Bkz. ‘The Line of Resistance’, 24. Bununla birlikte, bu yorumda bana orijinal gelen şey, Heidegger’in ölüm kavramı ile melankoli arasında kurduğu bağlantıdır. Heidegger’deki diğer melankoli analizleri can sıkıntısı kavramıyla bağlantılıdır, ölümler değil. Bkz. örn. Espen Hammer, ‘Being Bored: Heidegger on Melancholy and Patience’, *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004): 277-95 ve Livio Bottani’s ‘Noia, acedia, ed epoche’, *Sapienza* (1991): 113-91. Heidegger ile melankoli arasındaki bağlantının aksine, Hegel ile yas arasındaki

söylemine yeniden kaydetmekteki amacımız, Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisi sayesinde bu iki ölüm analizinin sınırlarını ortaya koymaktı. Yukarıda gördüğümüz üzere, *Anti-Ödipus*'taki psikanaliz eleştirisinin düğüm noktası şudur: Psikanaliz, kapitalizmin libidinal örgütlenişine evrenselmiş gibi muamele eder. Bilhassa da, Freud'un hücresele düzeye kadar bütün bir yaşamın kurucusu olduğunu ileri sürdüğü ölüm dürtüsünün, kapitalist aksiyomatik tarafından zorunlu kılınan üretim karşıtlığının içselleştirilmesinden ibaret olduğu ortaya konulmuştur. Buna karşın, Deleuze ile Guattari, kendi potizif ölüm izahlarında organsız beden ile özdeşleştirdikleri bir ölüm modeli ve bir yoğunluk durumundan bir başka yoğunluk durumuna geçiş olarak tanımladıkları bir ölüm deneyiminin varlığını öne sürerler.

İşte Freud'un hem ölüm modelini hem de ölüm deneyimini yadsıması, ölüm dürtüsünü varsaymaya götürür kendisini. "Ölüm dürtüsü saf sessizlik, saf aşkınlıktır, deneyimde verilebilir ve verilmiş değildir. Bu nokta çarpıcıdır: çünkü Freud'a göre ölüm ne bir modele ne de bir deneyime sahiptir, işte bu yüzden onu aşkın bir ilke kılar."³⁹ Ölüm deneyimi ile ölüm modelinin gerçek mevcudiyetini kabul etmeyi reddedişi, Freud'un konumunu Kant'ın zaman ve mekânla ilgili konumuna benzer kılar. Şayet yas ile melankoliden ibaret antinomimize şöyle bir göz gezdirirsek, Freud, antinominin her iki ucunun da aslında gerçek olmayan bir şeyi gerçek olarak kabul ettiğini söyleyecektir. Melankoli ölüm

bağlantı iyiden iyiye belgelenmiştir. Bkz. örn. Catharine Malabou's 'History and the Process of Mourning in Hegel and Freud', *Radical Philosophy* 106 (2001): 15-20 ve Andrew Cutrofello's 'The Blessed Gods Mourn: What is Living-Dead in the Legacy of Hegel', *The Owl of Minerva* 28 (1996): 25-38. Her iki çalışma da, psikanalitik yas kategorisinin Hegel'i anlamak açısından can alıcı olduğunu ileri sürer. Derrida'nın yapıtının büyük bir kısmının, 'The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology' ile *Glas* gibi erken dönem çalışmalarından *Aporias* ve *Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International* gibi son dönem çalışmalarına kadar, Hegel ile yas arasındaki ilişkiye temas ettiği öne sürülebilir.

³⁹ AO, 332.

modelini gerçek diye kabul ediyorken, yas ölüm deneyimini gerçek diye kabul ediyordur. Buna karşılık, melankoli ölüm deneyimini gerçek-değil diye kabul ediyorken, yas da ölüm modelini gerçek-değil diye kabul ediyordur. Deleuze ile Guattari şunu öne sürerler: antinomiye getirilen bu çözüm, arzunun doğasını ve bununla birlikte de ölümün doğasını özü itibarıyla yanlış anlamaktadır. Antinominin her iki ucu hâlen yanlıştır, ancak yanlışlıkları ölüm deneyimi ve ölüm modelinin gerçekliğini inkâr edişlerinde bulunur.

Heidegger'in benimsediği melankolik konumdan yola çıkarak, antinominin her bir ucuna biraz daha teferruatlı bir biçimde göz gezdirerek başlayalım işe. Bölüm I'de gördüğümüz gibi, Heidegger için ölüm, Dasein'in kendisine ait, gayri-ilişkisel ve aşılmaması gereken bir olanaktır. Heidegger'in analizinin püf noktası şudur: Dasein ölüme doğru varlık olarak mevcut olsa da, kendi ölümünü hiçbir suretle deneyimleyemez. Demek ki Heidegger daha en başından ölüm deneyimini yadsır ve onu melankolik bir pozisyona götüren tam da ölüm deneyiminin bu yadsınışıdır. Ölüm Dasein'i radikal bir biçimde, fakat tamamen erdiremeyeceği bir görevle yüz yüze gelecek şekilde bireyselleştirir. Dasein kendi olanaklarına doğru genişler ve bu olanaklar, Dasein'in kendi ölümüyle nihayete eren total deneyimiyle sınırlıdır. Böylelikle Dasein, kendine ait o en önemli olanağı olan korkudan imtina etmeye ya da kendi olanağıyla kaygıda yüzleşmeye bırakılır. Ancak bu olanakla mutlak bir olanaksızlık olarak, adamakıllı bir deneyimsizlik olarak yüz yüze gelmelidir. Ölüme doğru gerilip yine de onu deneyimleyememe durumu, Abraham ve Torok'un terminolojisini kullanırsak, ölümün 'içselleştirilmesi'ne neden olur. Yani Dasein'in ölümlle ilişkisi, yasin reddini ve benin dışsal ilişkileri pahasına o narsistik topografyada kalışını yansıtır. Dasein yas çalışmasından yakayı sıyırmak amacıyla kendini komple yutar ve bu sayede melankolikleşir.

Dasein ölüm deneyimini geçiştirmek için kendini somutlaştırmasıyla eşzamanlı olarak her bir duygulanım durumu-

nun altında yatan sıfır yoğunluk düzeyine sahip bir ölüm modeli geliştirir. Heidegger aynı şeyi kökensel kaygı modu bağlamında da kabul ediyor gibi görünür. Kaygı, Dasein'ı massedildiği işlerden çekip çıkaran ve bu işlerin sayısız olanak arasında var olan bir olanak olarak ifşa eden bir moddur. Yahut “Metafizik Nedir”in terminolojisinden yararlanmak gerekirse, kaygıda varlığa gelen hiçliktir. Kaygı Dasein'a bütün projelerinin imkânlardan ibaret olduğu noktayı, yani duygulanımlarının parçaları arasındaki devinim ve sükûnet oranı olarak var olduğu, ancak sıfır yoğunluk düzeyinde etkilenmeden kaldığı noktayı gösterir. Heidegger Dasein'a, Dasein'ın deneyiminin etrafında dönen, ancak ölüm deneyimine dönüşmesine katiyen izin verilmeyen, sıfır derece yoğunluğunda belli bir ölüm modeli sunar. İronik biçimde, Dasein'ın Aristotelesçi anlamda bir devinim olarak kavranabileceği anlamına gelir, fakat donakalmış, hiçbir yere varamayan, hızdan mahrum, Eleacı bir devinimdir bu.

Heidegger'in ölüm analizinin kendisini bir ölüm deneyimine değil de bir ölüm modeline götürmesinin nedeni, onun Dasein'ı bireyselleştiren izahında yatıyor. Heidegger kapitalizmin özelleştirilmiş bireyini almış ve bu var olma biçiminin yapısını soyutlamıştır. Deleuze ile Guattari'nin ileri sürdüğü gibi, kapitalist üretim, üretim-karşıtlığının içselleştirilmesi tarafından damgalanmıştır. Heidegger'in hatası, hiçliği Dasein'ın merkezinde keşfetmesinde değil, aksine bu var olma tarzının kökensel ve evrensel olduğunu varsaymasında bulunur. Heidegger kendi başlangıç noktası olarak Dasein'ı aldığı zaman, böylesi bir varlığı mümkün kılan güçlerin izini sürme olanağını engellemiş olur. Deleuze ile Guattari ise, Heidegger'in kapitalizme özgü bakir makineyi Dasein ile karıştırdığını ileri sürecektir. Dahası Heidegger, Dasein'ın deneyiminin aşkınsal koşullarını takip ederken, Dasein'ın bütün duygulanımlarını koşullandıran sıfır yoğunluk derecesini saptamış ve bunun otantik Dasein olduğunu öne sürmüştür. Heidegger'in bu analiz bağlamında gözden

kaçırdığı şey, yalnızca Dasein'ın etrafında dolaştığı duygulanım durumlarının değil, aynı zamanda her türlü duygulanım durumunu sınırlandıran o sıfır yoğunluk düzeyinin altında yatan arzu üretimidir. Üretim, üretim-karşıtlığından daha kökenseldir. Hiçliği temellendiren arzudur.

