

# 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>

# ÖLÜMLE YÜZLEŞMEK

Felsefi Bir Soruşturma



FRANÇOISE DASTUR

çeviren SİNAN ORUÇ

**Françoise Dastur**



**Ölümle Yüzleşmek  
Felsefi Bir Soruşturma**

**Françoise Dastur:** Fransız felsefe profesörü. Paris ve Nice-Sophia Antipolis Üniversitelerinde hocalık yaptı. Bunun yanında Mannheim, Rio de Janeiro, Caracas, Québec, Warwick, Essex, De Paul (Chicago), Boston College, Northwestern (Evanston) Üniversitelerinden misafir öğretim üyeliği görevinde bulundu. Fransızca, Almanca ve İngilizce birçok makale yayınlayan Dastur, bazıları İngilizce ve Almancaya çevrilen yirmiye yakın kitabın yazarıdır.

**Sinan Oruç:** Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünü 2010 yılında tamamladı. Amerika'da Binghamton Üniversitesi'nde felsefe doktora yapmaktadır. İlgi alanları etik, siyaset felsefesi ve gündelik dil felsefesidir.

**Kadir Filiz:** Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Hollanda Radboud Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora devam etmenin yanında editörlük ve çeviri işleri ile meşgul olmaktadır. Fenomenoloji, hermenötik, din felsefesi ve İslam düşüncesi üzerine çalışmaktadır.

**Adem Beyaz:** 1985 yılında Ankara'da doğdu. Ankara Atatürk Lisesi'ni bitirdi. Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe lisansını, Paris-Sorbonne Üniversitesi'nden felsefe yüksek lisansını tamamladı. Editörlük ve çevirmenlik yapıyor.

PINHAN YAYINCILIK

Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215

Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74

www.pinhanyayincilik.com

info@pinhanyayincilik.com

Sertifika No: 40676

*Ölümle Yüzleşmek*

*Felsefi Bir Soruşturma*

Françoise Dastur

© Pinhan Yayıncılık, 2019

Türkçe çeviri © Sinan Oruç 2019

Birinci Basım: Haziran 2019

Üçüncü Basım: Şubat 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Çeviri Editörü: Adem Beyaz

Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:

Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03

Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık: 203 Felsefe Dizisi: 51

ISBN: 978-605-9460-90-3

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Çerçöz Yayıncılık Arşivi - <http://www.cercöz.org>

# **Ölümle Yüzleşmek**

## **Felsefi Bir Soruşturma**

**Françoise Dastur**

**Çeviri: Sinan Oruç**



*Comment Affronter la Mort?* (Bayard, Paris) ismiyle 2005 yılında yayınlanan metnin 2019 başında bazı kısımlarını güncelleyen ve Türkiye’de yayınlanmasına herhangi bir bedel beklemeden izin veren Françoise Dastur’a en içten şükranlarımızı bildirmek isteriz.

Pinhan

# İçindekiler

**Françoise Dastur ile Röportaj**

*Kadir Filiz & Sinan Oruç*

◆ 7

**Ölümle Yüzleşmek  
Felsefi Bir Soruşturma**

◆ 29

*Giriş* ◆ 31

## **I. Bölüm**

**Ölümü Aşmak Mümkün Mü? ◆ 35**

*Ruhun Ölümsüzlüğü ve Yas Pratikleri* ◆ 35

*Bedenin Ölmezliği ve Modern Bilimin Vaatleri* ◆ 41

## **II. Bölüm**

**Ölümden Kaçmak Mümkün Mü? ◆ 51**

*Üreme ve Aktarım* ◆ 52

*Sahte Ölümsüzlükler:*

*Beden Kültü, Adrenalin İsteği ve Şöhret* ◆ 58

## **III. Bölüm**

**Ölümü Üstlenmek ◆ 65**

*Ölüme Hazırlık: Hristiyanlık ve Felsefe* ◆ 65

*Ölümlü Varoluş* ◆ 72

*Kaynakça* ◆ 79

**İnsan Sesi**

◆ 81

## Françoise Dastur ile Röportaj\*

Kadir Filiz & Sinan Oruç

**1. Bir fenomenolog olarak sizin için felsefe yapmanın başka biçimlerine nazaran fenomenolojiyi daha önemli kılan neydi?**

1960'larda felsefe çalışmaya başladığım sıralarda Fransa'daki en büyük iki düşünür Sartre ve Merleau-Ponty'ydi. 1961 Mayıs ayında Merleau-Ponty'nin ölümü nedeniyle o yaz *Algının Fenomenolojisi*'ni okumaya başladım. Ancak ondan önce Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i ile Henry Corbin'in Heidegger'den *Metafizik Nedir?* adı altında derlediği çevirileri ve yine Heidegger'den başka bazı çevirilerin önemli bir kısmını okumuştum. Bu sayede felsefi yönelimimi belirleyecek olan iki karşılaşmaya hazırdım: o zamanlar Sorbonne'da profesör olan Paul Ricœur ve yine Sorbonne'da asistan profesör olarak dersler veren ve Husserl'in kısa ama meşhur metni *Geometriğin Kökeni*'ne yazdığı girişi 1962'de yayınlamış olan Jacques Derrida. Dolayısıyla Ricœur ve Derrida'nın yönlendirmesiyle Husserl ve Heidegger'in eserlerini okumaya başlayıp çalışmalarına devam etmek için Almanya'ya gitmeye karar verdim. Bu şekilde altmışlarda yapısalcılığın yükselişe geçmesine rağmen ben fenomenolog olmayı seçtim ve fenomenolojiye hep sadık kaldım.

Fenomenolojik düşünce biçimi benim için önemliydi çünkü fenomenoloji yaparken, görünenin ardında "ebedî idealar," "şeylerin kendisi" ya da "yapılar" olduğunu varsaymadan doğrudan kendi tecrübenizden başlamak zorundasınız. Bu zorunluluk "şeylerin kendine dönüş" ilkesiyle Husserl'in

---

\* 1-8. soruların çevirisi Sinan Oruç'a, 9-15. soruların çevirisi Adem Beyaz'a aittir.

de en baştan açıkça göstermiş olduğu gibi felsefe yapmanın yolu olmuştur. Felsefenin yönteminin fenomenolojik olduğunu söylemek onun spekülâtif ya da ispatlamacı [*demonstrative*] olmadığını sadece “gösterici” [*monstrative*] olduğunu söylemektir. Tabii bu verili olanın tasviriyle yetinileceği anlamına gelmiyor, sadece fenomenlerin kendini göstermelerine müsaade etme gerekliliği anlamına geliyor. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın 7. paragrafında da belirtmiş olduğu gibi “fenomenolojiye muhtacız çünkü fenomen aslında çoğunlukla verili değildir.” Fenomenolojik araştırma, “fenomeni kurtarma” yani kalıplaşmış fikir ve düşünme alışkanlıklarımızın gizlediklerini ortaya çıkarma uğraşdır.

**2. Yayınlamış olduğunuz onlarca kitap ve makaleyi göz önüne alırsak, iki konunun bariz biçimde öne çıktığını görüyoruz: zaman ve ölüm. Zamanı sonlu, insan yaşamını ise ölümlü olarak görüyorsunuz. Fakat hem doğada hem kültürde sonluluğa ve ölümlülüğe karşı hiç bitmeyen, aralıksız bir mücadele görüyoruz. O hâlde üreme, yazma, inşa etme, avlama, savaşma, yok etme ve daha birçok biçimde ortaya çıkan bu mücadele bir paradoks mu?**

Tüm canlılar hayatta kalmak için amansız bir çaba gösterir. Ayrıca insan da yaşamın sonlu, ölümsüzlüğün ise imkânsız olduğunu bilmesine rağmen ölümsüz olmayı hayal edip durmuştur. Fakat insanlar yaşamlarını bir şekilde uzatabilmek için biyolojik ve manevi olmak üzere iki farklı aktarım biçimi geliştirmiştir. Nesil zincirinde bir halkadan ibaret olduğu hissi insanın ebeveyn ve atalarından almış olduğu mirası gelecek nesillere aktarmak istediğini göstermektedir. Dolayısıyla insan, doğum tarihini çok önceleyen bir geçmiş mi-ras aldığı gibi kendini henüz belirsiz olan ölüm tarihinin çok ötesine gidecek olan bir geleceğe aktarmak ister. Gelecek nesillerde kendi varlığını devam ettirme itkisi son derece güçlüdür. İçimizdeki bu güçlü itkiyi daima kendini devam ettirmeye çalışan ve bu bakımdan tüm canlılar âlemine hükmeden “doğanın sesi” olarak da düşünebiliriz tabii. Peki biz insanlar diğer canlılar gibi “doğal” varlıklar mıyız? İnsani bir dünya

kurabilmek için doğaya karşı bilgi ve teknoloji yoluyla savaşmış olan o “bozulmuş” hayvanlar değil miyiz? Bu soruyu tartışmamız gerekiyor zira insanın kendini devam ettirmesinin biyolojik ve kültürel olarak iki farklı yolu olduğunu biliyoruz.

Ölüm konusu benim için sonluluk konusuyla bağlantılıdır. Şunu açıkça belirtmek istiyorum ki ilk bakışta teolojik bir mesele gibi gözükken sonluluğu yeni bir bakış açısıyla düşünmemliyiz. Sonluluğu teolojide tartışıldığı gibi sonsuz Tanrıya nispetle yaratılmış, aciz bir varlığın sınırlılığı olarak değil, insan olmanın getirdiği tüm imkânların kaynağı olarak düşünmeliyiz. Günümüzde Batı teknolojisinin gelişimi, insanın tüm acizliğini ortadan kaldırabileceği yanılgısını yaratıyor. Tam aksine iddia ediyorum ki sonluluk ve ölüm, insan olmanın özüne ilişkindir ve paradoksal görünse de bizi dünyaya açmaktadır. Dolayısıyla onları unutmak, ya da onlardan kaçmaya çalışmak, insanı insanlığından edebilir.

**3. Ölümle Yüzleşmek** adlı bu kitabınızda çağdaş dünyada hastane ve kliniklerin temel görevinin kadavra üretmekten başka bir şey olmadığı şeklinde tartışmalı bir iddianız var. Hastayı ölümlü bir varlık olarak değil, yaşamı ne pahasına olursa olsun uzatılması gereken canlı varlık olarak çağdaş tıbbın tedavi etmeye çalıştığını belirtiyorsunuz. Bu ise hastanın ölümlü bir varlık olarak hakkıyla ölebilmesini değil âdeta biyolojik bir organizma gibi telef olmasına neden oluyor. Peki o hâlde size göre doktor ve hasta arasında nasıl bir ilişki olmalı? Ne tür tıbbi ve terapötik teknikler hastanın hakkıyla ölebilmesini ve insan haysiyetine yakışır şekilde yaşamını tamamlayabilmesini sağlayabilir?

Bu doğrultuda fenomenologlar ve terapistler arasındaki diyalogu geliştirme adına bir başka filozof ve iki psikiyatristle birlikte *Fransız Dasein-Analiz Enstitüsü*’nü [*Ecole française de Daseinanalyse*] kurduk. Dernek çatısı altında 25 yıldan uzun bir süredir psikiyatrist ve terapistlerle birlikte çalışmaktayım. Derneğimizin temel hedefi fenomenolojik antropolojiyi geliştirmek. Paris’teki okulumuz Husserl’in Paris’teki arşiviyle de

bağlantılı olarak filozoflar, psikiyatristler ve psikologlardan oluşan bir araştırma birimini içeriyor. Marsilya, Nice ve Fransa'nın başka bölgelerinde de ilgili gruplarla birlikte çalışmaya devam ediyoruz.

Derneğimizin ana hedeflerinden biri Eski Yunanların *therapeia* dedikleri tedavi biçimini doğru şekilde anlayabilmek. Bu kelime sadece canlı bir varlığa değil aynı zamanda "var olan" yani kendi sonluluğu ve ölümüyle içsel bir bağlantı kurabilen varlığa gösterilen bakımı ifade ediyor. Yani bu varlığı bilimsel bir inceleme nesnesi olarak değil somut durumunda incelemeyi ima ediyor. Doktor ile hasta arasındaki ilk karşılaşmadan itibaren hastaya has bir özen gösterilmeli ki bu sayede onunla sahici bir terapötik ilişki kurulabilsin. Doktor ölmekte olan hastasına bir biyolog olarak değil kendi de ölümle yüzleşmek zorunda olan ölümlü bir varlık olarak muamele etmelidir. Bu bakımdan tıp bir "bilim" değil daha çok bir "zanaat", hastaya sahici bir özen göstermeye dayanan bir *praxis*'tir. Maalesef günümüzde hastanelerin çoğunda böyle bir pratiğin uygulandığını söyleyemeyiz, bazı birimlerde uygulanan "palyatif bakım"ı bunun dışında tutuyorum. Bu pratikte tıp personeli hastayla kişisel bir ilişki kurmakta, sadece teknik bir görevi yerine getirmekle yetinmemektedir.

**4. Genel olarak ölüm endişesi ile yaşama sevincinin birbiriyle uyuşmadığı düşünülür. Eğer mesela yarın öleceğimizi bilseydik muhtemelen biraz üzgün ve endişeli olurduk. Ancak bu yaygın anlayışa karşı bizzat ölümlü yaşamın içinde bir neşe olduğunu ve bunun ölümlülüğümüze dair olan bilgimizle ayrılamaz bir ilişki içinde olduğunu söylüyorsunuz. O halde ölüm hakkındaki yaygın kanaatlerimiz yanlış mı?**

Hepimizin ölümden korkuyor olduğumuzu tabii ki reddetmiyorum. Söylemeye çalıştığım şey eğer ölüme başka bir gözle bakabilirsek yani ölümün aslında şu an dünyada bulunuyor olabilmemizin koşulu olduğunu görebilirsek bu korkunun sevince dönüştürülebileceği. Varlığımızın kaynağında tarazi bir sonsuz varlık varsaymaktansa, sonluluğun *bizzat*

*kendisinin* ne olduğunu anlamaya çalışmalıyız. Sonluluk, kendimizin ve algıladığımız dünyanın kaynağı olmadığı anlamına gelir. Aynı zamanda tikel bir nesnenin bize görüldüğü ufku kendiliğinden çizebilmemiz sayesinde kendimizi ve dünyayı *kendimiz* olarak algılayabilmemiz anlamına da gelir. Biz dolayısıyla “yaratıcı” varlıklarızdır zira en azından var olan her şeyin belirlediği ontolojik ufku yaratabiliyoruz. Bu yaratıcılık ölümlü varlıklar olmamızdan kaynaklanıyor. Ölüm-lülük ve sonlu zaman anlayışı mevcudiyete gelmemizin koşullarıdır ki bu mevcudiyet aslında *ölümün armağanıdır*. Eğer doğumu mevcuda gelme, mevcudiyeti de özü itibarıyla zamansal olarak anlarsak, ölüm doğmuş olmanın koşulu hâline gelir. Varoluşumuzun temelden zamansal olduğunun farkına varırsak onu olumlu biçimde, yani dünyaya, kendimize ve başkalarına açılma kapasitesi olarak tecrübe edebiliriz. Dünyaya zamansal bir imkân olarak açık olmak, dünyanın topyekûn kapanması imkânıyla ayrılamaz biçimde ilişkilidir, ki bu karanlık imkân insanın gelmiş olduğu ve bir gün mutlaka döneceği o dipsiz kuyudur. Bu kökensel sonluluk ve mutlak ölümlülüğün farkında olmak, salt var olma olgusundan kaynaklanan gizemin farkında olmak anlamına gelir.

5. Son kitabınız *Doğu ve Batı Arasında Hiçlik ve Hiçleme Figürleri*’nde [*Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*] sadece Fransız fenomenolojisinin Avrupa-merkezciliğini eleştirmiyor, aynı zamanda kültürel ve coğrafi sınırların ötesine uzanabilen alternatif bir düşünce öneriyorsunuz. Avrupa-merkezciliğin fenomenolojiyle en başından beri içli dışlı olduğunu söylüyorsunuz. Ayrıca bilindiği gibi Yahudilik ve Hristiyanlık üzerine olan aşırı vurgunun Fransız fenomenolojisindeki “teolojik dönüş”te de önde gelen temalardan biri olduğu gerçeği var. Son kitabınızda bunların ayrıntılı bir analiz ve eleştirisi bulunuyor. Size sormak istediğimiz şey şu: Neden fenomenoloji Avrupa-merkezcilikten arındırılmalıdır ve bu nasıl olabilir? Ayrıca fenomenoloji Avrupa düşüncesiyle ortak bir tarihi paylaşmamış olan Avrupa dışı düşünce biçimleri için uygun bir yöntem olabilir mi? Ne ölçüde bu ikisi arasında geçişler ku-

## **rulabilir? Tarihsel ve kültürel farklara haksızlık etmeden nasıl bir diyalog kurulabilir?**

Tarihsel ve kültürel farklara haksızlık etmenin en iyi yolu onları yok saymak ve Avrupa felsefesi ve biliminin her şeyi incelemekle yükümlü tek doğru yöntem olduğu yanılgısına kapılmaktır. Günümüzde farklı uygarlıklar arsında alışveriş zaten kaçınılmaz. Bu alışveriş aslında geçmişte de yaşandı. Avrupa bilimi Hint, Çin, İran ve Arap bilimcilerin astronomi, matematik ve teknoloji alanlarında yaptığı keşifler sayesinde gelişebildi. Geçenlerde Hint düşünür Dipesh Chakrabarty'nin 2000 yılında yayınlamış olduğu ve tahrik edici başlığıyla dikkat çeken kitabı *Avrupa'yı Taşralaştırmak* üzerine bir ders verdim. Avrupa'yı "taşralaştırmak" ne anlama geliyor? Chakrabarty evrensel olduğu iddiasında olan Avrupalı fikirlerin belli tarihsel geleneklerden ortaya çıktığını söylüyor. Dolayısıyla düşünce ile tarihsel "doğum yeri" arasındaki ilişkiyi sorgulamamız ve evrensel dediğimiz şeyin aslında "boş yer"den ibaret olduğunu görmemiz gerektiğini iddia ediyor. Her evrensel kavram, Heidegger'i takip eden Gadamer'in dediği gibi "önyargı" barındırmakta. Bu önyargı, verdiğimiz hükümlerin yanlış olduğu anlamına gelmiyor çünkü bu hükümleri önceleyen bir şey. Yani düşüncemiz ancak tam da bilincinde olmadığımız belirli bir tarihin içinden geçerek ortaya çıkıyor.

Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de aklın her zaman gerçek ve tarihsel olduğunu, dolayısıyla tarihsel veriye bağlı olduğunu belirttiğinde tam da bunu söylemeye çalışıyordu. Chakrabarty bu kitabında hermenötik fenomenoloji bakış açısını sahiplenir ve girişinde der ki "*Avrupa'yı Taşralaştırmak*'ın ana iddialarından biri eleştirel düşüncenin önyargıyla savaşırken kendinin de belli önyargıları olduğudur zira eleştirel düşünce, bana sorarsanız, belli bir yerle ilişkilidir (bu ilişki ne kadar zayıf görünse de)". Ardından da şunu açıkça ekler: bu kitap "Heidegger'i ve hermenötik geleneğin parçası olan Gadamer'i inceleyerek dünyada var olmanın tikel yollarıyla, hiçbir yere ait olmayan düşünce jestleri arasındaki üretken gerilimi ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır." Bu iddiaya dayanarak kitabın kapanış kısmı olan "Tarih ve Tarihselciliğin Eleştirisi" adlı

bölümde de şunları söyler: "Avrupa düşüncesine karşı gösterilen hıncın ötesine gitmek için tarihselciliğin ötesini düşünmeliyiz," yani lineer tarih anlayışının ötesini, fakat "bunu yapmak akli reddetmek değil onu dünyada var olmanın pek çok biçiminden yalnızca biri olarak görmektir." Chakrabarty bunun ancak analitik geleneğe yani örneğin "evrenselleştir-meye yarayan soyutlama pratiği"ne karşı, başka bir Avrupa geleneği olan "düşünce ve ikamet arasındaki ilişkiyi düşüncenin yapıcı unsuru hâline getiren hermenötik gelenek" sayesinde mümkün olduğunun altını çizer. Bu da göstermektedir ki farklı kültürler arsında diyalog kurabilmek için hermenötik fenomenolojiyi takip etmeliyiz.

Bu doğrultuda ben de kitabımda Merleau-Ponty'nin adlandırdığı şekliyle Batı uygarlığının "tepeden inmece evrensellik" fikrine karşı "yanal evrensellik" dediği şeyi takip etmeye çalışmıştım. Merleau-Ponty'nin önerdiği bu evrensellik fikri, farklı uygarlıkların ürettiği farklı felsefe metinlerini karşı karşıya koymaktan ibaret olmayıp, yanal bir işlem olarak çeviri işlemine dayanan, aralarındaki benzerlik, fark ve iç içe geçmelerin gösterildiği bir çabanın ürünüdür.

**6. Sizin düşüncenizi en çok belirlemiş olan filozofun Heidegger olduğunu söylemek yanlış olmaz sanırım. Sizi Heidegger felsefesine çeken şey neydi? Ayrıca savaş sonrası Fransa'sında Heidegger'den tek etkilenen kişi siz değildiniz. Heidegger neden Almanya'da neredeyse tamamen görmezden gelindiği hâlde Fransa'da bu kadar şöhret buldu?**

Heidegger sadece Fransa'da değil Almanya'da da çok meşhur bir öğretmen ve zamanının en önde gelen filozofu olarak görülüyordu. Heidegger'in kenara atılması olayı Freiburg Üniversitesi'nin 1933-1934 yılları arasındaki rektörü olarak Nazi rejiminin bir üyesi olması gerekçesiyle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Daha 1960'ların sonlarında Alman üniversiteleri analitik felsefe dalgasına gömülmüştü ve bütün olarak Alınan felsefesi ve özel olarak da fenomenoloji "eskimiş" olarak görülüyordu. Ancak Eugen Fink, Hans

Georg Gadamer ve Otto Pöggeler gibi bazı büyük Alman filozoflar yine de Heidegger'i okumaya ve yorumlamaya devam ettiler. Heidegger sadece Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, ve sonradan Derrida, hatta çok belirgin olmasa da Foucault ve Deleuze gibi büyük Fransız filozofların değil tüm dünyada, özellikle de Amerika'da, başka pek çok filozofu etkilemeye devam etti. Heidegger'in savaş sonrası Fransa'sında göz ardı edilemez bir filozof hâline gelmesinin nedeni felsefenin 19. yüzyılda yapılma biçiminden onun kopmuş olmasıdır. Heidegger, *Dasein* ve dünyadaki şeyler arasındaki karşılaşmayı mümkün kılan şeyi anlayabilmek için, ontoloji tarihinin "yapısökümü"nü zorunlu olduğunu göstermiştir. Kartezyen felsefe, daha sonra ise pozitivizm ve akılcılık 20. yüzyıl başına kadar Bergson hariç neredeyse tüm Fransız felsefesini belirlemiştir. Levinas, Sartre ve Merleau-Ponty gibi 1930'ların genç filozofları, Almanya'da geliştirilmiş olan "varoluş felsefesinde" insanın dünyadaki ve tarihteki somut yerini dikkate alan bir düşüncenin imkânını görüyordu. 1960 ve 70'lerde Fransız felsefesi yoğun biçimde yapısalcilik ve daha sonra da analitik felsefe tarafından etkilenmiş olsa da hâlen pek çok genç felsefeci Heidegger düşüncesi üzerine çalışmaya devam etmektedir.

**7. Yukarıdaki soruya ek olarak Heidegger'le alakalı çok tartışmalı ve belki haddinden fazla tartışılmış bir konuya, yani Heidegger'in antisemitizmine "bir kez daha" değinmek istiyoruz. Bu konuya sizin yaklaşımınız nedir? Sizce Heidegger'in *Kara Defterler'i* [*Schwarzhefte*] onun düşüncesinde önemli dönüm noktalarını yansıtıyor mu? Heidegger'in siyasi görüşleriyle felsefesini ayırmalı mıyız?**

Gerçekten de Heidegger'in sözde antisemitizminin son yıllarda gereğinden fazla tartışıldığını düşünüyorum. Bu iddialar Heidegger'in 1931 ve 1941 yılları arasında yazmış olduğu 1250 sayfadan oluşan üç ciltlik *Überlegungen*'den (GA 94, 95, 96) alınmış on iki kısa pasajda geçen "Yahudiler" ve "uluslararası Yahudilik" ile ilgili eleştirilerine dayanıyor. Sadece bu pasajlara bakılarak uluslararası basın ve akademi dünyasında

Heidegger'in en sonunda kendi antisemitizmini ifşa ettiği görüşü oybirliğiyle kabul edildi. Ne var ki *Kara Defterler*'in sonraki serisi *Anmerkungen*'in başka bir cildinde Heidegger saçma bulduğu ve kınanması gerektiğini düşündüğü antisemitizmle hiçbir ilgisi olmadığını açıkça belirtmiştir. Heidegger burada şunu ima ediyor: Yahudilere ve Yahudiliğe karşı eleştirel bir tavır içinde olmak hemencecik "antisemitizm"le özdeşleştirilmemeli.

Bu konuya ayırmış olduğum benim de bir makalem var.<sup>1</sup> Bu makalede "antisemitizm" kelimesinin tarihini inceledikten sonra Hannah Arendt'in bu konu hakkında aldığı tavra değiştim. Arendt *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) adlı kitabındaki antisemitizm analizlerinde antisemitizme dair olan "günah keçisi" teorilerini ve "ebedî antisemitizm" diye adlandırdığı fikri reddetmiştir zira Arendt'e göre antisemitizm belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış belirli bir fenomendir. Benim görüşüme göre antisemitizm ırkçı bir ideolojidir ve geçmişte pek çok Avrupalı "entelektüel" ve siyasetçi tarafından paylaşılmış, çok daha geniş bir bağlamı olan ırkçı ve sömürgeci ideolojilerin bir parçasıdır. Fransa'da Jules Ferry, Victor Hugo, Ernest Renan ve hatta Leon Blum gibi pek çok isim "üstün" ırkların görevinin "alçak" ırkları medenileştirmek olduğunu düşünüyorlardı ki bu görüş günümüzde hâlâ yaygınlığını korumakta, hatta popüler Fransız entelektüelleri arasında bile görülmektedir.

Ayrıca hatırlamakta fayda var ki önde gelen Fransız entelektüel Maurice Blanchot, Heidegger *Überlegungen*'i yazdığı sıralarda (1931-1941 arası) aşırı sağcı gazetelerde antisemitik makaleler yayınlıyordu. Ayrıca bugün Amerika'da Noam Chomsky ve Norman Finkelstein, Fransa'da ise Edgar Morin gibi bazı Yahudiler antisemitist olmakla suçlanmıştır. Benim o makaledeki iddiam şuydu: Eğer Heidegger'in Hitlerizm döneminin ideolojik temsillerine boyun eğdiğine inanıyorsak, kendimizin de örneğin "Auschwitz" ile "mutlak kötülük"ün özdeşleştirilmesi gibi başka türlü ideolojik temsiller ve önyar-

<sup>1</sup> F. Dastur, "Y a-t-il une 'essence' de l'antisémitisme?", *Heidegger und die Juden, noch einmal*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2015, s.75-96.  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://fantey.org>

gılara boyun eğiyor olduğumuzun farkında olmamız gerekir. Bu konuda ilk olarak Hannah Arendt elli yıl önce "kötülüğün sıradanlığı"ndan bahsederek bizi uyarmıştı ki bu kötülük gündelik, olağan kötülüktür ama Nazilerin "olağanüstü" suçları hiçbir biçimde emsalsiz değildir ve gelecekte aynı şekilde tekrar edebilir zira kötülük "şeytansı boyutu"ndan arındırılmıştır. Bana öyle geliyor ki Heidegger'in 1931-1941 yılları arasında yazmış olduğu *Überlegungen*'i okurken Arendt'in bu uyarılarını dikkate almalıyız zira o dönemde Naziler henüz büyük suçlarını işlemeye başlamamıştı.

Ancak makalemi tamamlarken şunu da eklemeyi ihmal etmedim. Heidegger'in *Überlegungen*'ini Almanya'nın o dönemde içinde bulunduğu dünya görüşünden tamamen koparabiliriz zira felsefe Almanların *Zeitgeist* yani "zamanın ruhu" dediği şeyden bağımsız olarak asla düşünülemez. Bu bakımdan Merleau-Ponty'nin *Éloge de la philosophie* [Felsefeye Övgü] adlı eserinden felsefeye dair şu alıntıyı yaptım: "Felsefe her zaman tarihtedir ve tarihsel söylemden bağımsız değildir çünkü felsefenin hareket etmediğini söylemek hiçbir anlam ifade etmez." Dolayısıyla felsefeyi ideolojiden bütünüyle ayırmak mümkün değildir, ne Heidegger için ne de günümüzdeki filozoflar için. Felsefenin "saflığı", yani onu meydana getiren tarihsel koşullardan bağımsız olduğu fikri bizzat filozofların sorgulaması gereken bir yanılsamadır.

**8. Heidegger Varlık ve Zaman'da doğum ve doğmuşluktan [Geburtlichkeit] çok az bahsediyor. Ölüme ayırdığı kısımlarla kıyaslarsak bu konunun Varlık ve Zaman'da biraz güdük kaldığını söylemek çok da abartılı olmaz. Zaten Heidegger'e göre doğumun Dasein'ın temel belirlenimleri arasında olduğunu söyleyemeyiz. Peki size göre fenomenolojik "öznellik"te doğuma merkezî bir konum verilebilir mi? Eğer verilebilirse bunun Dasein analizi üzerinde ciddi bir etkisi olur mu?**

Öncelikle şunu söyleyeyim, Heidegger'de "fenomenolojik öznellik" diye bir şey söz konusu değil. Dünya içinde varlık olarak Dasein, insanın tüm eylem ve duygularının altında ya-

tan sabit zemin olarak anlaşılmış "özne" kavramıyla herhangi bir bağa sahip değil. Ayrıca doğum sorununun *Varlık ve Zaman*'da es geçildiği görüşüne de katılmıyorum. Bazı yorumcular, örneğin *Hafıza, Tarih, Unutuş* adlı kitabında Ricœur, Heidegger'in ölüme saplantılı derecede yöneldiğini ve daha sonra Hannah Arendt'in ele alacağı doğmuşluk fenomenini göz ardı ettiğini söylemiştir. Ancak buna nazaran Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki "doğmuşluk"a dair tespitlerinde Heidegger'le yapıcı bir diyaloga girdiğini söylemek de mümkün. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'ın 72. paragrafında Heidegger, Dasein analizinin ilk kısmının tek taraflı kaldığını fark etmiştir zira Dasein'ı yalnızca ölüme yönelik varlık olması bakımından ele almıştır. Dolayısıyla fark etmiştir ki ölüm Dasein'ın sadece bir ucutur. Diğer ucu ise doğumdur çünkü varoluşsal bakımdan ele alındığında doğum geçmişte olup bitmiş bir olay olarak düşünülemez, aynen ölümün gelecekte bir gün gerçekleşecek olan vefat olayına indirgenemeyeceği gibi. Dolayısıyla Dasein doğmuş bir varlık olarak var olur ve ölüme doğru varlık olarak her an ölmektedir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da doğumu varoluşsal bir fenomen olarak "atılmışlık" başlığı altında incelemiştir. Dasein'ın dünyaya atılmış olması onun kendi olgusallığını üstlenmek zorunda olması, ve her durumda kendiyile olan ilişkisinde kendine "borçlu" kalmasıdır. Bu da göstermektedir ki Dasein kendi varoluşunun kaynağı değildir, dolayısıyla ne olduğunun sorumluluğunu almalı, ve olgusal varoluşunu üstlenmelidir. Yani Dasein kendi benliğini ancak kendine geç kalmış olarak inşa edebilir. Dolayısıyla her zaman kendini bir mirasçı konumunda bulur çünkü dünyaya geldiğinde çoktan orada olan imkânları üstlenmek ya da reddetmek durumunda kalmıştır ki bu imkânların hiçbirini kendisi ortaya çıkarmamıştır. Tam da bu verili imkânlarla açıklığı sayesinde onları devralabilir ve kendi olgusallığı hâline getirebilir. Dolayısıyla devraldığı şeyi üstlenme zorunluluğu, ki bu üstlenme edimi doğumu varoluşsal bir fenomen olarak kurar, ölümlülüğünü üstlenme edimini içeren varlığın "sahici" imkânının özgürlüğünü gerektirmektedir. İşte tam da hiçbir zaman mevcuda gelemeyecek olan bu gelecek sayesinde, yani ölümden başka bir şey olmayan mutlak gelecek sayesinde Dasein doğumunun mutlak geçmişini üstlenebilir.

9. Zamanında Derrida'nın bir öğrencisi olmanıza rağmen yapısökümcü bir filozof olarak görülmediniz. Yapısökümden ziyade fenomenolojiye ve hermenötiğe, Derrida'dan ziyade Heidegger ve Gadamer'e daha yakın duruyorsunuz. Bu tespit doğru mu? Felsefe maceranızda Derrida nasıl bir rol oynadı?

"Felsefi maceramın" başında Derrida çok önemli bir rol oynadı, hatta belki Ricœur'un rolünden bile önemli, çünkü 1960'lı yılların başında Sorbonne Üniversitesi'nde asistanken öğrencilerle doğrudan temas içindeydi. Husserl'in metinlerini çalışan öğrencilere yardımcı olmak adına Almancada *Arbeitsgemeinschaften* denen bir örgütlenme kurdu ilgilenen kişiler için, yani bir metin veya bir konu üzerinde çalışan ve her hafta toplanan gayrı resmî öğrenci grupları. Ben de bu sayede fenomenolojinin ana metinlerini yoğun biçimde çalışmaya dahil oldum, böylece bu metinleri asıl dilinde okumak için Almanya'ya gitme isteği uyandı zihnimde. 1970'lerin başına kadar Almanya'da kaldığım için, "yapısöküm dönemi" boyunca Derrida ile bağlantım kesildi, zaten kendisi de o zamanlar fenomenolojik yöntemle felsefe yapmayı bırakmıştı, bu yüzden kitaplarına daha az ilgi duyuyordum. 1980'li yıllarda Ecole des Hautes Etudes bünyesindeki seminerini takip ettim, ancak şahsına duyduğum hayranlığın yanında eleştirel mesafemi de korudum, çünkü onun yapısöküm [*déconstruction*] dediği şey, kelime doğrudan Heidegger'den alınmış olsa da, metin okumaya uygulandığı hâliyle, Heidegger'deki tarihsel ontoloji geleneğinin *destruktion*'undan tamamen farklıydı. "Metnin dışında bir şey yok" diye düşünen Derrida gibi düşünmüyorum ben, "temel yazı" [*archi-écriture*] olarak adlandırdığı kavrayışı da paylaşmıyorum, ayrıca onun inandığı üzere insanın diğer hayvanlar gibi bir hayvan olduğuna da inanmıyorum. Bütün bunların hepsini aslında 2016 yılında *Yapısöküm ve Fenomenoloji* isminde yayınlanan kitabımda tartışmışım.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> F. Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, Paris, Hermann, coll. "Le Bel Aujourd'hui", 2016, 239 s.