Şimdi, antinominin Hegelci ucuna, yas sürecine bir göz gezdirelim. Bölüm II'de gördüğümüz gibi, Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde, bilincin doğal bir olumsuzlamadan manevi bir olumsuzlamaya tercüme ederek ölümle uzlaşmaya vardığını ileri sürer. Bu dönüşüm süreci, bilincin bütün bir eğitim sürecini çapraz keser ve içerik açısından 'Vahyedilmiş Din'de ve biçim açısından 'Mutlak Bilme'de tamam erdirilir. Abraham ile Torok'un terminolojisine yeniden başvurursak, Heidegger'in yaptığı gibi anonimleştirmekten ziyade, içedâhil eder.⁴⁰ Bir başka deyişle, bilincin *Fenomenoloji*'deki devinimi, kayıp bir nesnenin yepyeni bir nesneyle ikame edilmesi sürecinden ibarettir. Bilincin içsel topografyası, yas tutma sürecinin reddi etrafında örgütlenmez. Bilinç, bir nesneyi kaybedip onu bir başka nesneyle ikame ettikçe, kendini durmadan şekillendirir. Bilincin devinimi, aralıksız bir yas çalışmasıdır.

Fenomenoloji'deki o aralıksız yas çalışması, ölüm deneyimini kesinlikle olumlar. *Fenomenoloji*'nin ölüm deneyiminden başka bir şey sunmadığı bile söylenebilir. Her bilinç formu yahut tinin her bir uğrağı, önceki formun üstesinden gelinmesinden ibarettir. Her bir yeni bilinç formu ancak önceki bilinç formunun yitmesiyle olanaklıdır. 'Ama ölümden korkan ve kendini yıkım tarafından el sürülmemiş vaziyette tutan yaşam değil, bilakis yaşama dayanan ve kendisini yaşam dâhilinde sürdüren tinin yaşamıdır.'⁴¹ Tabii ki Hegel, bilinç biçimlerinin birbiri peşi sıra gelişinden bir dizi duy-

⁴⁰ 'Mourning or Melancholia' çalışmasına ilaveten, ayrıca Torok'un, 'The Illness of Mourning and the Fantasy of the Exquisite Corpse', 115-23, makalesine bakınız.

⁴¹ *Phenomenology of Spirit*, 3:36/§32.

gulanım durumu olarak bahsetmeyecektir. Hegel için bu, o ‘mutlak gücün’ anlama yetisinin işidir. Kendi içine kapanmış dolayım-sız tözün işi değil, öznenin işidir bu. Deleuze ile Guattari, Heidegger’e benzer şekilde, Hegel’in kalıntı olarak üretilen bir şeyi temel olarak aldığını ileri sürecektir. Özne bir dizi duygulanım durumunun ürünüdür, bunların itici gücü değil.

Bununla birlikte, Heidegger’in tam tersine, Hegel’in bu tersine dönüşe başvurmasının gerekçesi, *Fenomenoloji*’de ölüm modelinin değil de, yalnızca ölüm deneyiminin olmasıdır. Hegel’in diyalektiğinde yoğunluğun sıfır düzeyi diye bir şey yoktur. Her bir aşama kendisinden önceki aşama üstüne inşa edildiği için, yalnızca durmaksızın artan bir yoğunluk söz konusudur. Hegel’in dikkatli bir biçimde işaret ettiği gibi, olumsuzlama süreci, mutlak bir olumsuzlama değil, belirli bir olumsuzlamadır. Her bir aşama kendisini takip aşama tarafından içerilerek aşılar. Her bir aşama, bileşik faizi andırır biçimde, bir önceki aşamanın üzerine inşa edilir. Hegel’in ekonomisi sürtünmesizdir, entropiden uzaktır, yalnızca atalet hâkimdir. İdeal bir ekonomidir bu: her bir yatırım, ölüme yapılan bir yatırım bile, belli bir getiri sağlar. Hegel’in diyalektiği, sermaye üreten sermayedir. Tinin Yabancılaşma/Hatırlamadan ibaret nefes alış veriş, sermayenin tüketirken ürettiği soluktur. Demek ki bu bilinç bir aşamadan bir diğer aşamaya ilerlediği ölçüde bir ölüm deneyimidir, ancak ortada ölüm modeli, mutlak kayıp noktası ya da sistemi sınırlayan herhangi bir şey yoktur. Tin, mutlaklıktır.

Öyleyse, Heidegger kapitalizmdeki atomize bireyin ölümle ilişkisinin mükemmel bir biçimde idrak ediyorken, Hegel, arzuyu ele geçirip onu daha fazla sermaye üretmeye mecbur bıraktığı için, sermayenin aksiyomatikleştirilmiş akışlarını muazzam bir şekilde yakalıyordur. Freud, Heidegger ile ölüm deneyimi gibi bir şeyin ve Hegel ile de ölüm modeli diye bir şeyin söz konusu olmadığı konusunda mutabık olacaktır. Bu mutabakata varırken, Freud, yaşam içgüdü-sü-

nü ortadan kaldıran evrensel ve aşkın bir ölüm dürtüsü ko-
yutlar. “Psikanaliz bir yaşam şarkısı olmalıdır, başka türlü
hiçbir değeri yoktur. Pratikte o bize yaşamı şakımayı öğret-
melidir. Ve işte ölümün en hüzünlü ve en mağlup şarkısı da
ondan bu şekilde yayılmaktadır...”⁴² Hegel ve Heidegger,
Freud’un tuttuğu yasa ilave dizeler ekleyebilir. Hegel içsel-
leştirilmiş kederli bir ölüm şarkısı söylüyorken, Heidegger
melankolik bir ölüm şarkısı söylüyordur.

⁴² AO, 331. Bölüm 7’deki bir notta, *Anti-Ödipus* ile Deleuze’ün diğer yapıtları arasındaki genel ilişkiyi masaya yatırmıştım. O notta, vurguda kaymalar ve gelişim söz konusu olsa da, genel bir sürekliliğin hâkim olduğunu ileri sürmüştüm. İdrak ettiğim en kayda değer istisna, *Mantığım Anlamı* ile *Anti-Ödipus* arasında psikanalizin terk edilmesidir. Deleuze’üm ölüme bakışı açısından, Blanchot’nun ‘çifte ölümü’ temelinde gerçekleştirilen ilerlemeler terk edilmemiş, tersine montajlar bakımından yeniden ifade edilmişlerdi: ‘montajlanmış, montajlanmakta olan arzudan başka bir arzu yoktur’ (*A Thousand Plateaus*, 399). *Anti-Ödipus*’ta ölüm, belirli yoğunluklardan, yani sıfır derece yoğunluktan veya yoğunluklar arası geçişten bahsetme biçimini indirgendigi için, montajlardan bahsedilirken bunlardan hiçbirinin terk edilmesi gerekmiyor. Her türlü montaj, kendi parçaları arasında bir devinim ve sukunet ilişkisi kuracaktır. Bu oranların sınırı, sıfır yoğunluk derecesidir, kararınıdır, ölüm modelidir. İlişki bünyesindeki her türlü yoğunluklar arasında yapılan geçiş, montajlanmakta olan arzu, ölüm deneyimidir. Sonuç bölümünde göreceğimiz gibi, Deleuze ile Guattari düşüncesinin istikameti, ölümün ehemmiyetini durmaksızın azaltır. Ölüm, *Anti-Ödipus*’ta Freud ile giriştikleri tartışma nedeniyle, can alıcı bir rol oynar. Gelgelelim, *Bin Yayla*’da ölüm, nadiren anılır, düşünmeye bile değmeyen bir şey hâline gelir.

SONUÇ:
ÖLÜME İLİŞKİN ASGARİ DÜZEYDE ÖZGÜR BİR
TASAVVUR

Şeylerde zorunlu olanı, güzel olanı görmek için, öğrendikçe öğrenmek istiyorum. Öğrenince şeyleri güzelleştirenlerden biri olacağım.¹

Nietzsche

Deleuze ile Guattari'ye göre, hem psikanaliz hem de felsefenin temel başarısızlığı, her ikisinin de yaşamın şarkısı olamayışı gerçeğinde yatıyordur. İkisi de acımasız ağıtlar yakar. Bense, Deleuze ile Guattari'nin izinden giderek, bu başarısızlığın arzusunun eksiklikten ortaya çıkıyor olarak kurulduğu şeklindeki düşünme tarzının bir sonucu olduğunu ileri sürmüş bulunuyorum. Hem Hegel hem de Heidegger bu kurucu eksiğe ilişkin o temel önvarsayımı kabul eder, ancak kendi düşüncelerini bu eksikle bağıntılı antinomiler yaratan biçimler üzerinden örgütlerler. Hegel ile Heidegger arasındaki antinominin yas ve melankoli açısından idrak edilebileceğini öne sürmüştüm ben. Keza bu antinominin matematiksel olarak çözülmesi, antinominin her bir ucunun yanlış diye yadsınması gerektiğini ileri sürmüş bulunuyorum. Daha iyisi mi, antinomiye üreten eksikliğe dayandırılmış bir arzu varsayımının yanlış olduğu için reddedilmesi gerekir. Gerçi felsefe, üzücü bir şarkı olmayı sürdürür. Sonuç bölümünde yapmak istediğim şey, Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta sunduğu kaynaklara dayanmak ve felsefe

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), §276. [Türkçesi: F. Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s. 167.]

pratiğinin üzüntüden ziyade neşe tarafından karakterize edilebileceği yordamı masaya yatırmaktır. Bu amaçla, felsefe tarihinde ne yas ne de melankoliye düşmeden ölümü ele alan kayda değer dört uğraşa şöyle bir göz atacağım: Epikuros, Spinoza, Blanchot ve Nietzsche.

1. Epikuros

Epikuros *Menoceus'a Mektup*'ta, kendi felsefesinin pratik içerimlerini ana hatlarıyla ortaya koyar. Ölüm korkusuyla sık sık yanlış yola sürüklendiğimizden, Epikuros'un başlıca ilgilerinden biri, ölümle kurduğumuz ilişkidir. Ölüm korku duyulması gereken bir şey midir? Epikuros üzerine basa basa ölümün korkulacak bir şey olmadığı sonucuna varır. Ölümde mevzu bahis olan hiçbir duyumsayış yoktur; şayet herhangi bir duyumsama yoksa, şu durumda ne haz ne de acı olabilir. Eğer ölüm ne hazza ne de acıya sebebiyer veriyorsa, demek ki Epikuroscu metafiziğe göre, ölüm bir 'şey' olamaz. Bu kabul onu şu veciz formüle götürür: "Demek ki –kötülüklerin o en tüyler ürperticisi olan– ölüm bize bir şey yapmaz; zira bir hayattayken ölüm yok, ölüm geldiğinde ise artık biz yokuz. Yani canlı olmak ya da ölü olmak bizi etkilemez, çünkü canlı biri için ölüm yoktur ve ölümler artık hayatta değildir."²

Düşüncesinin o geniş kapsamlı bağlamından uzaklaşıldığında, Epikuros'un düpedüz haklı olup olmadığını sor-mak cazip geliyor.³ Bununla birlikte, Epikuros'un öner-

² *Essential Epicurus*, 'Letter to Menoeceus,' 63.

³ Daha fazla yorum için bkz. William Grey, 'Epicurus and the Harm of Death', *Australasian Journal of Philosophy*, 77, 1999: 358-64; Frederik Kaufman, 'Pre-vital and Post-mortem Non-existence', *American Philosophical Quarterly*, 36, 1999: 1-19; John Martin Fischer, 'Death, Badness, and Impossibility of Experience', *Journal of Ethics*, 1, 1997: 341-53; Stephen Rosenbaum, 'Epicurus and Annihilation', *Philosophical Quarterly*, 39, 1989: 81-90; Steven Luper-Foy, 'Annihilation', *Philosophical Quarterly*, 37, 1987: 233-52; O. Harvey Green, 'Fear of Death', *Philosophy and Phenomenological Research*,

mesinin yalnızca hakiki değerini soruşturmak, onu gömülü olduğu pratiklerden azletmektir. Foucault'nun *Öznenin Yorumbilgisi*'nde ileri sürdüğü gibi, Epikuros benzeri Antik Yunan ve Helenistik düşünürlerde mevzu bahis olan şey, doğru ya da yanlış olabilecek bir dizi önermeden çok, kişinin kendini hakikate hazırladığı bir dizi pratiktir. Epikuros felsefesi, ölümle şu kadarcık bile alakalı değildir kesinlikle; tek meşguliyeti yaşamdır ve hepsinden önemlisi, nasıl iyi yaşanabileceğidir. Epikuros'a göre, yaşam bir dizi doğru önermeye rıza gösterilerek değil, aksine bu hakikatlerin somutlaşıp aşikârlık kazandığı şekilde zihnin ve beden eğitilmesiyle iyi yaşanır. Ölümle ilgili söylediğinden daha çoğunu beslenme rejimi hakkında söyler. Sık sık oruç tutmanın ve Spartalı diyetine başlamanın çok sayıda faydalı etkisi olacaktır. Birincisi, kişi açlık tarafından yönetilmemesi gerektiğini öğrenir. İkinci olarak kişi, kolayca bulunabilen temel gıdalardan keyif almayı öğrenir; mesela ekmek ve su. Üçüncü ve bunun doğal sonucu olan duruma göre, kişi, zor bulunan ve nadiren tüetlenen yiyeceklerin düşüncesiyle kendisini tüketmez. Foucault'un yorumuna göre, bu tür pratikler, 'kendini bil' düsturundan daha temel bir düsturun, yani 'kendini önemse' düsturunun bir göstergesidir. Epikuros için kendini önemseme düsturu, hazzın ve acının deneyimlenme biçimine ve yoğunluğuna göre, bünyesinde bir dizi bedensel teknik barındırır. Bu tekniklerin amacı, acıyı azaltmaktır ki paradoksal bir biçimde sık sık bazı hazların ortadan yok olmasını gerektirirler. Ne her türlü hazzın peşinden gidilebilir ne de her türlü acıdan sakınılabılır.⁴ Bu bedensel tekniklere doğal olarak eşlik eden ve gerçekte onlar olmadan imkânsız olan şey, rakipsiz bir felsefi erdem olarak ihtiyatın gelişmesidir. Münasip bir biçimde geliştirilen ihtiyat, bireyin hazlar ile acılar arasında seçim yapmasına ve dinginliğe [*ataraxia*] ulaşmasına olanak tanıyan şeydir.

43, 1982, 43: 99-105; Walter Glannon, 'Epicureanism and Death', *Monist*, 76, 1993: 222-34.

⁴ Letter to Menoeceus, 65.

Epikürosçu felsefenin amacının anlama ya da aydınlanma değil de, daha çok bedensel teknikler aracılığıyla ulaşılan duygulanımsal bir durum olduğuna dikkat edin.

Duygulanımsal dinginlik durumunu azamileştirmek açısından, hafifletilmesi gereken duygulanımlar arasında en başta geleni, korkudur. Korku, refah içinde yaşamaya hasar veren her türlü zararlı pratiğe sevk eder bireyi. İnsanların en çok korktuğu şeylerden biri ölümdür ve bu yüzden, Epiküros'un kendini önemsemeyi münasip bir biçimde ifade edebilmesi için, ölümle nasıl başa çıkılacağını ortaya koyması gerekir. Gelgelelim Epiküros, beslenme rejimine dair yürüttüğü tartışmaların aksine, ne bir dizi bedensel teknik, ne de Marcus Aurelius'un *Meditations*'da [*Düşünceler*] yaptığı gibi, bir dizi zihinsel pratik sunar. Ölümün gölgesindeyken edimde bulunamaz. Her güne, işlerin düzene koyulup o gün ölüneceği varsayımıyla başlanamaz. Bilakis Epiküros, ölümün yaşama şu kadarlık bile gölge düşüren bir şey olmadığını ileri sürer. Ölüm ilişki kurulabilecek bir şey değildir ve usulen bir zihinsel egzersiz ya da bedensel disiplin nesnesi olamaz. Hem Aurelius'un hem de Epiküros'un aklında benzer bir amaç olduğu açıktır. Her ikisi de, ölüm korkusunun yaşam üzerindeki etkisini azaltmak arzusundadır. Bununla birlikte, her biri, bu amaca ulaşmak amacıyla farklı yordamlar önerir.⁵

Epiküros'un ölüm korkusuyla ilişkili o acı verici duygulanımları azaltmak amacıyla önerdiği araçlar, Stoacıların önerdiği duyarsızlaştırma ile aynı şey değildir. Ortada yalnızca haz ve acı olduğundan, Epiküros açısından duyarsızlaştırma bir hayli imkânsızdır ve Stoacı hissizlik onun metafiziği bünyesinde anlaşılabilir değildir. Belki de bu iki model tek bir örnek aracılığıyla mukayese edilebilir: bir çocuğun karanlıktan duyduğu korku. Stoacı modele göre çocuk, her Allahın günü ışıktan mahrum yaşamaya kendisini hazırlamanın mental disiplininden geçip durmaksızın karanlıkla