10. Paul Ricœur'ün meşhur bir ifadesi var: "Fenomenoloji, Husserl'in öğretisine dair yanlış yorumların toplamıdır." Jean-Luc Marion da buna ek olarak fenomenoloji için "redüksiyon öğretisi ve uygulamaları hakkındaki tartışmaların ve uyuşmazlıkların toplamı" der. Sizce fenomenoloji redüksiyon yöntemine sahip olmalı mı? Redüksiyon yöntemi ve uygulamasına nispetle hermönetik fenomenoloji nerede duruyor?

Fenomenolojinin amacı sadece gözlerini açmak ve "şeyler düpedüz oradalarmış da görünmeyi bekliyorlarmış" gibi bakmak değil; bu noktayı vurgulamak pek tabii önemli. Aksine, imgelerin pasif alıcısı olarak artık klasik bir tarzda görülmeyen bir bilinç için şeylerin nasıl tesis edildiğini göstermeyi kapsar. Bu da Husserl'in dediği gibi nesnenin varoluşunun paranteze alınmasını veya oyun dışına çıkarılmasını gerektirir. Şeylerin günlük yaşamda bizim için kati surette sahip oldukları varlık değerinin "askıya alınması" yahut *epokhé* Husserl'e göre doğru düzgün felsefi tutuma erişmeyi işaret eder. Husserl'in "fenomenolojik redüksiyon" dediği şey bize asla düşünülen şey namına, duyulan şeyi savuşturma hakkı vermez, ya da düşüncenin sabitliği için oluş hareketinden vazgeçmeye müsaade etmez; bunun yerine, verili şeyin zamansal niteliğinin tezahür etmesini ve "gerçeklik" dediğimiz şeyin kökenindeki fenomenleşme sürecinin belirmesini mümkün kılar. Vurgulanması gereken nokta şu ki Husserl *epokhe* kavramının tarihsel kökeninden açıkça bahsetmemiş olsa da bu kavramı antik kuşkuculardan ödünç aldığını düşünmek mümkün çünkü Husserl'e göre ister antik olsun ister modern her tür kuşkuculuğun özü öznelciliktir; bir başka deyişle, gerçek dünyayı sadece bir özneye nispetle tasavvur etmeyi içeren tutum, çünkü varlığın kendisi düşünülemez kalır. Fenomenolojik "redüksiyon", aşkın dünyanın etkisizleştirilmesinden ibarettir, bunun amacı da öznenin içkinliğinde sadece o dünyanın anlamını muhafaza etmektir. Dolayısıyla redüksiyon kelimenin harfî manasıyla anlaşılmalı; *re-ducere*, bilincin dışında olan her şeyi öznenin içkin alanına yeniden yönlendirme.

Heidegger hususunda ise Jean-François Courtine gibi söylemek mümkün: *Varlık ve Zaman*'da kaygının analizi, fenomenolojik redüksiyon temasının tekrarını oluşturur.<sup>3</sup> Heidegger için korku ve kaygı arasında derin bir fark var: Korku daima bir şeyin karşısında duyulur, kaygının ise nesnesi yoktur. Bize kaygı ([*Angst*] dar anlamına gelen Latince *angustus* kelimesinden türer, *ango* da boğulmak demek) veren şey daima oradadır, aynı zamanda hiçbir yerde değildir, öte yandan öyle yakındır ki nefesimizi keser. Heidegger'e göre böyle bir tecrübe bizzat dünya tecrübesidir, günlük yaşamda asla erişilir değildir, çünkü günlük yaşamda bazı faydalı şeylerle meşgul oluruz. Heidegger'in açıklamasına göre kaygı durumunda Dasein her günkü durumun güvenliğinden çıkar ve kuşatan dünyaya aşinalık durumunda artık olmadığını keşfeder. Böyle bir keşif, dünyaya atılmış hâldeki "sahici" kendinin keşfidir: "Dünyadaki huzurlu ve bilindik varlık, Dasein'ın tekinsiz hâlidir, tersi değil. Evde olmamak, hem varoluş hem de ontoloji bakımından daha ilksel bir fenomen olarak algılanmalı." Bu da gösteriyor ki hermönetik fenomenolojide de Husserl'in "redüksiyon" dediğine yakın bir şey var, fakat Husserl'de olduğu gibi bu Heidegger'de "bir uygulama ya da bir yöntem" değil, bir tecrübedir ve *Befindlichkeit* dediği şeyi kapsar, yani insanın kendini şu ya da bu hâlde hissettiği "hâletiruhiye".

**11. Bilime, mantığa ve pozitivist felsefeye nispetle fenomenoloji yeni bir akıl imgesi ortaya koymuştu. Husserl'den sonra muhtemelen Heidegger yeni akıl imgesinin en uygun görünümünü sundu. Fenomenolojik gelenek akılcılığı nasıl tanımladı? Yeni bir akıl imgesine dair fenomenolojik projeyi süregelen ancak tamamlanmamış bir görev olarak düşünebilir miyiz?**

Doğru! Husserl bir mantık eleştirisine girişmişti, bu da bir mantık soykütüğü biçimini almıştı. Ona göre asıl mesele aklın alanını genişletmekti, maksadı da öznedeki en derin kavrama katmanlarında aklın zaten mevcut olduğunu göstermekti.

<sup>3</sup> J.-F. Courtine, "L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction", *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 232.

Ancak Heidegger için asıl mesele daha ziyade mantığın "yapısını sökmek" idi, bu da onu Batı felsefesindeki akıl hegemonyasının kökten bir eleştirisine itti, çünkü Heidegger insanı "akıllı hayvan" [*animal rationale*] diye tanımlayan geleneği kabul etmez; insanın bu tanımındaki esas vurgu, hesaplama anlamına gelen Latince *ratio* kelimesi üzerindedir. Heidegger, modern teknolojinin analizine girdiğinde, Batı medeniyetindeki mantık egemenliğini böyle kökten soruşturmaya yönelmişti. Daha 1930'larda modernliğin temel özelliğinin insan-daki çabalama olduğunu göstermişti; bu çabalamanın nedeni de her şeyi planlama ve hesaplama biçimi altında kendi önceliğini tasdik etmektir ki bu amaç insan dünyasını toptan akılcılaştırmayı içerir. Vurgulamak gerekir ki bu tarihsel sürecin sınır tanımayan bir dünya tahribatı ve sömürsü biçimi alacağını ve insanın "robot hayvan"a dönüşmesine yani bu "akıllı hayvan" mahiyetindeki Batılı insanın son figürüne dönüşmesine yol açacağını gösteren ilk Avrupalı düşünürlerden biriydi Heidegger. 1940'ların başında "düşüncenin en inatçı hasmının yüzyıllardır yüceltilen Akıl olduğunu anladığımız noktada düşünme başlar" derken neden tereddüt etmediğini işte bu durum bize açıklar. Bu ifade akıl-dışılığın ya da akıl karşıtlığının teşviki olarak anlaşılmamalı çünkü Heidegger'in gösterdiği tek şey, bir dogma olduğu anda aklın tam bağrına yayılan akıl-dışılıktır. Günümüzde bütün gezegende akılcılık-taki bu akıl dışılığın bizzat iş başında olduğunu görebiliriz. Bu bütünleyici hesaplanabilirlik, modern tekniğin varlığının yayılmasını tesis eder ve 1969 yılında Heidegger'in kısa bir metinde modern bilimin "radikal insanıyetsizliği" dediği şeyi belirler; bu ifadeye göre modern bilim, insanı hiçbir sınır tanımayan faal bir düşüncenin emrindeki malzeme derecesine indirir. Bu bağlamda vurgulamak gerekir ki Heidegger, modernlikte temel bir muğlaklık görür, baştan aşağı negatif tarzda eleştirilmesi zorunlu yekpare bir dönem bütünlüğü değil. Modernlik karşıtı filozof, modern teknik düşmanı ve bilimleri durmadan küçümseyen poetika düşünürü mahiyetindeki Heidegger imgesi, tamamen bir karikatür olarak görülmeli ve reddedilmelidir. Heidegger felsefede henüz karar kılmamışken, teoloji çalışmalarını bıraktıktan sonra fizik ve

matematik çalıştığını ve sonrasında von Weizsäcker ve Heisenberg gibi büyük fizikçilerle bu sorunları tartıştığını hatırlatmak isterim ki böyle tartışmalar günümüzde felsefeciler arasında pek yaygın değil. Aslında Heidegger'in modernlik düşüncesi doğrudan modern teknik ve bilimle bir tartışmadan ileri gelir, fenomenlere dışardan atfedilen bir peşin hükümden değil. Açıklamasına göre modern tekniğin varlığının yayılmasında bir muğlaklık var, Heidegger'in *Gestell* (çerçeveleme) dediği şeyin muğlaklığı bu, ki kendisi bunun açıkça ikili bir yüz sunduğunu söyler, tıpkı bir Janus kafası gibi. Dünyanın sınırsızca teknikleşmesinin hükmü altında öznenin egemenliğinin son aşamasını tesis eden bir taraf ve insan ile dünya arasında yeni bir anlaşma görmeye imkân tanıyan aynı fenomenlerin diğer yüzü. Çünkü bir tarafta, her şeyin bütünleyici hesaplanabilirliği, her şeyi bir nesneye dönüştüren bilimsel projenin tamamlanmasından ibarettir, çünkü Descartes vakasında olduğu gibi, özne tanımlanmıştır, "doğanın efendisi ve sahibidir"; diğer tarafta ise bilimsel projede sınırın olmaması hesabın bir parçası olan öznenin kendisinden seker, demek ki fenomenliğin keskin mutasyonu vasıtasıyla hiçbir şey kendini bir nesnenin veya bir karşıtın formu altında sunamaz ve temsil edilemez. Bütünleyici hesaplanabilirlik döneminde çelişkili bir tutumla ilan edilen şey, vuku bulan her şeyin hesaplanamazlığıdır.

**12. Eserlerinizden gördüğümüz kadarıyla Fransa'daki fenomenolojinin dinî algısına (hani şu "teolojik dönüş"e) biraz mesafeli duruyorsunuz. Fakat bu algı 20. yüzyılın ikinci yarısında çok baskın bir hareket olageldi. Fransız fenomenolojisindeki "teolojik dönüş"e nasıl yaklaşıyorsunuz? Bu hareketten uzak kalmayı neden tercih ettiniz?**

1991 yılında Dominique Janicaud'nun "Fransız fenomenolojisinde teolojik dönüş" başlığıyla yayınladığı Fransız fenomenolojisi üzerine raporu çıkar çıkmaz okumuştum ve "fenomenoloji ile teolojinin alakası yok" tespitine gönülden katılmışım. Fakat diğer taraftan, Tanrı ve kutsal fikrinin insan tecrübesindeki zorunlu bir parça olduğunu düşünüyorum,

çünkü tecrübemizden biliyoruz ki tanrıların ve ruhların insanlara eşlik etmediği bir toplum yok. Demek ki felsefede teolojik bir otoritenin reddi, insan tecrübesine içkin ilahi bir boyutun tanınması anlamına geliyor. Kant, Husserl ve Heidegger gibi fenomenologların durumunda bunu görebilirsiniz, 2000 yılında yayınlanan "Fenomenolojinin son tanrısı" üzerine yazımda da bunu göstermeye çalışmışım<sup>4</sup>.

Hatırlamak gerekir ki Johann Heinrich Lambert fenomenoloji kelimesini icat ettikten sonra terim hâlinde kullanan ilk filozof olan Kant, insanları ilahi anlayışa dahil etmeyi içeren dogmatik metafiziğin geleneksel çözümünden felsefe namına vazgeçmenin ve 1772 tarihli Marcus Herz'e mektubunda da belirttiği gibi "saçma" *Deus ex machina* hipotezini artık bir kenara bırakmanın zorunlu olduğu konusunda ısrar etmişti. Ayrıca daha sonra *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* eserinde felsefeyi esas tehlikeli konumuna yani ne yerde ne gökte hiçbir dayanağının olmadığı ve kendi yasalarıyla işlediği konuma döndürmenin zorunlu olduğunu söylemişti. Bu yüzden felsefe, ifadenin kendine has anlamıyla tanrıtanımaz olmalıdır; bir başka deyişle, kutsallığın yokluğuna dayanmalı ve insanın sonluluğunu yegane başlangıç noktası olarak almalıdır. Ancak diğer taraftan Kant görünüşü fenomenden titizlikle ayırt eder, çünkü bir *intuitus derivativus* (türetilmiş görü) namına yani yaratıcı olmayan ve bu yüzden alıcı olan sezgi namına olduğu hâliyle şey olarak fenomeni tanımlar, bu da ilahi ve yaratıcı bir *intuitus originarius* (kökeni kendisinden görü) bağıntısı olan şeyin kendisine karşıttır, ki böylece insanın anlayışını ilahi bir anlayışla ilişkisi dahilinde konumlamayı sürdürür.

Fenomenolojiyi sadece felsefeye hazırlık aşaması değil de felsefenin ta kendisi hâline getiren Husserl, bizim-için-olan varlıktan başka bir varlık olmadığını söyler ve yönelimsellik yasalarına riayet etmeyecek bir Tanrı kavramını dışarda bırakır. Gerçi, Husserl transandantal fenomenolojinin ilk aşama-

---

<sup>4</sup> Bkz. F. Dastur, *Questions of Phenomenology. Language, Alterity, Temporality, Finitude*, İng. çev. R. Vallier, Fordham University Press, *Perspective in Continental Philosophy*, 2017, s. 177-184.

sında her tür teolojik tezden imtina etse de, Tanrı figürü yayınlanmamış metinlerinde yeniden belirir, ancak bu, klasik vasıflarının hepsini kaybetmiş bir tanrıdır, çünkü orada, sonsuz zaman süreci içinde kendini bulan mutlak bir akıldan ibaretmiş gibi Tanrıyı tanımlar, ne de olsa tarihin kendisi de "kutsalın kendini gerçekleştirme süreci" mahiyetinde anlaşılır. Hatta der ki Tanrı fikri kusursuz ve toptan akıllı insanlık fikriyle özdeştir çünkü her sonlu varlığın muhakkak yöneldiği mutlak logos mahiyetindeki Tanrı sadece "sonsuz mesafeli insan"dır. Ama bu, fenomenoloji dahilinde "dinî" bir dönüş anlamına asla gelmez, ve Hristiyan teolojisi Husserl teolojisinin bir temeli olarak asla anılamaz.

Heidegger'e gelirsek şayet, bilmemiz gerekir ki onun ilk derslerinden birinin ismi "Din Fenomenolojisine Giriş" idi, bu derslerde Hristiyanlığın özgüllüğünü tesis eden şeyin yeni bir öte dünya anlayışı ve gerçekliği dahilinde yeni bir yaşam tecrübesi olduğunu göstermek istemişti, çünkü ancak bu yeni anlayış ve yeni tecrübe temelinde Tanrı kavramı bir anlam kazanabilir. Fakat bu durum onu aynı dönemde "felsefe esasında ateisttir" demekten ve bir din felsefesi fikrini tamamen anlamsız bulmaktan alıkoymadı. Kaygısı da dinî inanç boyutunu düşünce ve felsefe boyutundan tamamıyla ayırt etmekte, 1928'de verdiği "Fenomenoloji ve Teoloji" dersinde de bunu gösterir zaten, bir Hristiyan felsefesi fikrinin olmayacak duaya amin deme anlamına geldiğini, fenomenolojik bir matematik yoksa fenomenolojik bir teolojinin hiç olmayacağını kati surette beyan eder. Fakat Heidegger *Varlık ve Zaman* esnasında benimsediği aynı metodolojik ateizmi de sürdüremez ve Tanrı hakkındaki bütün söylemi böyle mümkün kılan şeyi soruşturmaya yönelir. Tanrıyı asıl temel yahut *causa sui* (kendi kendisinin nedeni) mahiyetinde gören mantık yüzünden Tanrı fikrinin kirlenmesini ifşa etmek onun için zorunlu hâle gelmişti; amacı da filozofların tanrısını geride bırakarak "kutsal tanrı" fikrine ulaşmaktı. *Felsefeye Katkılar* başlıklı 1930'ların ortasından bir metinde Heidegger bu Tanrıyı "son Tanrı" olarak adlandırır. İşte bu Tanrı, bizimle olmayan, beklememiz gereken Tanrı, nihayetinde sadece "insanın boyun eğmesi" anlamına gelen "kefare" için değil, daha ziyade, insanın var-

lığa aidiyetinin tanınması içindir. O hâlde Heidegger'in kaygısı da geleneğimizin astarını oluşturan "Tanrının sürekli Hıristiyanlaştırılması" fikrine karşı kutsalın tezahürü için yeni bir alan bulmaktır. Ancak, Heidegger'in gizemli gizemli anlattığı "son Tanrı" yine onun tarafından "şimdiye kadarki tanrılar karşısında özellikle de Hıristiyan Tanrı karşısında tamamen başka" diye sunulur.