⁵ Bkz. Aurelius, *Meditations* 7:69 ve Michel Foucault, *Hermeneutics of the Subject*, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 1995), 504-5.

yüz yüze gelerek korkusunun üstesinden gelebilir. Nihayetinde çocuk, aydınlık olsun karanlık olsun havaya alışıacak ve böylece ikisinden de korkmayacaktır. Epikürosçu modelde göre ise, karanlıkta aslında korkacak hiçbir şey olmadığı açıklanabilir. Pek çok gece yatağın altında ya da dolaplarında canavarların olup olmadığını kontrol etmesi gerekebilir, ancak çocuk, nihayetinde karanlığın ışığın yokluğu olduğunu öğrenecektir. Karanlık bir varlık değildir ve bu yüzden şeyler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Burada sürüp gitmekte olan bir bedensel teknik söz konusu, ancak bu teknik, karanlıkla bağıntılı o acı veren duygulanımları haz veren duygulanımlarla ikame etme arayışındadır. Bu kayma, bir dizi erdemli sonuç üretir: bundan böyle yatma vakti (en azından korku nedeniyle) geçirilmez; uyku düzeni yoluna girer ve çocuğun ruh hâli gün boyunca daha istikrarlıdır. Benzer şekilde Epiküros, ölümün (karanlık gibi) bir varlık olmadığını ve şeyler üzerinde hiçbir etkiye sahip olmadığını ileri sürüyordur. Aynı doğrultuda daha ileri gidilebilir ve yalnızca bir defa öldüğü için, ölümün sayısız kere yüz yüze gelinmesi gereken karanlıktan daha korkutucu olmadığı dile getirilebilir. Netice aynıdır. Ölümün korkulacak bir şey olmadığının defalarca hatırlatılması gerekebilir. Ne var ki, bu durum etki bazında bir değişikliğe neden olur nihayetinde. İnsan ölüm hakkında nadiren düşünmeye sevk edilir ve ölüp gittiği zaman oluşan netice acı verici değildir.

2. Spinoza

Spinoza'nın konumu, pek çok bakımdan Epiküros'un konumuyla özdeştir. Her ikisi de acı verici duygulanımların azaltılmasıyla meşguldür ve Epikürosçu 'dinginlik' [*ataraxia*] ile iyi yaşamın ereği olarak Spinozacı 'kabulleniş'in [*mentis acquiescentia*] türdeş olduğu öne sürülebilir. Gelgelelim, Spinoza'nın benimsediği konumun Stoacılarla paylaştığı pek çok ortak nokta varmış gibi görünüyor. Bilhassa da

Spinoza'nın anlama yetisine yaptığı vurgu, Epikuros'un vurgusundan daha keskin ve ilk bakışta, bireyi hakikate hazırlayabilecek bedensel uygulamalara pek az ilgi duyuyormuş gibi görünür. Ne var ki, Spinoza'nın tam olarak Epikuros ya da Stoacılar ile aynı başlık altında toplanabileceğine inanmıyorum ben. Evvela Spinoza, sanki özgürlük iradenin kararlı bir biçimde çabalamasının bir sonucuymuş gibi, Stoacıları iradeye çok fazla bel bağladıkları için eleştirir.⁶

Spinoza'yı Epikuros'den ayıran şey, işin içine bir üçüncü duygulanımın dâhil edilmesidir. Epikuros için yalnızca haz ve acı mevzu bahisken, görmüş olduğumuz gibi, Spinoza 'arzu'yu duygulanımın ve duygulanıma maruz bırakılmanın asli biçimi olarak takdim etmek arzusundadır. Arzu, duygulanımsal olmayan bir irade ya da evrensel akıldan ziyade, duygulanım olmayı sürdürdüğü ölçüde, Spinoza Epikuros'e Stoacılardan çok daha yakındır. Spinoza açısından kişi, her daim acı, zevk ya da arzu ile bağıntılı bir duygulanım durumu içerisinde. Stoacı duyarsızlık, Epikuros için söz konusu olduğu gibi Spinoza için de metafizik bir olanaksızlıktır, ancak Spinoza'nın amacı acının yerine hazzı değil, hem acı hem de hazzın yerine arzuyu ikame etmektir. Bunun nedeni, acı ile hazzın dışsal nedenlere bağımlılığın göstergesi olan pasif etkiler olmasıdır. Özgürlük pasif duygulanımların arzusunun o aktif duygulanımlarıyla ikame edilmesinde bulunur. Spinoza için özgürlüğün yattığı yer burasıdır.

Demek ki Spinoza bedensel pratiklere pek az ilgi gösteriyorken, aslına bakılırsa önerdiği şey, bedensel pratiklerin bir sınıflandırılmasıdır ve bazı bedensel pratikler köleliğe yol açıyorken, diğerleri özgürlüğe götürüyordur. İşte bu yüzden, etkileme ve etkilenme biçimleri hayata geçene kadar bir beden ne yapabileceğini kimsenin bilemeyeceği şeklindeki ısrarına odaklanan Deleuze'ün Spinoza yorumu, geleneksel Spinoza yorumlarına oldukça kayda değer bir düzeltme ge-

⁶ *Ethics* V.Intro.

tirir. Hangi pratikler bir bedeninin edimde bulunma gücünün arttırırken, hangileri bu gücü azaltır? İşte Spinoza için etîğin meselesi budur.

Spinoza'nın bedensel pratiklere odaklanması, ölüm meselesine dair tartışmasını sonradan akla gelen bir düşünceye indirger. Şöyle yazar: "Özgür bir insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun bilgelîği ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir düşünmedir."⁷ Spinoza, Epikuros ile benzer bir sonuca varır: Kişi ölümü düşünerek zamanını boşa harcamamalıdır. Gelgelelim, bu sonuca götüren akıl yürütme biçimleri farklıdır. Epikuros ölümün hiçbir şey olmadığını ileri sürer, ancak Spinoza o kadar ileri gidiyor gibi görünmez. Yukarıdaki önermenin ispatında, Spinoza, korku meselesine ve korkunun öncülük etmesinden kaynaklanan bedensel pratiklere geri döner. Esas mesele ölüm değil, nesnesi ne olursa olsun, genel olarak korkudur.

Her türlü korkunun güçsüzlüğe neden olmasının gerekçesi, acıyla ilişkisidir. Acıdan kaynaklı duygulanımlar, Spinoza için, her daim kötüdür; yani, bu duygulanımlar gücün azalmasıyla sonuçlanırlar hep. Spinoza için korku 'şüphe duyduğumuz bir şeyin imgesinden kaynaklanan değişken bir acıdan' başka bir şey değildir.⁸ Ölüme dair şüphe 'belirsizlik'te değil, daha çok 'ne zaman, nerede ve nasıl'da ortaya çıkar. Üstelik Spinoza, ölüm acısının dindirecek hiçbir argüman sunmuyordur. Ne zaman ölüm meselesi üzerinde dursak, sonucun acı verici olacağını ileri sürer. Öyleyse Spinoza için mesele şuna döner: ölüm ya da korku dolu şeyler hakkında pek az şey düşünmek için hangi türden bedensel pratiklerle meşgul olabiliriz?

Korkunun kaynağı şüphededir. Eğer şüphe ortadan kaldırılabiliyorsa (daha iyisi, anlama yetisiyle ikame edilebiliyorsa) şu durumda korku da onunla birlikte ortadan kal-

⁷ IV. lxvii.

⁸ III. xviii. Note ii.

kacaktır. Spinoza'nın şüphenin (ve tüm diğer kötü duygulanımların) ikamesi olarak önerdiği bedensel pratik, doğanın bilinçli bir dışavurumu olarak yaşamaktır. Bölüm 7'de gördüğümüz gibi, Spinoza evrendeki sonlu her şeyin bahsi geçen evrenin sonlu parçalarından ibaret olduğunu tahayyül eder. İnsanlar doğanın düzenine karşı çıkabilecek yalnız monadlar değildir. İnsanlar her bakımdan doğanın düzenini yansıtırlar. Bununla birlikte, bedenin devinim ve sukünat ilişkisini tahrip edecek biçimde ve dolayısıyla "âdeta hem kendisinden, hem Tanrı'dan hem de şeylerden tamamen bihabermiş ve edilgin hâlini bırakır bırakmaz varolmayı da bırakmış gibi" yaşanabilir.⁹ Bunun alternatifiyse, cahillik ve edilgenliğin bilgi ve etkinlikte ya da kötü duygulanımların iyi duygulanımlarla ikame edilmesidir.

Ruhsal bir heyecan, yani bir duyguyu dış bir nedenin düşüncesinden uzaklaştırıp başka düşüncelerle birleştirecek, o zaman dış nedene yönelik sevgimiz ya da nefretimiz ve bu duygulardan kaynaklanan zihinsel dalgalanmalarımız da sona ermiş olur.¹⁰

Bu ikameyi mümkün kılan şey, evrenle ilişkimizdir. Evrendeki her şey, zorunlu olarak diğer şeylerle bağıntılıdır. Olan biten her şey, zorunluluk icabı vuku buluyordur. Özgürlüğümüz bu zorunluluğun dışına adım atmaktan ibaret değildir ki aslında onun dışına adım atamayız da. Bununla beraber, tüm şeylerin zorunluluğunu idrak etmek, bizi olumsuz biçimde etkileyen duygulanımlardan kurtarır. Falanca şeyin neden öyle olduğunu bildiğim takdirde, gücümü arttırmaktan ziyade azaltan hipotetik meseleler tarafından tüketilmemiş olurum. Her şeyin, hatta ölümün bile, zorunlu olarak evrenin yapısından neşet ettiğini anlarsam eğer, "nefret edilecek, alay edilecek, küçümsenecek hiçbir şey olmadı-

⁹ V. xlii. Note.

¹⁰ IV. ii.

ğını anlayıp ... tam tersine... dedikleri gibi, iyi davranmaya ve kam almaya” bakacağımdır.¹¹ Spinoza, Epikuros’un yaptığı gibi, ne ölümün ontolojik statüsünü ortaya koyar, ne de buna ihtiyaç duyar. Korkunun, nesnesi ne olursa olsun, kötü olduğunu göstermesi ve korkunun arzusuyla ikame edilebileceği pratiklerin ana hatlarını çizmesi kâfidir.

3. Blanchot

Blanchot’yu *Yazımsal Uzam*’da ilgilendiren pratik, yazıdır [writing]. Bilhassa Blanchot yazar ile yapıt arasındaki ilişkiyi dile dökme arayışındadır. Bununla beraber, Blanchot, bu ilişkinin ölümü tefekkür etmeden yapılamayacağını düşünür. “Sanatçının ölümden bir yapıt oluşturduğunu değil ama onun yapıta ölümü son olarak alan kişinin ölüme bağlandığı aynı garip biçimde bağlı olduğunu söyleyebiliriz.”¹² Bununla birlikte, kendi ölümünü arayan kişinin ölümle bağıntılı olduğunu söylemek, hâlihazırda ölümün ta kendisindeki bir belirsizliğin üstünü örtmektir. Blanchot için ölüm, hiçbir zaman münferit değildir, tersine her daim çiftlenmiştir:

Bunlardan biri olanak, özgürlük sözcükleri içinde dolanır, son ufuk olarak ölme özgürlüğüne ve ölümcül olarak kendini tehlikeye atma yetkisine sahiptir ve diğeri yakalanamazdır, benim yakalayamadığım, *bana* hiçbir biçimde hiçbir ilişkiyle bağlı olmayan, asla gelmeyen, kendisine yönelmediğim şeydir.¹³

Kendi ölümünün peşine düşmüş kimse, her iki ölüm biçiminin de kendi emrinde olduğunu, ilkini kavramanın ikincisini ulaşılabilir bir konuma getireceğini düşünür. Bu düşün-

¹¹ III. l.Note.

¹² *Space of Literature*, 105. [Türkçesi: *Yazımsal Uzam*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 98.]

¹³ *Space of Literature*, 104; italikler yazara ait. [Türkçesi: Blanchot, age., s. 97.]

me tarzının sorunu, Epikuros'un o kadar net gördüğü şeyi gözden kaçırmasıdır. Ölümle karşılaşmam ben. Ölümün olduğu yerde ben yokumdur. Ölüm anını bu denli dikkatli bir biçimde planlayan, ölümü bir ana bağlayarak evcilleştirmeyi deneyen özne, ancak ölüm anına dek var olabileceğinin ve sonrasında özne olamayacağının ayırdına varamaz. Özne, temellük edilemeyecek, hiçbir 'Ben'in kendisine bağlayamayacağı gayri-şahsi bir ölümde kaybolur.

Bununla birlikte, Blanchot'nun Epikuros'u aştığı yer, bu iki ölüm arasındaki ilişkinin düşünülmesinde iş başındadır. Blanchot, nasıl bir kararlılık gösterirsem göstereyim, ömrü billah benim olmayacak, gayri-şahsi bir ölümün mevcudiyeti konusunda Epikuros ile mutabıktır. Gelgelelim, aynı anda büsbütün benim olan, kendimi yönlendirebileceğim bir ölüm olasılığına da sahibim. Yukarıda gördüğümüz gibi, benim ölümümle ömrü billah bana ait olmayacak ölüm arasındaki bu ayrım, Deleuze ile Guattari tarafından ölüm deneyimi ve ölüm modeli olarak ele alınır.

Blanchot ile Deleuze ve Guattari arasındaki bağıntıyı daha bir netleştirmek için, Blanchot'nun Rilke yorumunun izini sürmek istiyorum ben. Blanchot, Rilke'nin şiirlerinde ölümle ilişkisinin gelişimini takip eder. Bu gelişim, 'kendine sadık olarak ölmek'ten, 'ölüme sadık olarak ölmeye' yapılan bir geçiş olarak görülebilir. Kendi ölümünü ölmek, ilk bakışta makul bir ölüm, anonim, gayri-şahsi bir ölüm, büyük şehirlerin ölümüne ve siper savaşına karşıdır. İnsan bu adsız ölümü savuşturmak için, 'iyi işlenmiş' bir ölümüne ulaşmaya çabalar. Öyle olsa da, Blanchot şundan şüphelenir: Rilke, o çetrefilli anonim ölümü idrak etme çabasını basit ölümün verdiği konforla değiş tokuş eder, ki burada kişi ancak kendini, o makul ölümünü görüyordur. Blanchot, Rilke'nin kariyerini, bu konforun aşama aşama terk edilmesi olarak nitelendiriyor.

Konfor arayışının yerini açıklık alır. Rilke'ye kılavuzluk eden imge, Roma'da gördüğü bir dağ lalesinin imgesidir, ki

“Gün boyunca öylesine geniş bir biçimde açılmıştı ki gece kapanamadı.”¹⁴ Ne sınır koyabilen ne de sınırları dışlayabilen bir açıklıktır bu. Rilke ölümle ancak bu açıklık sayesinde yol almaya başlayabilir. Ancak Rilke’nin bu noktada açık olduğu ölüm, o iyi işlenmiş ölüm değildir. Kendisine ömrü billah layık olamayacak adsız, yasak, asla ulaşamayacağı bir ölümdür. Rilke bu açıklığı, ‘Örtüsüz bir varlık, acıya açık, ışıktan tedirgin olmuş, her sesle sarsılmış’¹⁵ diye tasvir eder. Bu örtüsüz varlık, Deleuze ile Guattari’nin tarif ettiği hâliyle organsız bedene dikkate değer biçimde benzer. Yukarıda gördüğümüz üzere, organsız beden, yoğunluk bölgelerinin dolaşımında olduğu sıfır dereceli bir yoğunluktur. Rilke’nin işaret ettiği gibi, bu bölgeler acının, ışığın ya da sesin dolaşımında olduğu yerler olabilir.¹⁶ Bedensiz bir organ, herhangi bir yoğunluğun dolaştığı bir bölgedir. Organsız bir beden, her türlü olaydan evvel gelen, her bir deneyimin var saydığı şeydir. Bu beden kişisel-öncesi, gayri-şahsi, idrak edilemez ve adlandırılmazdır. Organize edilmeyi, moralize edilmeyi reddeder. Duygulanımların sınırına varmış, ağzına kadar tıka basa dolmuş ve kış uykusuna yatmış bir kenedir. Kapanmayan, ışığa ya da karanlığa, sıcağa ya da soğuğa açılmayan bir dağ lalesidir. ‘Ben’in hiçbir suretle buluşamayacağı ve olamayacağı şeydir; daha çok ‘Ben’den önce var sayılan şeydir. Ölüm modelinin ta kendisidir.

Blanchot’ya göre, örtüsüz bir varlık olarak yazı, Rilke’yi dil ile yeni bir ilişki kurmaya götürmüştür. “Konuşmak artık söylemek ya da adlandırmak değildir.”¹⁷ Bu açıklıkta Rilke, dilin esas işlevinin temsilî [*representational*] olmadığını keşfeder. Yukarıda gördüğümüz gibi, Deleuze ve Guattari

¹⁴ *Space of Literature*, 153. [Türkçesi: Blanchot, age., s. 143.]

¹⁵ *Space of Literature*’den alıntılandı, 153. [Türkçesi: Blanchot, age., s. 143.]

¹⁶ Bkz. *A Thousand Plateaus*: “Kendini nasıl organsız bir beden kılabilirsiniz?” Acı burada açık açık bedensiz organda dolaşıma sokulabilecek yoğunluklardan biri olarak dile getirilmektedir.