Bütün bunların gösterdiği üzere, insan tecrübesinin bir kısmı olan bu ilahi boyut, tektanrıcılığın Tanrısıyla alakasızdır, çünkü Heidegger'in vurguladığı üzere, tanrıcılıkların bütün türleri gibi, bu tanrı da yalnızca Yahudi-Hıristiyan ufuk temelinde var olur. Ancak, Dominique Janicaud'nun ikna edici tarzda gösterdiği üzere, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry ve Jean-Louis Chrétien fenomenolojinin söylemine birçok teolojik terim kattılar, böylece fenomenoloji onlarla birlikte bariz biçimde İncil tektanrıcılığı ile bağdaştı. İşte bu sebeple ben kendi adıma onlarla mutabık kalamam.

**13. Dönüp tarihe baktığımızda, hatta bugün bile, felsefe daima en başta erkeklerin egemen olduğu bir alan oldu. Siz felsefe eğitimi alırken sanırsınız o zaman da çok fazla kadın filozof yoktu. Buna karşın, felsefe aynı zamanda cinsiyet rollerini serbestçe oluşturabileceğiniz bir alan. Siz öğrenciyken, cinsiyet filozofları için önemli bir mesele miydi? Kadın olmak, felsefi araştırmalarınızda farklı bir farkındalık sundu mu size? Felsefenizin alımlanmasında cinsiyetinizin bir etkisinin olduğunu düşünüyor musunuz? Hatta, çalışmalarınızda feminizmden somut bir emare göremiyoruz. Sizin düşünceniz ve kadınlık arasında zımnî bir ilişki varsaymak mümkün mü?**

Uzun zaman boyunca, insanları asıl farklılaştıran şeyin cinsiyet ya da ten rengi değil de toplumsal statü olduğuna inandım. Bu yüzden, uğruna mücadele edilmesi gereken şey bence öncelikle eşitsizlik ve fakirlikti. Bu sebeple, Fransa'da 1960'lı yıllarda gelişmeye başlayan feminist hareketin içinde yer almadım. O zamanlar, belki de çok idealist bir şekilde, her insanın kendini gerçekleştirme koşullarını bizzat yaratması

gerektiğini düşünüyordum. Bourdieu'nun *Eril Tahakküm* kitabı üzerine yorumlar yaptığım 2006 tarihli bir metinde konumumu açıklamıştım.<sup>5</sup> Ancak yavaş yavaş anladım ki özellikle meslek alanında kadınlar ve erkekler arasında derin bir eşitsizlik hâlâ hüküm sürüyor ve bu durum felsefe alanında beter bir hâl alıyor. Zihinlerde beliren "filozof" imgesi öyle ya da böyle bir erkek imgesi, sanki gerçek düşünce derinliğine sadece erkekler sahipmiş gibi. Felsefe tarihinde sadece birkaç kadının ismini bulabiliriz, ama onlar da incelenecek bir eser bırakmadılar arkalarında. Gerçi fenomenoloji hareketinde Almanya'dan Edith Stein ve ABD'den Hannah Arendt gibi bazı kadınlar öncü filozoflar olarak görüldü. Fransa'da da Simon Weil için ayrı durum söz konusu. Ama bunlar istisna. Kadın filozofların çalışmalarına ikinci dereceden bir önem atfediliyor ve bunlar erken meslektaşlarının çalışmaları kadar ciddiye alınmıyor, bu durumun fark edilmesi gerek. Diğer yandan, en yüksek akademik seviyelere bir kadının ulaşması hâlâ çok zor, çünkü bu seviyelerin hepsi erkeklerin ellerinde. Medya ve yayın camiasında da aynı durum söz konusu, bir kadın kabul görmek istiyorsa erkeklerin desteğine muhtaç. Tüm üniversite kariyerim boyunca ben de benzer zorluklara maruz kaldım, hatta erkek meslektaşlarımdan çoğunun beni kendilerine eşit olarak gördüklerini kabul etmeme rağmen.

**14. Olgunluk döneminde Husserl, kendi zamanındaki Avrupa kültürünün temel sorunlarına bir cevap olarak ünlü *Krisis* kitabını yazdı. Toplumsal ve siyasi sorunları fenomenolojik bir yolla işledi ve bu sorunların fenomenoloji dahilinde merkezî bir yer teşkil ettiğini düşündü. Aynı şekilde bugün de dünyamızla ilgili birçok sorunla yüzleşmemiz gereken bir çağda yaşıyoruz: ekoloji, ırkçılık, savaşlar, göç bunlardan sadece birkaçı. Çağdaş fenomenolojinin bu sorunlarla hakikaten yüzleştiğini düşünüyor musunuz? Fenomenolojik tutum bize bu sorunlarla yüzleşmede nasıl yardımcı olur? Örneğin, Avrupa'daki mevcut göç krizi fenomenolojik düşüncenin nasıl meselesi hâline gelir?**

---

<sup>5</sup> F. Dastur, "Bemerkungen zu Pierre Bourdieus Die männliche Herrschaft", *Journal Phänomenologie*, Wien, n° 25, 2006, ss. 42-49  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Ben yakın zamanda bu sorunu işleyen bir metin yazdım, adı da "L'autre, l'étranger, l'ennemi" [Başka, yabancı, düşman], bu metinde Alman fenomenolog Bernhard Waldenfels'in *Topologie des Fremden* [Yabancı Topolojisi] adlı güzel kitabından bahsettim, Yabancı fenomenolojisinin temel kavramlarını işleyen bir kitaptı. Metnimde tartıştığım üzere, fenomenolojik hareket dahilinde bu sorun için başvurulması gereken ilk kişi Merleau-Ponty'dir, çünkü tıpkı Sartre gibi başkayla olan ilişkinin bir çekişme ilişkisi değil de bir ortaklık ilişkisi olduğunu o anlamıştı, hatta başkaya "ikiz" bile demişti. Levinas da başkının daima benim hoş karşılamam gereken "mutlak Başka" olduğunu çok kuvvetli bir tarzda açıklamıştı, Derrida ise "koşulsuz konukseverlik" fikrini öne sürmüştü, gerçekleştirilmese bile etik bir buyruk olarak kalması gereken bir şey. Başkalık sorunu klasik felsefe dahilinde önemli bir sorun olamadı, çünkü klasik felsefede tecrübe alanına tek giriş saf içsellik olarak tanımlanan münferit bir benliktir. Öznelin çoğulluğunun varoluşu sorunuyla sadece fenomenoloji hem-hâl olabilir, çünkü tecrübeyi entelektüel kategorilerle yeniden inşa etmek yerine görünen şeyi sırf tasvir etme görevini sadece o benimser.

Bu sebeple bence savaş, ırkçılık, göç sorunları günümüzde fenomenolojik yollarla işlenebilir ve işlenmeli de. Ekolojik soruna gelecek olursak, hem modern teknolojiyi eleştirmesiyle hem de dünyadaki her şeye bir "nesne" statüsü vermeyi ima eden "özne" kavramını reddetmesiyle Heidegger'in ilk ekoloji düşünürü olduğunu zaten gösterdiğimi düşünüyorum, çünkü kendisi insanı dünyayla ve doğayla ayrılmaz bir ilişki dahilinde yeniden konumlandırdı.

**15. Son soru olarak da şunu soralım, bütün hayatınızı felsefe yapmakla; öğretmekle, yazmayla ve düşünmeyle geçirdiniz. Birçok kitap ve makale yazdınız, bunlar birçok dile tercüme edildi. Dünyanın birçok yerinde, zamanında öğrenciniz olmuş pek çok felsefe hocası var. Kısaca şunu sormak istiyorum: Felsefeden ne umdunuz, ne buldunuz? Neden bir filozofsunuz? Peşinde olduğunuz şey ne?**

Dürüst olmak gerekirse, gençliğimde felsefe yapmayı seçtim çünkü gerçekliğin sertliğinden kaçmak istedim, çünkü ailem o zamanlar çok zor şartlar altında yaşıyordu. Başlangıçta gerçek dünyayı edebiyat ve şiirle atlatmayı denedim. Ancak her şeyin ötesinde istediğim şey, insan olmanın ne anlama geldiğini ve insanın bütün evrenle sahip olabileceği ilişkiyi anlamaktı. Bu da beni erken dönemde Yunan trajedilerini, Platon'u ve Pascal'ı okumaya itti. Felsefe okumaya başladığımda sorularımı cevaplamak için izlemem gereken yolun bu yol olduğunu hemen anladım. Sonra fark ettim ki felsefe cevapları vermiyor; daha ziyade, doğru şekilde sorgulama sanatı bahşediyor. Artık bir cevap bulma derdinde değilim, her hâlükârda düşünen bir varlık olarak kalmaya gayret ediyorum. Aslında aradığım şey tam olarak şu: İnsanın esas doğasını oluşturan şeyi icra edebilmek, yani düşünmek, bir başka deyişle, kendi bencil ihtiyaçlarımıza alet etmeden varlığı anlamaya çalışmak. Ne yazık ki günümüzde teknolojik gelişmeler sebebiyle, insan modern zamanların başında beri, Heidegger'in dediği gibi, "varlıkların efendisi" olmayı seçti, "varlığın çobanı" değil.

# **Ölümle Yüzleşmek**

## **Felsefi Bir Soruşturma**



## Giriş

Ölümle nasıl yüzleşiriz? Bu soru, hayati tehlike arz eden bazı kritik anlarda kendini özellikle dayatsa da aslında bizi hiç terk etmez, bütün varoluşumuzu sımsıkı sarmalar. Ne de olsa insan bir gün mutlaka öleceğini bilen şu tuhaf hayvan değil midir? Tüm canlılar temel bir zafiyet duygusunu paylaşırlar şüphesiz. Ancak yalnızca insan, varoluşun geçiciliğinin bilincinde olan canlıdır. İlelebet sürmeyeceğini, başlamak zorunda olduğu bu hayatın bir gün nihayete ereceğini bilir. Doğum ve ölüm, varoluşun bu iki sınır hattı, dünyada sadece başkalarının başına gelen olaylardır, doğan ve ölenin ve dolayısıyla bunlar üzerinde hiçbir kontrolü olmayanların değil. Ölümü pekâlâ hızlandırıp yavaşlatabiliriz, intiharda olduğu gibi onu tahrik edebilir, ya da titiz bir bakım ve tedaviyle geciktirebiliriz. Ancak hiçbir zaman ölüp ölmeyeceğimizi seçemeyiz, aynen doğup doğmayacağımızı seçmemiş olduğumuz gibi. Hiçbirimiz doğumumuzla eşzamanlı değilizdir çünkü doğum, isteğimiz dışında gerçekleşmiş, asla mevcut olmayan ve dolayısıyla asla hatırlanamayacak olan mutlak bir geçmiş imler. Aynı şekilde ölüm de deneyimleyemeyeceğimiz fakat bir gün mutlaka olacak olan bir hadisedir zira o geldiğinde, ondan kaçamayacağımızı bilmemize rağmen, onu karşılayabilecek bir ben olmayacaktır. Hiç doğmamış olmayı hayal dahi edemiyor oluşumuzun doğumumuza dair bir şeyleri hep anlaşılmaz kılması gibi, aklımız da ölüm karşısında, yani kendi varlığımızın sırta kadem basması karşısında, çaresizdir. Dolayısıyla doğum ve ölüm varoluşun dış sınırlarını tayin eden hadiseler değil, var olmanın temel boyutlarıdır. Nasıl ki doğmuş olmak, her birimiz için pek çok belirlenimi ister istemez miras almak anlamına geliyorsa, gelmekte olan ölümü-müzle yüzleşmeye de öyle mecburuz.

Peki, dünyada var olmadığımızı hayal bile edemiyorsak,

kendi ölümümüzle nasıl bir bağlantı kurabiliriz? Bilindiği gibi Freud tam da bu yüzden "Nihayetinde hiç kimse kendi ölümüne inanmaz" demiştir "zira her birimiz bilinç dışında kendi ölümsüzlüğüne ikna olmuştur."<sup>1</sup> Her daim görünmez mevcudiyetini üzerimizde hissetsek dahi ölümle hiç tanışmayacağız çünkü ne zaman onu anlamaya kalksak onu dünyada olmakta olan bir hadiseymiş gibi düşünürüz. Fakat ölüm kimin başına geliyorsa onu silip geçmekten başka bir şey yapmıyor. Ölüm, ölüm olarak deneyimlenemediğinden olsa gerek Epikür demiştir ki ölüm bizim için bir hiçtir zira biz varsak o yok, o varsa da biz yokuz.<sup>2</sup> Bu yüzden dünyada karşımıza çıkan ölüm hep başkalarının, özellikle de yakınlarımızın ölümüdür. Bu bakımdan ölüme dair ilk deneyim hep yas tutma deneyimidir. Başkalarının ölümü bizi yaralar çünkü varoluşumuzun saklı yüzü olan kendi sonluluğumuzu hatırlatır bize. İnsan ölüm karşısında duyduğu endişeyle kendi insanlığının farkına varır. Bu endişe ise her defasında başkasının ölümüyle yeniden canlanır.

İnsan olduğumuzu ancak sonluluğumuzun farkındalığı ve endişe tecrübesinde görüyoruz. Ölüm bir dehşet kaynağı olduğu için ancak göreceleştirilerek düşünceye getirilebilir. Ölümle mücadeleye girmeyen bir insani varoluş mümkün olmadığından, insanlığın tüm kültürel üretimini ölümü sakinleştirmek için geliştirilmiş bariyerler, savunma mekanizmaları ve silahlar olarak görebiliriz. Fakat bu mücadele boşunadır zira en nihayetinde hep ölüm kazanır.

Mücadeleyi yürütmenin farklı biçimleri vardır tabii, ne de olsa rakibi mağlup edebileceğimizi varsayarak bu amaca uygun araçlar geliştirmişizdir. *Ölümün üstesinden gelmeye* çalışırız mesela. İnsanın kendine verdiği bu ödev, aynı zamanda din ve bilimlerin gelişimini sağlamıştır. Ya da ölüm fikrinin doğurduğu endişeyle karşılaştığımızda onu atlatmayı dener, türlü türlü hâllere girerek ondan *kaçmaya* çalışırız.

Peki ölüm gerçekten de düşmanımız mı? Onunla yüzleşmek için ona savaş açmak ya da ondan kaçmak dışında bir

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, s. 26.

<sup>2</sup> Bkz. Épicure, "Lettre à Ménécée," *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987, s. 219.

yol yok mu? Acaba insan, ölümü *üstlenip* ona razı gelemez mi? Ölümü mağlubiyet değil de yaşamın temel koşulu, ölümlülüğü de nihai sınırdan çok varoluşu besleyen saklı kaynak olarak göremez mi?



# I. Bölüm

## Ölümü Aşmak Mümkün Mü?

### *Ruhun Ölümsüzlüğü ve Yas Pratikleri*

Hayvanların çoğu ölümlerinin bedenlerini ortada bırakırken insan ölü hemcinslerini çok eski zamanlardan beri gömmüştür. Bu bakımdan cenaze törenleri, insanın insan oluş sürecinde alet kullanımı ya da dilin icadından daha belirleyici olmuştur. Bu törenler sırf gömme ve defin işlemleriyle sınırlı kalmayıp mumyalama, yakma ve hatta ölüyü sergilemeyi de içerir. Sergileme, cesedi öylece doğaya terk ederek değil, ender de olsa bu pratiği uygulayan kültürlerde görüldüğü üzere, görkemli törenlerle gerçekleştirilir.<sup>1</sup> İşte tüm bu pratikler, canlılar üzerinde egemen olan doğal düzene, yani yaşam ve ölümün sonsuz döngüsüne meydan okuyarak kültürün ortaya çıkış ve gelişimini sağlamıştır. Bu meydan okuma tabii ki semboliktir zira gidenler geri dönmeyecektir. Fakat yine de insanın ölümle kurduğu, kabul ve reddi aynı anda içeren muğlak ilişkiyi açıkça ortaya koyar: Kabuldür çünkü cenaze töreni, artık varoluşunun sonuna gelmiş olan müteveffanın<sup>2</sup> ölümünü tesciller. Ama aynı zamanda bir reddetmedir zira

---

<sup>1</sup> Bu kültürler arasında en bilinenlerinden olan Zerdüştlükte ölümler meşhur "sessizlik kulelerinin" zirvelerinde akbabalara bırakılıyordu. Bkz. Sarosh F. Dastur, "Le corps livré aux vautours. Les rites funéraires dans le zoroastrisme", *La mort et l'immortalité, Encyclopédie des savoirs et des croyances*, ed. Frédéric Lenoir ve Jean-Philippe de Tonnac, Paris, Bayard, 2004, ss. 357-368.