¹⁷ *Space of Literature*, 159; [Türkçesi: Blanchot, age., s. 149.]

için ise, dilin temsilî yapısı, mekanik bir dil izahıyla ikame edilmelidir. Rilke'nin bu kadar ileri gittiğini düşünmüyorum ben, ancak temsilden uzaklaşma başlı başına önemlidir. Rilke'de temsilin yerini alan şey övgüdür: "Ölümlü ve korkunca / Nasıl dayanıyorsun, nasıl karşılıyorsun onu? / Yüceltiyorum."¹⁸ Rilke'nin temsilî dilden imtina etmesi onu mekanik bir dil izahına götürmese bile, kutluluğa sevk eder. Yaşam, tüm o canavarlığı ve gayri-şahsiliği dâhilinde olumlanır: "Adsız olanı, adı bilinmeyeni / Yine de nasıl çağırıyorsun onu ozan? / Yüceltiyorum."¹⁹

Rilkeci kutluluk, şahsi ve gayri-şahsi ölümler arasında yaptığı ayrımla sonuçlanır. Tabii ki bu ayrım, *Anti-Ödipus*'taki ölüm deneyimi ile ölüm modeli arasındaki ayrım hâline gelir. Bu ayrımın Blanchot ve Deleuze ile Guattari'nin yapmasına imkân tanıdığı şey, ölüm hakkında ölümün birçok veçhesini açıklayacak biçimde konuşmaktır. Daha mı iyisi bu ayrım, ister bir deneyim ister bir model olsun, ölümün daha temel bir olgunun, yani yaşamın tezahürü olduğunu ortaya koyar. Gayri-şahsi ölüm, organsız bedende modellenmiştir. Arzu dolaşımı hususunda sıfır derece yoğunluktan bahsetmenin bir başka yoludur bu. Şahsi ölüm ise, yoğunluk dereceleri arasında hareket etme deneyimidir. Yaşamın ta kendisi olan bir dizi arzu birleşimleri ve ayrışım-larından ibarettir. Felsefenin şarkısı, tüm o karmaşıklığı ve canavarlığıyla, yaşamın olumlanmasıdır.

4. Nietzsche

Nietzsche *Şen Bilim*'de, Batı kültürünü boydan boya kesen anlamsızlık [*frivolous*] ve ciddiyet [*serious*] arasındaki ayrıma odaklanıyor. Batı düşüncesinin tarihi, ciddiyet üzerine düşünmenin tarihinden oluşmuştur. Bilim ancak nesnesi

¹⁸ *Space of Literature*'den alıntılandı, 159; [Türkçesi: Blanchot, age., s. 149.]

¹⁹ *Space of Literature*'den alıntılandı, 159; [Türkçesi: Blanchot, age., s. 149.]

ciddiyse bilim olabilir. Ciddiye alınması gereken şeyler akıl, Tanrı ve düzendir. Felsefenin, teolojinin ve doğa bilimlerinin her biri kendi amacı olarak bunları alır. Nietzsche daha da ileri gidip akıl ve düzenin, Batılı Tanrı kavrayışının bir sonucu olduğunu ileri sürecektir. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de giriştiği proje ise çift-yönlüdür. İlk olarak, şu 'ciddi' bilimin sınırlarını ortaya sermek ister o. İkinci olaraksa, alternatif bir bilim kavramı, yani şen bir bilim sunmak arzusundadır. Nietzsche'nin görevi, 'ciddi' olanı ciddi bir araştırma nesnesi olarak kabul edemeyeceği gerçeği tarafından karmaşılaştırılır. Ciddiyetten sakınması, yakayı sıyırmaya çalıştığı şey tarafından yeniden tutsak edilmesiyle sonuçlanacaktır. Nietzsche'nin bu güçlüğü üstesinden gelmesine göz atmanın bir yolu, *Şen Bilim*'i o ciddi bilimin hakkından gelmek için bir dizi bedensel pratik önerisi olarak okumaktır. Bu pratikler estetik pratiklerdir. Peşine düştükleri şey kahkaha-dır, konfor değil. Kesinlikten yerine, mücadele ve acı ararken, bunların kahka atmaya karşı olmadığını fark ederler. Nietzsche'nin Önsöz'de bir dizi yeni bedensel pratik çağrısında bulunduğunu görürüz: 'Sık sık kendime, daha geniş bir açıdan bakıldığında, felsefenin bedeninin bir yorumundan ve yanlış yorumundan başka bir şey olup olmadığını sormuşumdur.'²⁰ Yanlış anlama sebeb ile sonucun birbirine karıştırılmasında ve asli olanın ikincil olarak kabul edilmesinde yatıyordur. Nietzsche için beden, ruhun bir uzantısı ya da tefekkürün ayağına dolanan uzlaşması olanaksız bir maddilik değildir. Tüm düşüncenin temelidir beden. Bütün bir düşünce bedende ve beden vasıtasıyla gün yüzüne çıkar. Nietzsche'nin sorumluluğunu aldığı bu bedeninin yeniden değerlendirilmesi görevi, bütün bir düşünce için estetik bir zemin sunar. 'Düşünceler duygularımızın gölgeleridir duygulardan hep daha karanlık, daha boş ve daha yalın.'²¹ Bu yeniden değerledirme verili kabul edildiğinde, Nietzsche

²⁰ *The Gay Science*, §2. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 13. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

²¹ *The Gay Science*, §179. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 147. (Çeviri biraz değiştirildi.)]

basitçe farklı bir biçimde tefekkür etmemiz gerektiğini ileri sürüyor değildir. Bu şekilde akıl yürütmek, bir kez daha, Nietzsche'nin sınırlandırmaya çalıştığı şeye ziyadesiyle rıza göstermek anlamına gelir. Tam tersine Nietzsche, yeni bir edim biçimi, yeni bir bedensel pratikler seti sunmak zorundadır. Ancak yeni tür bedenler yaratılarak yeni felsefeler yaratılabilir. 'Çeşit çeşit sağlık durumundan geçen, hâlâ da bu durumlardan geçmekte olan bir filozof aynı sayıda felsefeden de geçer ...: bu biçim değiştirme sanatına felsefe denir.'²² Bu biçim değiştirme sanatının amacı hakikat değil, sağlıktır. Bir amaç olarak hakikat, tam da çoğu durumda bedensel dayanaklarından habersiz, belirli türden bir bedeni önceden varsayar. Nietzsche'nin önerdiği şeyse, deneysel bir beden felsefesi, sonucun her daim memnuniyet verici değil, daha çok bilgelik odaklı olduğunu bilen, kendi sınırlarını durmaksızın sımayan bir beden tekniğidir.

Nietzsche bu bedensel pratikleri bengi dönüş bağlamında özetler. Kişi edimlerini nasıl yönlendirmelidir? İnsan kendi varoluşuyla nasıl bir deney yapabilir? Bengi dönüş bu sorulara yanıt verme arzusundadır ve bunu ortaya bir düşünce deneyi atarak yapar: Ya iblisin biri çıkıp da bu anın tüm yönleriyle, neşesiyle ve ıstırapıyla sonsuza dek tekrar edeceğini söylese? Bu türden bir iddia bir lütuf mudur yoksa bir lanet mi? Nietzsche, bahsi geçen iddiayı bir lanetten ziyade bir lütuf kılacak şekilde kendi pratiklerimizi organize edersek, geri döndürülemez bir biçimde değişmiş olacağımızı ileri sürer. "Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olasın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama, belirleme için can atasın?"²³ Bu deneyin sonucunun belirli türden bir yatkınlık olduğuna dikkat edelim. Yaşama ve kendine daha yatkın bir hâle gelir kişi. İçgörü burada edinilir, ancak bu içgörünün geleneksel anlamıyla 'hakikat' olarak adlan-

²² *The Gay Science*, §3. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 14.]

²³ *The Gay Science*, §341. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 206.]

dırılması güç olabilir. Nietzsche burada ontolojik ve hatta kozmolojik bir iddiada bulunuyor değildir. Aksine, estetik bir iddiadır bu, bedensel bir pratiği takip eden bedensel bir iddiadır. Nietzsche'nin burada öne sürdüğü pratik, pek çok bakımdan, Marcus Aurelius'un ölümlerle başa çıkmak amacıyla önerdiği pratikleri anımsatmaktadır. Nietzsche'yi Aurelius'tan ziyade Epiküros ile Spinoza'ya yakınlaştıran gerekçe ve temel fark şudur: Nietzsche'nin burada öne sürdüğü pratik, insanı ölümdense hayata yöneltir.