<sup>2</sup> Müteveffa [*défunt*] kelimesi, bir işi halletmek, görevden ya da borçtan kurtulmak anlamalarına gelen Latince *defungor* kelimesinden türemiştir. *Defunctus* ise "iş bitmiş," "bir şeyle işini bitirmiş" anlamlarına nispetle "ölü" anlamına da gelir. [Arapçadan dilimize geçmiş olan *müteveffa* kelimesi *vefat* ve *vefa* kelimeleriyle aynı kökten türemiş olup, borcunu ödeme, hesabı kapatma, görevini yerine getirme gibi anlamları da içerdiğinden bu kelimeyi seçtim çn.]

uzak âlemlere<sup>3</sup> göç eden kişiyle yine aynı tören sayesinde yeni bir ilişki başlamıştır.

Bugün antropologlardan öğrendiklerimiz sayesinde biliyoruz ki arkaik toplumlarda dahi insanlar ölümü bütün bir yok oluş olarak düşünmeyi reddettiler ve ölümlerin görünmez dünyasıyla irtibatı hiç koparmadılar. Dolayısıyla "öte dünya" düşüncesini sadece müesses dinlerin icadıymış gibi düşünemeyiz. Zaten ölüm sonrası yaşam fikri, nasıl algılandığına göre çok farklı formlar almıştır. Eski Yunanlarda örneğin hayatimsi, bayağı bir yaşam formuyken reenkarnasyon teorilerinde yeni bir doğum ve yaşam formuna geçişi müjdelere. Hristiyanlığın naçizane katkısı ise, ki aslında Zerdüştlük<sup>4</sup> bunu zaten söylemiştir, doğrusal (döngüsel değil) zamansallık fikrine ek olarak "hesap günü" ve "bedenin yeniden dirilişi" fikirlerini ortaya atmasıdır. Buradaki dünya, öte dünyadan keskin bir biçimde ayrılmış, "öte" sadece ölümün ardına uzanan bir yaşamı değil, ondan katbekat üstün olan "ebedî yaşamı" işaret etmeye başlamıştır.

Fakat dünyevi yaşamın bu hakiki "öte" fikri, Hristiyanlığın merkezinde olmakla birlikte Aydınlanma'dan itibaren kararlı bir biçimde sorgulanmıştır. Bu sorgulama bir yandan gericilikle mücadele etmiş, diğer yandansa pek çok 19. yüzyıl filozofunun sözcülüğünü yaptığı ateizmin yükselişini doğurmuştur. Karl Marx buna örnek olarak verilebilir. Bilindiği üzere Marx, "kitlelerin afyonu"<sup>5</sup> dediği bu "öte" inancını insani yabancılaşmanın en asli biçimi olarak görmüş ve topa tutmuştur. Friedrich Nietzsche için de durum aynı. Nietzsche, bu dünyanın ötesinde olan o "öbür dünya"nın icat edilmesi-

---

<sup>3</sup> Görüldüğü üzere ölümü anlatmak için "merhum" [décès] ve "göçmüş" [trépas] kelimelerinin kullanılıyor olması, ölümün başka bir yere doğru yola çıkma ya da başka bir varoluş biçimine geçiş olarak anlaşıldığını gösteriyor.

<sup>4</sup> Antik Perslerin dini olan Zerdüştlük, adını kurucusu Zerdüş'ten alır. Yahudiliği ve Hristiyanlığı etkilemiş olduğu kanıtlanmıştır. Zerdüştlükte hesap günü ve ahir zaman inançlarının ilk biçimlerini, ayrıca cennet ve cehennem kavramlarını da görmektediriz. Ayrıca Fransızcadaki "cennet" [paradis] kelimesinin kökeni Farsçadaki "bahçe" [pairidaeza, Firdevs -çn] kelimesine dayanır.

<sup>5</sup> Bkz. Karl Marx, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", *Œuvres*, cilt III, Philosophie, Paris, Gallimard (Pléiade), 1982, s. 383.

nin modern nihilizmin gizli kaynağı olduğunu düşünmüştür.<sup>6</sup> Fakat tüm bunlara rağmen ölümün her şeyin nihai sonu olmadığı inancı, inançsızlar arasında dahi son derece kuvvetli bir biçimde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Öyleyse bu inancın altında yatan derin itkiyi tespit etmeliyiz. Yas pratiklerini incelemek bu bakımdan son derece yapıcı olabilir.

Tüm cenaze törenleri cesedin göz önündeyken yarattığı tekinsizliği ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ceset sadece çürüdüğü ve etrafı kirlettiği için değil canlıyla cansız arasında tuhaf bir ara katman yarattığı için de rahatsız edicidir. Bir endişe ve dehşet kaynağı olan ceset ortadan kaldırılmalıdır ki bağlantının tamamen kopmuş olduğu ölü ile yeni bir ilişki kurabilmek mümkün olsun. Cenaze törenlerinde meydana gelen şey işte tam da budur. Merhumla manevi bir rabita kurulur ki bu sayede hayatta olanlarla bir şekilde “birlikte” var olmaya devam edebilsin. Bu bakımdan, cenaze törenlerinin gerçek anlamı, cesedi ortadan kaldırarak ölüyle maddesel olmayan başka tür bir ilişki kurabilmenin önünü açmaktır. İnsan, cemiyet içinde yalnızca çağdaşlarıyla değil, belki de daha fazla, ondan önce gelmiş ve geçmiş olanlarla birlikte var olmaz mı? Ataların ruhlarıyla iç içe geçen bu yaşam cemiyeti, tüm kültürlerin birleştirici zeminidir ve geçmişten geleceğe aktarımın temelini oluşturur.

Dolayısıyla cenaze töreninin misyon ve amacı ölmüş kişinin tamamen yok olmasını engellemek, ondan kalan şeyleri hâlâ hayatta olanların hafızalarına bir şekilde kazımak ve orada saklamaktır. İşte “ruh” diye bildiğimiz şey, ilk olarak tam da ölülerin bu görünmez mevcudiyetine verilen isimdi. Bu bakımdan ruh inancı, öyle akıldışı, batıl inanç denip kenara atılabilecek bir şey değildir zira kendi ölümümüzü gözümüzün önüne getirmeye kalktığımız anda deneyimlediğimiz şeydir o. Birçok olgusal belirlenimden oluşan ampirik bir birey olarak artık içinde olmadığım bir dünya hayal edebilirim. Bu olgusal belirlenimleri (cinsiyet, milliyet, fiziksel özellikler, doğum yeri ve tarihi vb.) başkalarıyla paylaşıyorum ve bu belirlenimlerin bendeki bileşimi beni tekil bir birey yapıyor.

<sup>6</sup> Bkz. Friedrich Nietzsche, “Des hallucinés de l’arrière-monde”, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1948, s. 26 vd.

Hâlbuki ölüme asıl meydan okuyan bu ben değil ki. Aksine aslında bir tarafıyla bana ait olan ve ben olmadan hiçbir dünyanın beliremeyeceği o anonim bilinç alanıdır ölmeye direnen. Ampirik benliğin kaybından ya da ölümünden koşulsuz bir benlik, asla ölmeyen ve bu bakımdan ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın kaynağında yatan bir benlik ortaya çıkar. İsa'nın doğumundan 500 yıl önce, Upanişadlarda Atman'ın zaman üstü hatta zaman dışı mutlak benliğinin yüceltilmesi gibi, Platon da *Phaidon* diyalogunda (Upanişadlardan yaklaşık yüzyıl sonra) ruhun ölümsüzlüğünü savunmuştur. Benzer şekilde Kant'tan Husserl'e Alman felsefesinde aşkın özne, ölümlü olan ampirik öznenin aksine, doğmaz ve ölmez.

İşte her cenaze merasiminde açık ya da örtük olarak yüceltilen şey kişinin yaşamdan kendine kalan bu mütevazı paya itirazıdır. Peki modern dönemde de, en azından Batı'da, bu böyle midir? Ötenin varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın giderek azaldığı ve kamusal yas pratiklerinin asgari düzeyde tutulmasıyla ölümün sıradanlaştığı Batı'da? İçinde yaşadığımız çağ -tarihsel ve antropolojik bilginin hiç olmadığı kadar teyit ettiği üzere, ölümle ilişkimiz insanın insanlığının oluşumunda merkezî bir rol oynuyor- ve modern toplumlarımızda, Hans-Georg Gadamer'in de dediği gibi "ölümün bastırılması"<sup>7</sup> diyebileceğimiz bir ölümü gizeminden arındırmaya tanık olmaktayız. Bu bastırma Batı'daki Endüstri Devrimi'nin teknik sonuçlarından ve onun insan yaşamında yarattığı sarsıcı etkilerden kaynaklanır. Örneğin artan kentleşmeden dolayı cenaze alayı ya da ölünün bedeni etrafında aile ve dostların toplanması gibi pek çok cenaze pratiği geçersiz kalmıştır. Ayrıca ölümün kamusal temsilinin zayıflaması ölmekte olan kişinin doğduğu yerden giderek uzaklaşmasıyla da bir arada düşünülmelidir.

Öyleyse 20. yüzyılın sonlarına doğru ölüm, bir zamanlar seksin tabu olması gibi, modernliğin yeni esas yasağı ve tabusu hâline gelmiştir.<sup>8</sup> Çağdaş toplum ölümden kaçışı teşvik

---

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, "L'expérience de la mort", *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset-Mollat, 1998, s. 73.

<sup>8</sup> Bu konu için bkz. Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

ederek ölümün reddini daha da güçlendirmiş ve ölmekte olanlarla ölmüşlerin arasını kapatmaya ayırdığımız zaman ve mekânı daha da kısıtlamıştır.<sup>9</sup> Buna paralel olarak artan bireyselleşme ise kişisel ölümsüzlük fantezilerini kuvvetlendirmiş ve bugün giderek daha çok tanık olduğumuz “yasın törensizleşmesi”ne neden olmuştur. Tüm bunlar ölüm algısı ve yas tecrübesinin yeni ve daha mahrem biçimlerine geçmekte olduğumuzu gösterir.<sup>10</sup>

Ancak burada sormamız gereken soru şudur: Acaba bu yeni ve mahrem pratikler hayatta kalanlara gerçekten ölümü “aşma” olanağı veriyor mu? Yukarıda bahsettiğim üzere, ölümü aşma derken ölümle kurduğumuz muğlak ilişkiyi, yani diyalektikte olduğu gibi bir yandan reddettiğimiz şeyi diğer yandan sürdürülebilmeyi kastediyorum. Bana sorarsanız günümüzde olan şey ruhun ölümsüzlüğü inancı aracılığıyla ölüm “avuntusu” değil, tam tersine yası psikolojikleştirmektedir. Bunu cenaze törenlerindeki değişime bakarak da anlayabiliriz. Örneğin cenaze artık gösterişli protokoller yerine yakın çevrenin kişisel ilgisini gerektiriyor. Merasim sırasında merhumun şahsı, son zamanlarındaki durumu ve hayatının bazı dikkate değer olayları anılıyor. Hatta sanki hâlâ hayattaymış gibi ona hitap ediliyor, onun için yazılmış metinler okunuyor, beğendiği şarkılar çalınıyor. Bir zamanlar esaslı bir toplumsal gösteri olan yas, artık ölümü etkisizleştirmeye yarayan psikolojik bir işleme dönüşmüş.

İnsanın ölümle olan ilişkisini inceleyen ilk antropologlardan olan Edgar Morin, ölüm sorununun Batı kültüründe uzun zamandan beri maruz kaldığı bastırmanın artık sonuna geldiğini iddia etmiştir.<sup>11</sup> Fakat yasın “özelleştirilmesi” olarak adlandırabileceğimiz bu “ölüme dönüş” süreci acaba

<sup>9</sup> Bkz. Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975, s. 525.

<sup>10</sup> Bkz. Jean-Hugues Déchaux, “Neutraliser l’effroi. Vers un nouveau régime de deuil”, *La mort et l’immortalité, a.g.e.*, ss. 1152-1171.

<sup>11</sup> Bkz. Edgar Morin, “L’homme et la mort”, *La mort et l’immortalité, a.g.e.*, s. 41. Yazar bu makalede aynı adla 1951 yılında yayınlamış olduğu denemesi *İnsan ve Ölüm*’ün hiç satmayarak ticari bir fiyaskoyla sonuçlandığını zira o zamanlar ölümün yasaklı konular arasında olduğunu belirtiyor.

“imkânsız yas”tan başka bir anlama geliyor olabilir mi?<sup>12</sup> Şimdilerde sıklıkla yapılan “cenaze sözleşmeleri” sayesinde kişi, cenazeyi “kişisel tercihinine göre” ölmeden önce planlayabiliyor. Bu ise hayatta olanların ölüye karşı sorumluluklarını ortadan kaldırıyor. Matemdekilerin “matemde olmaları” şiddetle bekleniyor tabii ancak bu süreci en etkin biçimde “yönetmeleri” ve ölümün açtığı elim yarayı çabucak kapatmaları da. Zaten bu yüzden felakete kurban gitmiş kişinin yakınlarına destek olması için psikologlar tutuluyor, yas “mesaisi”ni geciktirmesinler, hemen başlayıp bitirebilsinler diye koca bir antikor ordusu görevlendiriliyor. Peki bu yas süreci gerçekten bir “mesai,” çabucak bitirilmesi gereken bir iş mi, yoksa aksine *kendi seyrine bırakılması* gereken bir süreç midir?<sup>13</sup> Sanki bütün olup biten modern ekonominin kâr-zarar mantığına göre oluyor ve ölüden mümkün olan en kısa yoldan kurtulmaya çalışılıyor. İşte bu nedenle yas, artık gözden mümkün olduğunca ırak tutulmalı ve çevreye en az hasarla geçirtilmelidir. Merhumun izleri çabucak silinmeli, ölüm bir şekilde “halledilmeli”dir. Belki de bu yüzden ölüyü kamusal alandan anında defeden yakma yöntemine her geçen gün daha fazla başvuruyoruz.<sup>14</sup>

Ancak böyle bir yas pratiğinin amacına ulaşacağı son derece şüphelidir. Bu “özeleştirilmiş” yas, yokluğuna topluca şahitlik edilmiş merhumla manevi bir rabıta tesis etmek yerine onu tekinsiz, hayaletsi bir varlığa dönüştürür. Bu tekinsiz

---

<sup>12</sup> Bkz. Robert William Higgins, “La mort orpheline. La question du ‘deuil impossible’”, *La mort et l’immortalité*, a.g.e., s. 1642 vd.

<sup>13</sup> “Yas işi/mesaisi” [*travail du deuil*] ifadesini ilk kullanan Freud’dur. Bkz. Sigmund Freud, “Deuil et mélancolie”, *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1992, cilt XIII, s. 276 vd. İş, çalışma, mesai vb. anlamlara gelen Fransızca “travail” kelimesi Latince *tripalium* kelimesinden türemiştir. *Tripalium* bir işkence aletidir ve asıl kökeni işkence demek olan “tourment”tir. Freud’un kullandığı Almanca kelime *Arbeit* ise etimolojik bakımdan acı ve ızdırap ile yakından ilişkilidir ki Freud kelimeyi şüphesiz bu anlamalarını dikkate alarak kullanmıştır.

<sup>14</sup> Hinduizm’de yakma yöntemi ruh göçü inancıyla bağlantılı olarak uygulandığından daha pragmatik kaygılarla başvurulmuş çağdaş versiyonundan tamamen farklıdır. Bkz. Jean-Didier Urbain, “La centre et la trace. La vogue de la crémation”, *La mort et l’immortalité*, a.g.e., ss. 1207-1232.

varlık ise pek tabii hayatta kalanlara musallat olmaya devam edecektir.<sup>15</sup> Ölen kişiye ailenin soy kütüğünde yer açmak, kadının cenaze törenlerini kalanın değil ölenin etrafında örgütlemeye yarıyordu. Ancak bugün kalanlar yas mesaisi “yapmaya” zorlanarak ölüyü hafızalarından çabucak silmek zorunda bırakılıyor.

\*\*\*

Dolayısıyla şunu belirtmeliyiz ki ruhun ölümsüzlüğüne olan inanç, “aydınlanmış” modern çağda ne pahasına olursa olsun defedilmesi gereken salt metafizik bir hipotez ya da ideolojik bir üstyapı değildir. Aksine bu inanç, insan varoluşunu mümkün kılan alışverişi, yani ölü ile diri arasındaki münasebete olanak vermesi bakımından vazgeçilemez bir işleve sahiptir. Ancak bugün insan denen varlığa dair anlayışımızın kökünden değiştiği bir çağa tanıklık etmekteyiz. Çağımızda dinî ve felsefi söylemleri bastırmış olan bilimsel söylemin, insanın bu dünyadaki tecrübesini açıklamakta yegâne merci olduğunu görüyoruz. Din ve felsefe, hâlâ belli formlarda var olmakla birlikte, yetkilerinden arındırılmıştır. Doğum, hastalık ve ölüm gibi temel insani hadiseler, ve bizzat insanın kendisi de tabii, doğa bilimlerinin sorgulanamaz otoritesine tabi kılınmıştır. Bunun doğal sonucu ise şu olmuştur: Bu hadiseler “nesnel” süreçlerden ibarettir, olumsaldır ve insandan bağımsız şekilde gözlemlenebilir. Ölüm, işte bu sayede insan hayatının reddedilemez olgusu olmaktan çıkmıştır artık.

### ***Bedenin Ölmezliği ve Modern Bilimin Vaatleri***

İnsanın dünyadaki fani varoluşunu kabullenemeyişi ruh fikrini ortaya çıkarmıştır. Fakat bu fikir onu ikiye bölmüştür. Nitekim insanın bir yanı tanrılara benzeyen ölümsüz ruhsa diğer yanı oluş ve bozuluşa, yani doğum ve ölüme tabi olan

---

<sup>15</sup> Aynı meselenin psikanalitik bir incelemesi ve bu inceleme üzerine Derri-da’nın “Fors” adlı metninde yaptığı analiz için bkz. Nicolas Abraham ve Maria Torok, *Le verbier de l’homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, s. 25 vd.

bedendir. Buradan da Orpheus mitlerinde ve Platon'da örneklerini gördüğümüz, kadim Yunan düşüncesindeki *soma-sema* yani mezar-beden inancı ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Buna göre insandaki tanrısal boyut dünyevi boyutun tutsağıdır ve ancak birtakım alıştırma sayesinde özgürlüğüne kavuşabilir.

Sinirbilimin son yıllarda artan nüfuzuna rağmen, hâlâ biyoloji ve psikoloji gibi iki farklı bilim dalınca incelenen beden ve ruh arasındaki ayrımın hiç de görüldüğü kadar açık değildir. Öbür dünyaya olan inancın zayıflamaya başlamasından itibaren bu ayrımın şiddetle sorgulanıyor olduğuna şaşmamalı. Friedrich Nietzsche muhtemelen beden ve ruh arasında yapılan hiyerarşiyi tersine çevirme çabalarının en önde gelen temsilcisiydi: "Ruhun en yüce işlevleri," ona göre, "yüceltilmiş organik işlevlerden ibarettir."<sup>17</sup> Nietzsche, insanı iki kutuplu düşünme alışkanlığını bir kenara bırakmak koşuluyla, ruh hipotezinin gayet makul olduğunu düşünür zira bu alışkanlık, bedeni sırf bilimin inceleyeceği bir makineye indirgemıştır. Hâlbuki Nietzsche bedende düşüncenin gerçek öznesini görür. Geleneksel olarak ruha tayin edilen nitelikleri bedene atfederek "bilinçli düşünmemizin mantığı, *organizma ve onun çeşitli organlarının düzgün çalışması için gereken düşüncenin kaba ve basit formundan başka bir şey değildir*" der.<sup>18</sup> Ancak Nietzsche'nin başlattığı ve çağdaş düşüncede devam eden bedene bu iade-i itibar talebi, onun "ölmezliğini" ya da bir şekilde sonsuza dek yaşama iddiasını kapsamıyordu. Bu bakımdan Nietzsche, Spinoza'nın da söylediği gibi, hakiki bilgelik "ölümü değil yaşamı düşünmektir"<sup>19</sup> dese de insana ölüm karşısında pek şans tanımayan kadim inaniştan kopmamıştır. Sophokles'in *Antigone* oyunundan sıklıkla alıntılanan bir pasajda da görüleceği üzere, koro, insanı harikaların en harikası

<sup>16</sup> Bkz. Platon, *Phaidon*, 82e.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1947, s. 262.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 279-280.

<sup>19</sup> Bkz. Baruch de Spinoza, *Ethique*, 4. kısım, önerme LXVII, Paris, Gallimard, (Pléiade), 1954, s. 603. Nietzsche ise ölüm düşüncesi hakkında şunu söylemiştir: "İnsanların ölümü akıllarına getirmek istememeleri beni mutlu ediyor. Yaşamı düşünmeyi onlar için binlerce kat daha cazibeli hâle getirmek adına bir şeyler yapmalıyım." *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, § 277, s. 224.

diye yüceltirken, en tekinsiz varlık olduğunu söylemeyi de ihmal etmez zira insan ancak doğal düzeni bozarak egemenliğini ilan etmiş ve şehir devletler kurabilmiştir. Fakat insanın bu hilesi de diğer tüm hileleri gibi ölüm karşısında işe yaramamıştır.<sup>20</sup>

*Sorumluluğun Çağrısı* adlı kitabında bahsi geçen pasajı alıntılایan Hans Jonas'a göre Sophokles'in oyununda günümüz teknolojisinden bambaşka bir insani tekniğe tanıklık edilir. Modern Çağ'a kadar insani tekniğin tek amacı insan yaşamını kolaylaştırmaktı. Şehirler, sınırsız kudreti hiçbir zaman sorgulanmayan doğanın içinde sınırlı bölgelere kuruluyordu. Fakat günümüzde bu tamamen değişmiştir. İnsan eylemi, kendi sınırlarını çoktan aşmakla sadece eylemini değil kendi doğasını da nitelik bakımından değiştirmiştir. 17. yüzyılda Kartezyen felsefenin yaygınlaşmasıyla güçlenen deneysel ve bilimsel yöntem, bilim fikrini temelden değiştirmiş, uygulamalı bilgiyi bilimin ayrılmaz parçası hâline getirmiştir. Bunun sonucunda günümüzde teknolojik ilerleme, sanki insan tüm dünya üzerinde topyekûn hâkimiyet kurmayı kendine vazife edinmiş gibi, insanlığın yegâne amacı olarak görülmeye başlamıştır. Artık dünyanın varlığı insan eylemlerinden bağımsız olmayıp, tüm doğa, teknik eyleme tabi kılınmıştır. Bu da yakın zamanlarda yeni bir bilimin, çevre bilimi olarak ekolojinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doğal dünya ile insan dünyası arasındaki sınırlar erimiş ve bu uygulamalı teknoloji doğanın yerini almıştır. Jonas, bu bakımdan, insan türü için daha iyi ve yaşanabilir bir dünya vaadiyle yükselmiş olan modern teknolojinin günümüzde artık bir tehlide dönüştüğü gerçeğini vurgular. Bu tehdit, sadece atom çağında tüm gezegenin fiziksel açıdan imha ihtimalini içermemekte, aynı zamanda insanın insanlığının imhası ve ahlaki ölümünü de ima etmektedir. Dolayısıyla Jonas artık tüm biyosferin insan sorumluluğuna girdiğini söyler. Daha fazlasını da söyleyebiliriz tabii zira insanın bizzat kendisi de teknik eylemin öznesi konumundan nesnesi konumuna düşmüştür. Teknik becerisini

<sup>20</sup> Sophocle, *Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, s. 87. "Uygarlıklar kurar / korunaklı kentlerde / barınır karda kışta / yener ağır sayrnlığı / her derdin bulur çaresini / ölümden gayn."

kendi kendine uygulaması yoluyla insan, teknolojiyi doğaya üstün kılmayı başarmıştır.

Günümüzde insan davranışlarının biyokimyasal yöntemlerle kontrol edilebildiğini biliyoruz. İnsan özgürlüğünü tehlikeye atan sosyal güdümler ve bireysel programlama gibi tekniklere bir de daha ürkütücü yeni bir teknik, insana kendi genetik evriminde söz sahibi olma imkânı veren genetik güdümler eklenmiştir. Ayrıca ölümün anlamının da bizzat değiştiğine şahit olduk. Hep asla kaçamayacağımız bir insanlık durumu olarak görülmüş olan ölüm, artık yaşamın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk değil, “kaçınılabılır, ya da en azından prensipte kontrol edilebilir ve ertelenebilir organik bir bozukluk” olarak görülmeye başladı.<sup>21</sup> Bu ve benzeri gelişmeler, Jonas’ın teknik gelişmenin “ütopik” boyutu dediği, şimdiye dek ulaşılamaz görünen hedeflere her geçen gün daha çok yaklaşmakta olduğumuzu gösteriyor.

Tüm bilimler, özellikle de yaşlanmayı tersine çevirerek insan yaşamını süresiz uzatmayı hedefleyen hücre biyolojisi, her geçen gün daha da gelişiyor. Bu sayede, geleneksel olarak yaşlanma ve ölümün kaynağı olarak görülen beden, potansiyel olarak ölümsüz hücrelerden meydana geldiği için, artık yeni bir statü—ölmezlik statüsü—kazanmıştır. Bu gelişmeler ise ölüm ve yaşam arasındaki klasik karşıtlığı ve Bichat’ın sıklıkla alıntılanan “Yaşam ölüme direnmeye çalışan bazı işlevlerin bütünüdür.” iddiasını tartışılır hâle getirdi.<sup>22</sup> 18. yüzyıl sonlarında ünlü vitalist Fransız fizyologları, yaşamı doğa yasalarına mukavemet eden bir kuvvet olarak tanımlıyordu. Onlara göre yaşamsal nitelikler kendilerini tüketmeye mecbur olduklarından, ölüm canlılığın kaçınılmaz sonucu olmakta zira dış kuvvetlerin saldırılarına dayanamaz hâle gelen her canlı bir noktada ölüme yenilmektedir. Fakat bunun aksine 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Alman biyolog August Wiesmann, dönemin en ileri biyoloji bilgisine dayanan ve neredeyse tüm uzmanların ittifak ettiği tezinde şunu iddia et-

---

<sup>21</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991, s. 39.

<sup>22</sup> Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1800, s. 3.

miştir: "Ölüm, ya da genel olarak bilindiği şekliyle yaşamın sonu, hiçbir surette bütün organizmaların vazgeçilemez niteliği değildir."<sup>23</sup> Weismann iki tip hücreyi birbirinden ayırır. Organizmanın kendini yeniden üretebilmesini sağlayan "germinal" hücreler ve "somatik" hücreler. İşte bu ilk tip hücreler neredeyse ölümsüzdür çünkü daima yeni bir organizmaya aktarılabilir ya da dönüştürülebilir. Germinal hücre silsilesinin ölümsüzlüğü, türün bütünlüğünü ve yaşamın sürmesini sağlar. Bu bakımdan modern genetiğin başat kavramı olan "genetik program" ya da diğer adıyla kalıtsal hafıza kavramının kaynağı buradadır. Fakat ölümsüz birtakım hücre aktarıyor olmamız, bizim de bireyler olarak ölümsüz olduğumuz anlamına gelir mi? Bu yaklaşıma göre birey, kalıtsal niteliklerini gelecek kuşaklara aktarır aktarmaz "aksekuar parça"dan ibaret kalmakta ve somatik hücrelerin sınırlı yenilenme kapasiteleri nedeniyle ölüm tarafından derhâl ele geçirilmektedir.

Hücrelerin büyük çoğunluğu birkaç günden birkaç haftaya kadar değişebilen farklı ömür uzunluklarına sahip olduklarından, bedenimiz hiçbir zaman kalıcı sabitliğe ulaşamaz çünkü hiç durmadan değişerek dönüşmektedir. Dolayısıyla yaşamın görünürdeki sürekliliği aslında çoklu süreksizliklerden meydana gelir. Bu da bizi Lamarck'ın da sezmiş olduğu şu düşünceye geri götürür: Ölüm, yaşamın tam kalbine mühürlenmiştir. Bu anlayış, öz-yıkımın bastırılmasından kaynaklanan ve asla olumlu bir fenomene indirgenemeyen yepyeni bir yaşam düşüncesine işaret eder.<sup>24</sup> Tabii yeni bir ölüm düşüncesine de: "Elindeki tırpanla hiç beklemediğimiz bir anda kapıda bitiveren kadim ölüm imgesi yerine, her an, en azından hücreler seviyesinde, yaşamın tam kalbinde, onu sürekli oyan bir oymacı."<sup>25</sup> Her an ölüp yeniden doğmaktayız

---

<sup>23</sup> August Weismann, *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Reinwald, 1892, s. 21. Alıntılaman André Klarsfeld ve Frédéric Revah, *Biologie de la mort*, Paris, Odile Jacob, 2000, s. 25.

<sup>24</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>25</sup> Bkz. Jean Claude Ameisen, "Dans l'oubli de nos métamorphoses. Aperçus sur les mécanismes d'autodestruction cellulaires", *La mort et l'immortalité*, a.g.e., s. 1470-71. Aynı yazardan bkz. *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, 2003.

çünkü yaşam, içimizdeki tüketici güçlerle üretici güçlerin sürekli dengeye ulaşmasına bağlıdır. Organizmayı bu şekilde yeniden, hareketli ve esnek düşünmek, yaşam ve ölümün, biyolojik seviyede dahi, birbirinden asla koparılamayacağının farkına varmamızı sağlamalıdır.

Ne var ki insanlığın ölümsüzlük rüyası hiçbir zaman güncelliğini kaybetmemiştir. Milattan önce iki binlere kadar uzanarak tarihten günümüze ulaşmış en eski vesikalardan olan Sümerlerin *Gilgameş Destanı*'nda da görüldüğü üzere olaylar ana karakterin ölüme meydan okuması etrafında gelişir.<sup>26</sup> Benzer şekilde ab-ı hayat olarak da bilinen ve suyundan içenlere sonsuz yaşamı vadeden gençlik çeşmesi efsanesine, *Kitab-ı Mukaddes*'ten Roma, Kelt ve Yunan mitlerine kadar uzanan geniş bir yelpazede, neredeyse tüm uygarlıklarda rastlanır. Ayrıca gerek Batı dünyasında gerek kadim Çin ve Hindistan'da simyacıların ömrü uzattığı varsayılan efsanevi yaşam iksirini keşfetmek adına ciddi mesai harcadıkları da bilinmektedir.

Bu kadim ölümsüzlük arayışı günümüzde yeni bir form olarak "trans-hümanizm" adı altında devam etmekte. İlk olarak 1957 yılında *Cesur Yeni Dünya*'nın ünlü yazarı Aldous Huxley'nin kardeşi biyolog ve ırk ıslahı<sup>27</sup> kuramcısı Julian Huxley tarafından kullanılan trans-hümanizm terimi, modern insanın yaşamın yeni imkânlarını kullanarak kendini aşma kapasitesini ifade etmekteydi. Ancak bu terim son yıllarda, özellikle de 1980'lerden itibaren Amerikalı fütüristlerin çabalarıyla, yeni bir anlam daha kazanmıştır: En yeni bilimsel ve teknolojik keşifleri kullanarak insanın fiziksel ve zihinsel yetilerini sınırsızca geliştirme arayışı. Son yıllarda işte bu arayışla ilintili olarak "hayatlarımızı felakete sürükleyeceğinden" kuşkuyla karşılanan sözümona "trans-hümanist devrim"den bahse-

<sup>26</sup> Bkz. Jean Bottéro, *L'épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>27</sup> "İrk ıslahı" [*eugénisme*] terimi Yunanca iki sözcüğün, εὖ (iyi) ve γεννάω (üreme) sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş yeni bir terimdir. İlk olarak 1883 yılında Charles Darwin'in kuzeni Britanyalı Antropolog Francis Galton tarafından insan türünün kalıtsal mirasını ıslah etmeyi amaçlayan uygulama ve yöntemlerin genelini ifade etmek için kullanılmıştır.

dilmekte.<sup>28</sup> Trans-hümanizm sadece yaşlanma ve hastalıkların ortadan kaldırılacağı vaadinde bulunmuyor, aynı zamanda yeni bir insan tipi müjdeliyor ki bu insan olağanüstü zihinsel yetenekleri sayesinde beynini bir makineye aktarıp belki de ölümsüzlüğe erişebilecek. “Yakın bir gelecekte”<sup>29</sup> gerçekleşeceği iddia edilen ve aslında insanın tanrı seviyesine yükselme çabasından başka bir şey olmayan bu durumu “ölümün ölümlü” diye nitelemek, kanımca hiç de yanlış olmaz. Bu bakımdan tarihçi Yuval Noah Harari de 2015’te yayınladığı ve tüm dünyada sükse yapan *Homo Deus* adlı kitabında insan sonluluğunu aşmayı hedefleyen bu trans-hümanist projeyi incelemeyi önerir.<sup>30</sup> Trans-hümanistlerin iddialarını dayandırdıkları biyo-tıp, yapay zekâ ve sinirbilim alanlarında muazzam gelişmeler yaşandığı tabii ki tartışmasızdır. Ancak yine de bu iddia ve tahminlerin gerçeklikten uzak olduğunu, hatta fanteziler içerdiğini söylemek de yanlış olmaz. İşte böyle bir kaygıdan olsa gerek nöro-biyolog Jean Mariani ve nöro-bilim uzmanı Danièle Tritsch, bu iddiaları “trans-hümanizm aldatmacası”<sup>31</sup> olarak nitelemekten çekinmemiştir zira trans-hümanistler insan beyninin yakın gelecekte tamamen madde-selliğinden arındırılabilmesi yanılışına kapılmakla kalmayıp daha da ileri giderek, fiziksel ve zihinsel yetileri üzerinde mutlak kontrol sahibi, aynı anda hem biyolojik hem robotik faaliyetleri yerine getirebilen yeni melez bir tür olan “artırılmış” insan tipinin ortaya çıkacağını iddia ediyorlar. Fakat Tritsch ve Mariani’ye göre bu iddialar saf fantezi olmanın ötesine geçemeyeceği gibi beynin bu tarz bir manipülasyonunun doğuracağı yeni patolojileri de dikkate almaz. As-

---

<sup>28</sup> Bkz. Luc Ferry, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l’uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.