Nietzsche'nin ölüme ilişkin iddiaları, bengi dönüş bağlamında açıklık kazanır. Kaydedilmesi gereken ilk şey, Nietzsche'nin ölümden nadiren bahsetmesidir. Bu durum pek şaşırtıcı olmasa gerektir, zira felsefenin amacı, nasıl ölüneceğini değil, nasıl yaşanacağını öğretmektir. Bu bakımdan Nietzsche Epiküros ile Spinoza'yı aksettiriyordur. İkinci si, Nietzsche'nin ölüme ilişkin ulaştığı sonuç, Epiküros ile Spinoza'nın ulaştığı sonuca bir hayli benzer. Gerçi, görmüş olduğumuz üzere, bu sonuca götüren akıl yürütme biçimi belirgin bir biçimde farklıdır. Nietzsche "Bu insanların ölümleri düşünmek istememesi beni mutlu ediyor."²⁴ diye yazar ve bunu, ölümün herkes adına kesin olduğu ve ölüm söz konusu olduğunda her şeyin eşit olduğu kabul edilmesine rağmen söyler. Bu kavrayış, Nietzsche'yi Heidegger'de gördüğümüz türden bir teorileştirmeye sevk etmez. Nietzsche için, falanca şeyin herkes için ortak olması gerçeği, taşıdığı ehemmiyetin bir göstergesi olamaz. Aslına bakılırsa, Nietzsche için çoğu durumda işler tam tersine işler. Nihayetinde Nietzsche şu sonuca ulaşır: "Yaşamı düşünmeyi onlar için yüz kat daha çekici kılacak bir şey yapmayı çok isterdim."²⁵

İşte tam da bu noktada, Nietzsche'nin bir yandan Öte Dünya'ya dönük sert eleştirisinin, öte tarafta ise ebedi dönüşün taşıdığı ehemmiyeti kavırıyoruz. Her ikisi de hayatu

²⁴ *The Gay Science*, §278. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 169.]

²⁵ *The Gay Science*, §278. [Türkçesi: Nietzsche, age., s. 169.]

daha cazip hâle getirme yönündeki teşebbüslerdir. Bir düşünce nesnesi olarak Öte Dünya'nın ortadan kaldırılması, tüm ıstırapı ve neşesiyle kişinin mevcut hayata odaklanmasına vesile olur. Bilhassa da bengi dönüş, öncelikle bireyin düşünme biçimini değil, duyumsama biçimini değiştirerek yaşamı olumlamanın bir biçimi hâline gelir. Kişinin duygulanımlarını deneyimlemesinin yolu budur, öyle ki sevinç bireyin hâkim duygulanımı olabilir ve bu sayede kişi yaşamı daha güzel kılmak için yaşamdaki güzelliği duyumsayabilir.

Keza Deleuze ile Guattari de bir dizi bedensel pratik, belirli bir yaşam deneyimi öne sürüyor olarak anlaşılabilirler. Bu deneyim yaşama Heidegger, Hegel ve Freud'da gördüğümüz gibi, ölümün bir uzantısı olarak değil, asli amacı olarak mualeme eder. Bizi yönlendiren ölüm, olumsuzlama ya da eksiklik değil, tüm o üretken ihtişamıyla bizzat yaşamın kendisidir.

Bunun şöyle yapılması gerekir: Bir katmana yerleştirin kendinizi ve sunduğu fırsatları deneyimleyin, üzerinde avantajlı bir yer ve olası yurtsuzlaşma hareketlerini, olası uçuş hatlarını keşfedip bunları deneyimleyin, şurada burada akış birleşimleri üretin, bölüm bölüm yoğunlukların sürekliliğini deneyimleyin ve her zaman için yeni bir küçük arazi parçasına sahip olun.²⁶

Bizi kuran ölüm değil, daha çok arzudur ve yalnızca arzuları yanlış anlayarak yaşamı bir eksiklik etrafında örgütlemiş bulunuyoruz. Bu türden bir örgütlenme, şu Freudcu yas ve melankoli karşıtlığına yol açar. Deleuze ile Guattari'de ise her iki ucu da yanlış olan bu argümanın, yani bahsi geçen çelişkinin reddedildiğini görüyoruz. Bu antinominin yadsınması, yaşamın deneysel olarak, yeniden sevinçli bir biçimde düşünülmesinden ileri gelir. İşte burada bir yaşam şarkısı olarak felsefe elimizin altındadır.

²⁶ A *Thousand Plateaus*, 161.

Dizin

A

Adam Smith 192
Agamben 24
aile 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 166, 169, 218, 235, 236; ~nin görevi 138
akıl 131, 146, 208
anlama yetisinin kategorileri 100
anlar dizisi olarak zaman 96
Antigone 132, 136, 142
antropoloji 44, 64
Ariès 25, 26
Aristoteles 40, 42, 43, 45, 95, 96, 130, 233, 243
arzu(lar) 3, 4, 5, 31, 32, 123, 176, 177, 192, 193, 200, 202, 204, 205, 206, 214, 221, 228, 233, 235, 242, 255, 262, 278, 284; ~-makinelere 185, 192, 207; ~nun ayrıştırıcı sentezi 197; ~nun birleştirici sentezinin çift-anlamlı kullanımı 200; ~ sentezleri 190, 195; üretken bir ~ izahı 191; kodu çözülmüş ~ 228; edinim olarak ~ 118
arzulama 184, 203, 204, 261; ~ makinesi 228; ~-üretimi 32, 204
aşkınlık 35, 43, 44, 66, 224
aşkın melankoli 63
aşkınsal: ~ fallus 195; ~ estetik 29
aşkınsallık 43, 152
August Weismann 215, 244, 245, 246, 251, 255
Aydınlanma 143, 148

B

bakir makine 192, 194, 262
Bataille 119, 120, 210, 219, 227, 244
Batı metafizik geleneği 174
belirli bir ruh hâlinde olmak 98

bengi dönüş 199, 286, 287, 288
Bergson 31, 177
bilinç 116, 117, 121, 123, 125, 128, 130, 154, 161, 162, 169, 174, 186, 187, 270; ~in devinimi 270; ~in eğitimi 115
bireyin yok oluşu 160
bireysel istenç 149
birleşme 18, 19
biyoloji 44, 64; ~ yeniden üretim 232
'bizden' ve 'bizden olmayan' 200
Blanchot 251, 265, 272, 274, 281, 282, 283, 284
Burbidge 119, 120, 150, 165

C

canlılığını yitirme anlamında yok oluş 53
ceset 48
Creon 136, 142

Ç

çocuk 204, 205, 212, 239, 240

D

Dasein: ~'ın bütünselliği 47, 105, 108; ~'ın faaliyeti 107; ~'ın uzamsallığı 72, 86; ~'ın dışsallığı 70; ~'in dünyası 65, 70, 71, 73, 76, 82, 85, 86; ~'ın haiz olduğu varolma biçimi ile donanımların haiz olduğu varolma biçimi arasındaki ayrım 70; ~'ın yapısal birliği 43
deneyim 86
Derrida 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 95, 96, 267
Descartes 207, 208
despotik kod 229
despotizm 224, 227, 225, 227, 229

devlet 132, 135, 142, 166, 222, 252
 devrim 148
 din 12, 113, 270
 dinginlik 277
 dinsel topluluk 156, 162
 diriliş 159, 163
 doğanın irrasyonel öğeleri 150
 donanımlar 67, 68, 69, 73, 76, 78,
 82, 92, 96, 101, 102, 103
 duygusal yatırım 15
 dünya 70; ~da olma 65, 70; ~da ol-
 manın temel varoluşsal uzamsallığı
 75
 düşünce 208

E
 efendi-köle diyalektığı 119, 128, 135
 egemen kültür 28
 ego 15, 17, 18, 19, 20, 186, 199
 Eigentlichkeit [otantiklik] ile Unei-
 gentlichkeit [gayri-otantiklik] 26
 eksiklik 22, 175; ~e dayanan arzu
 izahı 191
 ekstasik birlik 90
 endişe 45, 76, 77, 78, 80, 84, 86; ~yi
 korkudan ayıran şey 79
 enest 202, 215, 216, 217, 218, 225;
 ~ arzusu 215
 Epikuros 274, 275, 276, 277, 278,
 279, 281, 282, 287
 etik 103, 114, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
 142, 143, 144, 150, 152, 153, 155,
 161, 165, 170; ~ düzen 131, 132,
 133, 135, 142, 144, 153, 157, 160

F
 fenomen 37, 40
 fenomenoloji 11, 35, 42, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 125, 127, 128, 130, 131, 132,
 134, 141, 142, 143, 150, 151, 153,
 154, 157, 159, 160, 161, 162, 164,
 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172,
 173, 174, 266, 270, 271
 fenomenolojik uykusuzluk 102
 feodalizm 228

fiilen eyleminin bilincinde olan töz
 136
 Foucault 275, 276
 Fransız Devrimi 143, 144, 145, 146,
 148, 166
 Freud 15, 16, 17, 18, 20, 21, 24, 30,
 33, 87, 154, 177, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 206, 217, 238,
 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
 246, 247, 251, 254, 255, 265, 266,
 267, 271, 272, 288