<sup>29</sup> Bu konu için bkz. Laurent Alexandre, *La Mort de la mort: comment la technomédecine va bouleverser l’humanité*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011. Cerrah ve yazar olan Laurent Alexandre’ın Ekim 2012’de yapmış olduğu TEDx konuşmasının başlığı şu şekildedir: “Le recul de la mort. Vers une immortalité à brève échéance?” [Ölümü İrkiltmek: Kısa Vadede Ölümsüzlüğe Doğru]

<sup>30</sup> Yuval Noah Harari, *Homo Deus, une brève histoire de l’avenir*, Paris, Albin Michel, 2017.

<sup>31</sup> Bkz. Danièle Tritsch ve Jean Mariani, *Ça va pas la tête ! Cerveau, immortalité et intelligence artificielle. L’imposture du transhumanisme*, Paris, Belin, 2018.

linda, insan beyninin işleyişi hakkındaki bilgimiz hâlâ gelişme evresinde ve yakın değil uzak gelecekte dahi bu organa dair bütünsel bir bilgiye sahip olup olmayacağımız son derece belirsiz. Ayrıca böyle bir genetik manipölasyonun yaratabileceği istenmeyen sonuçları tahmin etmek ya da engellemek mümkün olmayabilir ve hatta insanlığın geleceği tehlikeye girebilir. Bu bakımdan, trans-hümanizmdeki kendi yazgısının egemenliğini eline alarak ölümü mağlup eden “post-insan” mitinde, *İnsanı Bekleyen Tehlike*<sup>32</sup> kitabının anlattığı türden “çocuksu bir ideoloji” saptamak son derece yerinde olmaz mı?

Buna paralel olarak çağdaş fizikteki gelişmeler de yaşamın kendini süresiz yenileyerek devam ettirebileceği görüşünü çürütmüştür.<sup>33</sup> 19. yüzyılda formüle edilen termodinamiğin meşhur ikinci yasası sayesinde, entropi artışının kaçınılmaz olarak evreni bozunuma uğratacağı, dolayısıyla evrenin nihai termal ölümünün gerçekleşeceği bilinmektedir.<sup>34</sup> Astrofiziğin yeni bulguları da bu görüşü güçlendirmiştir. Buna ek olarak uzay bilimciler güneşin 6 milyar yıl sonra ömrünün son safhasına gireceğini, galaksimizin de 12 milyar yıl sonra yaşlanma evresine girerek tüm kaynaklarını tüketme noktasına geleceğini tahmin etmektedir. Galaksimiz gibi yüz milyarlarca başka galaksi de aynı kaderi paylaşacaktır. Ayrıca hem Hubble’ın 1929’da formüle ettiği genişleyen evren kuramı hem de

---

<sup>32</sup> Jacques Testart ve Agnès Rousseaux, *Au péril de l’humain. Les promesses suicidaires des transhumanistes*, Paris, Seuil, 2018. Bu arada 1982’de ilk tüp bebek doğumunun gerçekleşmesini sağlamış olan Fransız biyolog Jacques Testart’ın, ırk ıslahına hizmet edeceği kaygısıyla çalışmalarını durdurma kararı almış olduğunu hatırlatmakta fayda var. Aşırılıklara kaygıyla yaklaşan Testart, *insan haysiyeti ve gerçek demokrasinin sınırları dışına çıkmayan bir bilimi savunduğunu* açıklamış, basında sık sık gündeme gelen görüşlerinde ırk ıslahının liberalizmin hizmetinde olduğunu ve bilimin de buna yardım ve yataklık ettiğini vurgulamıştır.

<sup>33</sup> Konunun daha geniş bir tartışması için bkz. Nicolas Prantzios, “Vers le zéro absolu. Hypothèses sur la fin de l’univers”, *La mort et l’immortalité*, a.g.e., ss. 1571-1589

<sup>34</sup> Kendine dönme ve kendini bu yolla dönüştürme anlamlarına gelen *entropi* kelimesi Yunanca *ἐντροπία* kelimesinden gelmektedir ve ilk defa 1850 yılında Alman fizikçi Rudolf Clausius tarafından enerjinin bozunum sürecini tanımlamak için kullanılmıştır.

günümüz fizikçilerinin büyük çoğunluğunun desteklediği *Big Bang* kuramı, evrenin yavaşça bozunuma uğradığı ve nihai olarak yok olmaktan kurtulamayıp devasa bir kara deliğe gömülüp gideceği hipoteziyle hiçbir şekilde çelişmiyor. Modern kozmolojinin tahminleri evrenin geleceğinin 19. yüzyılda zannedildiğinden çok daha uzaklara salındığını gösterse de görünen o ki yine aynı sonuca ulaşılmıştır: Evrenin sonlanması kaçınılmazdır.

Mitsel hikâyelerle, dinsel inançlarla, metafizik hipotezlerle ya da bilimsel ütopyalarla ölümlü aşma çabaları insanlığın doğumundan beri hep vardı. Ancak hiçbiri insanın kendi yok oluşu karşısında duyduğu endişeyi söndüremedi. Ama yine de insan, ölümün yüzüne bakamasa da, ondan kaçmak için hileler tasarlamayı hiç bırakmadı.



## II. Bölüm

### Ölümden Kaçmak Mümkün Mü?

Sırf düşüncesi bile bizi endişeye sevk ediyorsa, ölüm karşısında tamamen savunmasız değil miyiz? Korku, yalnızca insana has değildir çünkü tüm canlılar içlerini mütemadiyen kemiren o zafiyet duygusuna aşınadır. Ancak endişe duygusu, isminin de ifade ettiği gibi,<sup>1</sup> boğazımıza yapışır, sesimizi keser ve bizi tanıdık çevremizden hoyratça koparır. İşte bu duygu ancak insana hastır. Endişe, ıssızlığın ve yalnızlığın bu sınır tecrübesi, insanı kendi hiçliğine fırlatır ve tüm olanakları çökerten o olanaksız olanağı yani ölümü açık eder.<sup>2</sup>

Heidegger, Pascal'ı hatırlatan analizlerinde,<sup>3</sup> insanların kendi sonluluklarını gizlemek ya da unutmak için tasarladıkları hileleri ve "saptırmaları" ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.<sup>4</sup> Günümüz insanının çılgınlıklarını alttan alta güdümleyen şey, kaçınılmaz sondan acınası bir kaçış, son kullanma tarihini umutsuzca bir erteleyiş değil midir? Ölüm, yaşanacak sayısız günlerin epey ardında olsa da, ne pahasına olursa olsun savuşturulması gereken bir tehlikeymiş gibi görünür. Eğer böylesi bir düşmanla karşılaşacaksanız, etraflı bir stratejiye ihtiyacınız vardır. Şimdi bu stratejileri inceleyelim.

---

<sup>1</sup> Latince *angustus*'tan gelen endişe [*angoisse*] kelimesi, dar yer, daralma anlamlarına gelir. Bedenin bariz şekilde daraldığı, hem yutkunma hem konuşmayı gerçekleştiren ve bu bakımdan yalnızca insana has olan bir organa, yani boğaza gönderme yapar.

<sup>2</sup> Heidegger'in *Etre et temps* (Paris, Gallimard, 1986, § 53, s. 317) kitabında vurguladığı üzere ölüm, "varoluşun imkânsızlığının imkânıdır" ve endişe de ayaklarımızın altında birdenbire beliriveren bu uçurumun yarattığı baş dönmesinden başka bir şey değildir.

<sup>3</sup> Bkz. Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, "*Pensées*", s. 516: 133-168. "Oyalanmak... Ölüm, sefalet ve cehaleti tedavi edemeyen insan, bunları hiç düşünmemekte bulur mutluluğu."

<sup>4</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Etre et temps*, a.g.e., § 51 ve 52.

Eğer bir varlık tek başına ölümsüz olamıyor ve yaşamını da süresiz uzatamıyorsa, bunu yapmanın başka bir yolunu bulabilir, örneğin genlerini ya da ismini gelecek kuşaklara aktarabilir. Varoluşunun sınırlarının ötesine ulaşabilen bir gelecek yaratmakla insan, ölümü belli bir mesafede tuttuğu yanılgısına kapılır. Fakat kendi varlığını gelecek nesillerde ya da eserlerde devam ettirme itkisinin gücünü asla hafife almamalıyız. Kabul etmeliyiz ki bu itki insanı ve onun sayısız eylemini derinden derine belirlemektedir. Şimdi insanın ölüme karşı geliştirdiği genel aktarım stratejilerini tartışalım. Bu stratejilerin bedensel ve zihinsel olmak üzere iki yolu vardır.

Her canlı genlerini gelecek kuşaklara aktarır. Fakat bu aktarım bilinç sahibi bir iradenin ürünü olmadığı için doğanın verili bir amaç ya da düzene göre hareket ettiği şeklindeki insanbiçimci varsayımı bir kenara bırakmalıyız. Eski Yunanlar görünürlüğe doğru yol alan bu kör itkiye, ışık anlamındaki *phos* ile aynı kökten türemiş olan *physis* adını vermiştir. Fakat ölümün türler için üreme ve hayatta kalabilme stratejisine sahip olduğu çıkarımında bulunmak için aceleci davranmıyalım. Ölümün "cinselliğe ödenen mecburi fidye"<sup>5</sup> olduğu fikri bu bakımdan ilginçtir zira ölüm ve birey olma arasındaki zorunlu bağlantıyı ima ettiği gibi ölüme en azından biyolojik bir anlam atfeder. Fakat en yeni çalışmalar göstermektedir ki ölüm ve cinsellik arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi her canlıyı yaşlanma ve ölüme mahkûm eden genel bir doğa yasası da yoktur.<sup>6</sup> Aynı şekilde, "cinsellikle dirilme" gibi,<sup>7</sup> doğaya içkin olan ve insanlar da dâhil olmak üzere tüm canlıları kapsayan ve yöneten evrensel bir plan ya da program da yoktur.

Gerçi insan topluluklarında üreme ve aktarım farklı şekilde gerçekleşir. İnsanlar da kendi türlerinin korunması ve üremesine ciddi değerler atfedip, her kültürde var olan kurumlar ve törenler yoluyla bunları yüceltmıştır. Ancak insan

<sup>5</sup> Jacques Ruffié, *Le sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, 1986, s. 270.

<sup>6</sup> André Klarsfeld ve Frédéric Revah, *Biologie de la mort, a.g.e.*, s. 95.

<sup>7</sup> *Le sexe et la mort, a.g.e.*, s. 260.

yine de biyolojik bir modele göre anlaşılmaya devam edegel-  
di. Örneğin bazı canlı türlerinde üremenin hemen ardından  
ölüm gelir. Mesela erkek böcekler çiftleşmelerin çoğunda ya-  
şamlarının nihai noktasına ulaşır ve ölürler. "Semelpor" yani  
yalnızca bir kez üreyebilen türler böyledir. Örümceklerde,  
peygamber böceklerinde ve erkek arılarda bu durum görülür.  
Aynı zamanda bazı kalamar türleri ve Atlantik somon balı-  
ğında da. Bu da göstermektedir ki bazı canlı türlerindeki bi-  
reyler, amaçlarını gerçekleştirdiği anda sanki artık yaşamları-  
nın uzamasının herhangi bir işlevi kalmamış gibi ölmektedir.  
İnsanlarda ise böyle bir durum kesinlikle söz konusu değil.  
İnsanlar üremeyi çoğunlukla varoluşun amacı olarak görme-  
dikleri gibi, kendi varlıklarının tüm olanaklarını henüz tü-  
ketmedikleri hâlde ölmeye hazır hissedebilirler. Yani insan ne  
kadar yaşarsa yaşasın ömrünün hep çok kısa ve ölümün er-  
ken geleceğini düşünmeye meyillidir. Ömrün kısalığı duygu-  
su, insanları birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmaya zorlar,  
ve bu aktarım fenomeni kültür ve tarihin de kaynağıdır. Yeni  
kuşaklar, geride bıraktıkları ebeveynlerinin başlayıp bitire-  
mediği projeleri yeniden ele almak durumundadır.

Tüm diğer canlılar gibi insan da ancak yeni kuşaklar mey-  
dana getirerek yaşamını sürdürse de katı anlamıyla "üreme"  
sadece doğada meydana gelir. Üremede aynı yaşam döngüsü  
kuşaktan kuşağa değişmeden tekrar edilirken, insan, varolu-  
şuna her zaman yepyeni formlar verebilmektedir. Bu da gös-  
termektedir ki hayvanlardan farklı olarak insanın ebeveynliği  
"manevi"dir çünkü ebeveynlik, sırf genetik "sermaye"nin ye-  
ni nesillere zorunlu aktarımını değil, aynı zamanda yeni bi-  
reylerin geleceğini belirleyecek olan ama yine de bir şekilde  
kabul ya da reddedebilecekleri sayısız olanağı da içermekte-  
dir. Araştırmalar göstermiştir ki arkaik toplumların bazıla-  
rında üreme ve cinsellik arasında hiçbir zorunlu bağ kurul-  
mamıştır. Örneğin Melanezya Takımadaları'nda bulunan  
Trobriand Adası'nda yaşayan yerlilerin babalık olgusuna ta-  
mamen yabancı olduğu bilinmektedir. Ünlü antropolog  
Bronislaw Kasper Malinowski'nin (1884-1942) 1927 yılında  
yayınlanmış olduğu bir kitabında göstermiş olduğu üzere  
Trobriand kültüründe kadın ve erkeğin birleşimiyle çocuğun

doğmadığına, aksine ölü bir insanın ruhuna can verdiğine inanılmaktadır.<sup>8</sup> Baba ve çocukları arasında hiçbir kan bağı, bedensel hiçbir ortaklık kurulmaz. Babanın görevi eşini korumak, ailenin geçimini sağlamak ve çocuklara bakmaktır ki çocukların bakımını daha sonradan annelerinin erkek kardeşi devralmaktadır. Diğer bir örnek de Çin ile Burma sınırında yaşayan Tibet kökenli Mosuolardır. Anasoylu olan Mosualarda kadınlar kocasızdır ve çocuklar da biyolojik babalarını bilmezler. Babalık fonksiyonu ise annenin erkek kardeşlerince üstlenilir.

Tüm bunlar göstermektedir ki soy bağı, sanılanın aksine, hiç de verili ya da apaçık değildir çünkü uygun soy bağları yaratmak için biyolojik bağa ihtiyaç yoktur. Soy, manevi olarak da kurulabilir. Bugün biliyoruz ki genellikle “gelişmiş” denen ülkelerde yaygın olan evlat edinme ve tıbbi yardımla gerçekleşen hamilelik ve doğumlarda, anonim sperm donörleri ve taşıyıcı anneler kullanılmakta. Ayrıca tüm yasak ve uyarılara rağmen bir gün mutlaka insana da uygulanacak olan klonlama teknolojisi de salt biyolojik terimlerle anlaşılmaz. Klonlama, sanıldığı gibi insanı ölümden kurtaracak olan mükemmel kopyalar yaratamaz çünkü insanı klonundan ayıran şey biyolojisi kadar parçası olduğu farklı toplumsal zaman ve mekândır.

Bireyle klonu arasında biyolojik bakımdan da tam bir özdeşlik yoktur. Klonlama –İngilizcedeki *clone* kelimesine dayanıp aslen “tomurcuklanan filiz” anlamına gelen Yunanca κλών’dan türemiştir – bir canlının genomunu birebir kopyalayarak genetik bakımdan aynısını meydana getirme işlemidir. 1950’lerden beri hayvanlar üzerinde uygulanmakta olan klonlama önce balıklar ve amfibiler, daha sonra memeliler – 1996’da klonlanan koyun Dolly ilk ve en bilinenidir- ve daha pek çokları (fareler, inekler, domuzlar ve atlar) üzerinde ve en nihayetinde 2018 yılının başlarında Çin’de Dolly ile aynı metotlar kullanılarak iki makak üzerinde denenmiştir. Fakat burada vurgulanması gereken asıl nokta, embriyonun gelişimi

---

<sup>8</sup> Bronisław Kasper Malinowski, *La paternité dans la psychologie primitive*, Paris, Allia, 2016.

üzerinde çevresel faktörlerin etki etmesi nedeniyle klonların hiçbir şekilde birebir kopya olmadıklarıdır. Klonlanan hayvanlar asıllarından ciddi farklılıklar göstermekte olup aynı genetik mirası paylaşan ve bu bakımdan “doğal” klonlar olan tek yumurta ikizlerinden çok daha az benzerlik gösterir.

Dolayısıyla nesilleri birbirine bağlayan şey aslında biyolojik bağlardan çok manevi bağlardır. Bu bakımdan aslında kan bağınu değil, bilgiyi, eyleme biçimlerini ve tüm bunları mümkün kılan yaşam dünyasını aktarır ve miras alırız. Zaten bu sebeple insanlar kendilerini geleceğe çocuk yaparak aktardıkları kadar eser yaratarak da aktarır. Ve yine bu sebeple insanlar için, bilginin, değerlerin ve yaşam biçimlerinin aktarımı en az, ve hatta belki de daha çok, çocukları kadar önemlidir. İnsanlar, gelecek kuşakların zihinlerinde iz bırakmak, sadece bedenlen değil, ruhen de baki kalmak isterler. Asıl önemli olan öbür dünyadaki ölümsüz yaşam değil bu dünyadaki kolektif belleğe bir şekilde tutunabilmektir. Buradan şunu anlamaktayız ki insan yaşamının en temel özelliği başkalarıyla bir arada var olmak, sadece kendiyle aynı zaman dilimini paylaşanlarla değil, kendinden önce ve sonra gelenlerle de bir arada var olmaktır. Ölülerin gölgeleri, ve henüz doğmamışların gölgeleri de, insana tüm yaşamı boyunca görünmez bir biçimde eşlik etmektedir. İşte bu muhayyel cemiyet tüm kültürlerin asıl zeminini oluşturur. En genel anlamıyla kültür dediğimiz şey, zamanın geri döndürülemezliğine karşı verilen mücadele ile ortaya çıkmıştır. Bu sebeple unutmaya direnmek için sayısız teknolojiler geliştirmişizdir. Bu teknolojilerin en başında geleni ise tecrübenin düzenlenme ve aktarımını sağlayan dildir.