G
 gecikme 254
 geçmiş 95
 gelecek 89, 90, 95, 175
 gelmekte olan 89
 geometri 65
 Georg Groddeck 189
 görünüm 37
 görünüşe gelme 37
 gün ışığı 94

H
 hakikat 43, 122, 286
 Hegel 82; ~'in metafiziği 129
 Hegelci diyalektik 197
 Henri Lefebvre 231
 hiçlik 35, 37, 38; ~in vekili 112
 Hristiyanlar 159
 hukuk 114, 145, 223
 Hume 31
 Husserl 42

I
 Ilya Prigogine 193
 ıstırap 165, 167; ~lı bir yara 20

İ
 içe-atma 115
 içe yansıtma 18, 19
 içgüdü 257, 258
 içselleştirme 21, 115
 ihtimam 69
 iktidar 220
 ilahi yasa 133, 135
 ilgi 67, 68
 İngiliz İdealizmi 164

insani uzamsallığı yitimsellikten türetme girişimi 111
 insani yasa 133, 136
 İsa 154, 158, 165, 166, 167
 istenç: ~in evrenselliği 143; genel ~ 161; evrensel ~ 143, 145, 146, 147, 148, 149, 153

J
 jemeinig [benimkilik] 108

K
 kabulleniş 277
 kamunun özelleştirilmesi 231
 Kant 11, 12, 28, 29, 30, 38, 39, 64, 77, 84, 86, 100, 110, 175, 192, 194, 195, 243, 244, 267
 kapitalist üretim 233, 251, 269
 kapitalizm 184, 204, 206, 227, 229, 230, 233, 237, 247, 252, 253, 255, 256, 258, 259
 katatonik şizofreni 260
 kaydetme 211
 kaygı 47, 54, 66, 84, 87, 97, 99, 269
 kayıp 15, 16, 18, 21, 22, 262; içe yansıtılmış ~ 19
 keder 15, 16, 31
 kendinde şey 38, 39
 kendini gerçekleştirme 51
 kesintiye uğrama 52
 kipler 185
 kişiselilik-öncesi 216, 283
 Klossowski 31, 199, 263, 264
 kodlama 211
 Kojève 119, 120
 korku 73, 74, 75, 76, 77, 79, 84, 91, 92, 93, 125, 173, 260, 276, 279, 281; ~ ile endişe arasındaki fark 84
 kökensel ruh hâli 80

L
 Lacan 113, 185, 224, 242, 243
 Levinas 47, 53, 79, 102
 libidinal yatırımlar 16, 19, 201
 libido 17, 255, 263
 Lucretius 31

M
 Marcel Mauss 214

Marcus Aurelius 276, 287
 Maria Torok 18
 Marksizm 206
 Marrano 27, 28, 30
 mekân 28, 29, 67, 71, 72, 86, 95, 99, 110, 111, 112, 229, 259
 Melanie Klein 191
 melankoli 15, 16, 18, 20, 24, 33, 37, 63, 267
 melankolik: ~in narsisizmi 76; ~ ketvurmalar 16
 Milton Friedman 192
 monadlar 280
 Moore 164
 mucizevi makine 192, 193, 204
 mutlak: ~ bilgi 164; ~ bilme 164, 165, 167, 170; ~ bilme topluluğu 165, 167, 170; ~ tin 165, 167, 168

N
 narsisizm 112
 nesne 17, 22, 123; ~-kaybı 17; ~-yatırımları 190
 Nicolas Abraham 18, 19, 20, 21, 24, 35, 63, 78, 266, 268, 270
 Nietzsche 12, 31, 177, 189, 199, 211, 219, 223, 238, 254, 263, 264, 273, 274, 284, 285, 286, 287

O
 olageliş [becoming] 89
 olanağın olanaksızlığı 88
 olanaklar 37, 51, 57, 59, 61
 olumsuz: ~ eylem 147; ~la oyalanma 152
 olumsuzlama 120
 organsız bedenler 178, 184, 261, 263
 Ortaçağ Hristiyanlığı 132

Ö
 Ödipus 185, 186, 190, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 225, 226, 227, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 247, 251, 252, 255, 260, 265, 266, 267, 272, 273, 284; ~ ile kapitalizm arasındaki ilişki 206
 ölüm: ~ analitiği 47; ~ arzusu 262; ~

deneyimi 260, 262, 264, 265, 266, 268, 271, 282, 284; ~ dürtüsü 185, 238, 243, 245, 246, 247, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 272; ~e doğru varlık 21, 23, 35, 43, 66, 101, 104, 110, 111, 172, 266, 268; ~ ile kaygı arasındaki bağıntı 55; ~ ile melankoli arasındaki bağıntı 85; ~ korkusu 92, 125, 126, 127, 135, 166; ~ modeli 260, 261, 262, 265, 267, 269, 271, 282, 284; ~ü hissederek hâle gelme 134; ~ün aşılamaz niteliği 60; ~ün aşkınsal rolü 99; ~ün dönüşümü 151; ~ün efendiliği 155; ~ün fethedilmesi 167; ~ün ~ü 158, 166; mutlak tinin ~ü 167; doğal olumsuzlama olarak ~ 128; doğal ~ 159; Dasein'in ~ü 51, 53, 59, 60, 85, 107; arzulanan ~ 262; anonim ~ 282; tinsel ~ 159; şahsi ve gayri-şahsi ~ 251
öngörme 59
Öte Dünya 287, 288
öylecene var olan töz 136
özbilinç 113, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 149, 160, 161, 162, 166, 173
özgürlük 148, 278
özne 18, 131, 192, 194, 199, 203, 263, 264, 271, 282

P
paralojizm 194, 195, 203
paranoyak makine 192, 261
Platon 30, 35, 40, 49, 191, 243
Prigogine 193, 194
Proust 251, 265, 266
psikanaliz 194, 195, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 238, 267, 272
psikoloji 64

R
referans ilişkisi 38
Rilke 34, 265, 282, 283, 284
Romeo 256, 258
Rose 30
Russell 164

S
salt görünüş 37, 38, 39
savaş 133, 134
Schreber 198
sermaye 229, 231, 232, 271; ~nin kodu 229
sevinç 31
sıfatlar 208
sıkıntı 65, 80
Sofokles 132, 136, 142
sona erme 50, 51, 52, 53, 54, 55
sonlu yitimsellik 91
söylem 40, 41
Spinoza 31, 32, 165, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 207, 208, 209, 216, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 287
Stoacılar 276
Stoacılık 132
Strachey 15, 189
şeyler 66
şimdiki zaman 94
şüphe 279

T
tanınma uğruna mücadele 114, 118, 119, 121, 123, 124, 128, 130, 150, 166
Tanrıdan ayrılış 156
tanrısal insan 157, 158
tarih 41, 100, 115, 116, 130, 153, 154, 156, 167, 170, 171, 174, 175, 219, 223, 228; ~in devinimi 168
temsil 162
teoloji 44
Terör 131, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 165, 166, 170; ~ topluluğu 153, 161
tin 113, 114, 115, 131, 135, 144, 148, 167, 271; ~in devinimi 151, 152
topluluk 108, 111, 114, 133, 134, 137, 149, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 161, 163, 169, 170, 172, 212, 221; ~un birliği 142; ~un iyiliği 133
toplumsal cinsiyet rolleri 133
Torok 18, 19, 20, 21, 24, 35, 63, 78, 266, 268, 270
töre ahlakı 211

U

Uexküll 179
uygulama 200
uzam 84
uzamsallık 71, 72, 95, 111

Ü

Üretim 252, 253, 254, 255, 270

V

vahyedilmiş din 114, 119, 151, 155, 156,
158, 162, 165, 166, 167, 169, 170
varlık: ~a gelme 89; ~ın anlamını gün
yüzüne çıkarmak 44; ~ın olagelme
hâlinde oluşu ya da kendini açmak-
ta oluşu 35
vicdan 219
Villela-Petit 67

W

Wilhelm Reich 202

Y

yas 15, 18, 19, 22, 24, 33, 115; ~ sü-
reci 130
yaşam 120; ~ sisteminden bağımsızlı-
ğını orta koyma girişimi 123
yazgı 104
yerinden etme 202
yersiz yurtsuz 78
yitimsellik 34, 73, 87, 89, 90, 91, 93,
94, 95, 97, 98, 99, 110, 111, 112
yitimsel olanın yitimselleşmesi 90
yönelimsellik 42, 43

Z

zalimlik sistemi 212
zaman 29, 95; otantik ve inotantik ~
kavrayışı 96
Zizek 22, 23, 24
Zombiler 247, 249, 250, 251, 258,
259