İnsani zaman, ırmakların aktığı gibi bizi geçmişten şimdiye hiç tökezlemeden sürükleyen doğal akışa benzetilemez. Çünkü bizim zamanımız, bir şekilde uyum arayan sayısız süreksizlik ve kopukluktan oluşur. Ortak tarihin bir aile ya da ulustaki devamlılığı, bireysel tecrübeler arasında var olan süreksizlikleri—ki bu süreksizliğin en uç örneği ölümdür—bir araya getiren canlı bir diyalogla mümkündür ancak. Ölen kişi artık canlı diyaloga “katılamaz.” Dolayısıyla her katılımcı tarafından hiç durmadan devam ettirilmesi gereken bu diyalog

böylelikle kesintiye uğramış olur. Kaybettiğimiz kişinin sadece mal ve mülkünü sahiplenerek onun mirasını devralmış olmayız. Aynı zamanda bu mirasın çağrısına kulak vermeli ve sorumluluğunu da üstlenmeliyiz. Gelenek fenomeni üzerine yaptığı incelemelerinde Heidegger'i takip eden Gadamer, geleneğin aktarımının şahıslar ya da kuşaklar arası mal aktarımından ibaret olmadığını açıkça vurgulamıştır.<sup>9</sup> Gadamer'e göre aslında aktarılan şey, sürdürülebilir bir varoluş biçimi olduğu oranda tecrübedir, tecrübenin içeriği değil. Mutabakatta dayanan bu tarz bir aktarım, verili bir kalıba girmeye değil örnek almaya benzer zira aslında aktarılan şey nesnel ve yeneden üretilebilir bir bilgi değil, benimsenip uyarlanması gereken bir eylem bilgisi, bir yaşam bilgisidir.

Bizden önce gelenlerin bıraktıkları anıt, yazı ya da arşiv gibi eserleri, aktarımın tek biçimi olarak düşünmemeliyiz. Geçmiş tecrübelerin kalıntılarından ibaret olan bu ölü eserlerin herhangi bir anlam ifade edebilmeleri için yaşama geri döndürülmeleri gerekir ki yeniden tecrübe edilebilir olsunlar. Toplumların genelinde sözlü geleneğe<sup>10</sup> ayrıcalık tanınmasının nedeni burada yatar. İçinde yaşadığımız toplum da hâlâ böyle çünkü henüz robotlar öğretmenlerin yerini almadı. Bu yüzden Batı dünyasında sözün ayrıcalığını en abartan filozoflardan olan Platon, yazıda doğru bilginin ancak aldatıcı bir taklidini görmüştü.<sup>11</sup> Fakat zaten yazı, sözlü aktarımın geçiciliğini telafi etmek için, yani söylenenleri konuşan kişinin ölümünün ötesine taşımayı güvence altına almak için üretilmişti, ve ancak bu sayede "sanal iletişim biçimi"<sup>12</sup> mucizesi

---

<sup>9</sup> Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, s. 379 vd. *Varlık ve Zaman*'ın 74. paragrafında bu konuyu yorumlayan Heidegger'e göre tarihsellik, bir başka ifadeyle, tarihsel bir varlığın gelenekle yani doğumundan itibaren batmış olduğu gelenekle ilişkisi, *imkânların* mirası olarak anlaşılmalı.

<sup>10</sup> Bildiğimiz üzere sözlü gelenek, gerek geçmişte gerek günümüzde, geçmişin korunumu ve aktarımında yazılı gelenekten hiç de daha az başarılı değildir. Bunun en güzel örneği aktarımın yüzyıllardır sadece sözlü yapıldığı *Veda* geleneğidir ki bu gelenekte sözlü nakil aktarımın tek biçimidir. Bkz. Pierre-Sylvain Filliozat, *Le sanscrit*, Paris, PUF, 1992, s. 13 vd.

<sup>11</sup> Platon, *Phaidros*, 275b vd.

<sup>12</sup> Edmund Husserl'in kullandığı bir ifadedir. Bkz. *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, s. 185. Jacques Derrida'nın uzunca bir giriş yaparak çevirdiği

meydana geldi. Bu yüzden, bilmek gerekir ki yazı, sözlü geleniği değıştirmeyen basit bir ekleme değıl; tam aksine, ölü- mü atlatmanın en âlâ biçimidir zira bütünüy- le dolayım- sız olmasa da ölüyle diri arasındaki aktarımı bir şekilde devam ettirir. Geçmişt- en kalan diğ- er eserler böyle değıldir çünkü on- ları anlayabilmek için ait oldukları kişisel tecrübe yeniden or- taya çıkarılmalıdır. Fakat anıtların aksine yazı kendi başına anlaşılabilir, dolayısıyla ona bir anlam atfetme gereğı yoktur. En genel anlamıyla edebiyat, tüm yazılı iletişim biçimlerini de içerecek şekilde anlaşıldığında, yazar ve okur arasındaki za- mansal mesafeyi ortadan kaldırarak sanal bir eşzamanlılık yaratır. Ancak bu, diyaloglardaki sohbet havasından çok metrin açmış olduğı, ne yazara ne de okura bağı olan anlam alanına ortak katılım olarak düşünölmelidir. Yazının açtığı anlam ufku, onu yazan ya da okuyanla sınırlı değıldir. Dola- yısıyla yazının sabitlediğı şey, kaynağının olumsuzluğundan koparılmış ve yeni ilişkilere girmeye hazır hâle gelmiştir. Bu şekilde anlaşıldığında edebiyat, okumayı bilen herkese açık olan evrensel ve sonsuz anlam alemini oluşturur.<sup>13</sup>

Peki burada ölümsüzlüğe olanak tanıyan bir şey var mı? Bu soruyu ele alabilmek için "öteyi" tarihle, ilahî varlığı ise toplumla değıştirmeliyiz. İşte 19. yüzyılda insan için en yüce varlığın yine insan olduğunu söyleyen Marx<sup>14</sup> ve "insanlık dini"ni kurmuş olan Auguste Comte<sup>15</sup> bunu yaptılar. Büyük ölümsüzlük miti Fransa'da burjuvazinin yükseliş- iyle birlikte filizlenmiş ve 18. yüzyılın sonuna doğru Aziz Geneviève Kili- ses-i'nin hemen dibine Panteon dikilmiştir. Ne var ki Panteon, adının ima ettiğinin tam aksine, tanrılara değıl büyük insanla- ra adanmıştır. Ve işte tam da bu sebeple bugün 17. yüzyıldan beri edebiyat tanrıçasına adanmış bir diğ- er tapınak olan Fran- sız Akademisi'nin üyelerini kırk "ölümsüzler" olarak adlan- dırıyoruz.

---

ve yazı üzerine olan düşüncelerinin kaynağını bulduğı bu eserde Husserl, yazının bilim ve genel olarak bilgi için zorunlu olduğunu vurgular.

<sup>13</sup> Bkz. *Vérité et méthode*, a.g.e., s. 179 vd.

<sup>14</sup> Karl Marx, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", a.g.e., s. 390.

<sup>15</sup> Bkz. *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 1851-1854.

Fakat yazılı eserleri böyle kutsallaştırmak ve onlara kırtarıcı muamelesi yapmak doğru değil. Bu eserlerin bazıları ölmüş yaratıcılarının "yüce bedenleri" gibi olsalar ve bir zamanlar tanrılara gösterilmiş olana benzer bir saygıyı hak etsele de aslında üzerine yazıldıkları maddeden daha dayanıklı değiller. Tarihte esere adanmışlığın ve ona mutlak değer atfetmenin pek çok örneği var. Ancak bu, eserin yaratıcısı olmadan da yaşamına devam edebileceğini ve yaratıcının kendi eserinde kaybolup gidebileceğini de gösterir. Şair René Char'ın da çok güzel belirttiği gibi "şiir yazmak bizi egemen kıldığı gibi bir yandan da kendimiz olmaktan çıkarır."<sup>16</sup> Eser toplumsal belleğe dâhil olduğu anda şair unutulmaya başlar. Her eserde ve özel olarak da edebî eserlerde yazarın kendine yabancılaştığı ve neredeyse yok olduğu bir an vardır. Bu nedenle Derrida yazının "tanıklık özü"nden<sup>17</sup> bahsetmiştir çünkü yazı bizden sonra gelecek olanlar içindir, ki onlar da bu dünyada kalıcı değil.

Aktarım ister genler ister tecrübe ister yazılı eserler yoluyla olsun, ölümü ancak geçici olarak dizginleyebilir. Kültür ve tarih ancak bu sayede ortaya çıkabilmiştir. Bu taktikte insan oluşun kaynağı gizlidir. Fakat ölümü savuşturmaya çalışmanın daha bayağı başka hileleri de var. Şimdi onları inceleyelim.

### *Sahte Ölümsüzlükler: Beden Kültü, Adrenalin İsteği ve Şöhret*

Ölüm bedenimiz yoluyla bize ulaşır. Bedenimizin zamanla değiştigi ve yaşlandığına tanık oluruz. Yaşlandıkça ölümün nüfuzunu ve yıkıcı etkisini daha çok hissederiz. Bu bakımdan gençliği koruma ve uzatma arzusu şüphesiz insanlık tarihinin en başından beri var olmuştur. Fakat günümüzde bilimin ilerleyişinin buna bir çare olacağı kanısı yaygınlaşmıştır. Artık hiç tükenmeyecek gençliğe ulaşma arzumuzu gerçekleştirmek

---

<sup>16</sup> René Char, "La parole en Archipel", *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), s. 359. Alıntılayan Christian Doumet, "Une profonde statue en rien. Mort, gloire et immortalité dans la poésie moderne", *La mort et l'immortalité*, a.g.e., s. 994.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, E. de Minuit, 1967, s. 100.

için ilaç kataloglarını karıştırır olduk. Çağdaş toplumlardaki bedene bu ilgi şüphesiz ruhun gücüne ve varlığına olan inancın gerilemesinden kaynaklanıyor. Fakat bu, Hristiyan Batı'yı şekillendirmiş olan düalist insan anlayışının aşıldığı anlamına gelmiyor. Aksine, onun daha da güçlendiğini gösteriyor.

Günümüzde bedene hâkim olma ve onu dilediğinde dönüştürme istencinin hiç olmadığı kadar güçlenmesi, aslında bedenli varlıklar olduğumuz gerçeğiyle sanıldığı kadar barışık olmadığımızı gösteriyor. Hastalandığımızda ve yaşlandığımızda, benliğimiz ile bedenimiz arasındaki o mesafenin birdenbire farkına varırız. Fakat ruh ve beden arasındaki bu ayrışmanın böyle süreksiz anlarda birdenbire deneyimlenmesi, bedeni başkasının bakışı ve arzusuna göre şekillendirme istencinden tamamen farklıdır, ki bu istenç şu an hiç olmadığı kadar yaygınlaşmış durumda. Nietzsche'den beri çağdaş felsefe, insanı bedeninden *ibaret* olduğuna inandırmaya çalışsa da<sup>18</sup> günümüzde bedenle kurulan olası tek ilişki sahip olma ilişkisine indirgenmiş, beden âdeta isteğe göre şekillendirilebilen bir nesne hâlini almıştır. David Le Breton'un da haklı olarak belirttiği gibi beden, "benliğin anlamlı bir iz bırakabilmesi için geçici bir vücut bulma arayışında olan ebedi ego-nun protezi" hâline gelmiştir.<sup>19</sup>

İnsanlar bedenlerini mensup oldukları topluma göre farklı biçimlerde kullanabilmektedirler. Bu da bedenin sırf biyolojik işlevlerden ibaret olmadığını ispatlar. Hatta duyguları ifade eden jest ve mimikler, doğal işaretler olmayıp meydana geldikleri topluluklara göre ciddi farklılıklar gösterir. İnsan bedeninin tamamı, üzerine yapılan dövme, boyama ya da [sünnette olduğu gibi] kesme ayinlerinde açıkça görüldüğü üzere, bütünüyle kültürel düzene tabidir. Fakat bu ayinler insanın ortaya çıkar çıkmaz çoktan geride bırakmış olduğu "doğaya" geri dönüş arzusu şeklinde anlaşılmamalı. Merleau-Ponty'nin de vurgulamış olduğu gibi "iki bilinç sahibi özünde aynı işa-

---

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945) adlı eserinde biyoloji biliminin konusu olarak bedenin incelenmesiyle, kendi "bedenimizin" "içeriden" deneyimlenmesi arasındaki büyük farkı açıkça göstermiştir.

<sup>19</sup> David Le Breton, "Le corps insuffisant. La quête contemporaine d'immortalité", *La mort et l'immortalité*, a.g.e., s. 1000.

retlerin aynı duyguları yaratabilmesi için aynı organlar ve sinir sistemine sahip olmaları yeterli değil. Burada asıl önemli olan, bedenlerini kullanma biçimleri, bir duygu hâlinde bedenleri ve dünyalarını eşzamanlı olarak konumlandırabilmeleridir.”<sup>20</sup> Ne var ki beden, şu içinde yaşıyor olduğumuz aşırı-teknolojik çağda daha önce hiç olmadığı kadar nesneleşmiş.

Bedene daha çok sahip olmak ve onda en geçici olan şeyi gözden olabildiğince uzaklaştırmak için bedensel sembolleri çoğaltıyor, artık tek aşkınlık türü olarak kabul ettiğimiz sosyal çevremize dilediğimiz gibi sergileyebiliyoruz. Bunu yeni bir “look” [görünüş] ya da tarz yaratarak, veya bedeni estetik ameliyat ya da *body building* [vücut geliştirme] yoluyla yeniden şekillendirerek yapıyoruz. Tüm bunlar bedene daha da hâkim olma amacı güdüyor. Bu hâkimiyet, bedenli olmanın bir yazgı olarak üstlenilmesine olanak sağlayan pasifliği ortadan kaldırarak, onu keyfi olarak değiştirilebilecek bir tercihe indirger. Dolayısıyla siber-kültür çevrelerinde “ihtiyaç fazlası”<sup>21</sup> bünye fikrinin ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değil. Bu fikir, bedeni değişik formlara sokarak dönüştürmeyi değil, aksine tüm maddi kayıtlardan tamamen arınmış sanal bir gerçekliğe gömülmek için onu tamamen tasfiye etmeyi ifade eder. “Bedenin sonu” söylemlerinin tamamı,<sup>22</sup> yapay zekâ fikrinin tuhaf mistisizmiyle de doğrudan bağlantılı olarak, modern zamanların başlangıcından beri Batı’da hükümlanmış düalist insan fikrinin bir sonucudur. 17. yüzyıldan günümüze etkisini hiç kaybetmemiş olan makine-beden düşüncesi, günümüzde rejeneratif tıbbın bedeninin işlevlerini sınırsızca genişletmeyi kendine vazife edinmesine yol açmıştır. Ve tam da bu bilim bedene vadettiği ölümsüzlük sözünü tutamadığı için önde gelen tıp uzmanlarının dahi zekâyı maddeselliğinden arındırma ve hatta canlı olmayan destek ünitelerine nakletme düşüncelerine sahip olduklarını görmek şaşırtıcı değildir.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, a.g.e., s. 220.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 1001.

<sup>22</sup> Bkz. David Le Breton, *L’adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

<sup>23</sup> Örneğin, David Le Breton’un yukarıda alıntılanmış olduğum makalesinde bahsettiği astrofizikçi Trinh Xuan Thuan vakasına bakılabilir (a.g.e., s. 1005),

Dolayısıyla modernliğin beden kültü geri tepmiş, beklenenin tam tersi bir sonuçla karşılaşmış ve artık bu pek de iyi çalışmayan alete olan güven azalmıştır. Etten ve kandan ibaret bu varlığa aynı güven kaybını, ölümle flört etmenin başka bir biçimi olan adrenalini yüksek eylemlerde de görüyoruz. Fakat burada da bir paradoks ile karşı karşıyayız: 17. yüzyıldan beri Batı toplumlarında güvenlik kaygısı sürekli artmış ve hatta günümüzde sorgulanamaz bir saplantı hâlini almıştır. Heidegger'in de haklı olarak belirttiği gibi hayat sigortası kavramının icadı Leibniz'e kadar geri götürülebilir zira Leibniz yeter neden ilkesini ilk formüle eden düşünür olarak modern bilim ve teknolojiye her şeyin hesaplanabilir olduğu görüşünün zeminini kurmuştur.<sup>24</sup> Ancak tam da bu bağlamda, tehlikeli sporlara olan ilgideki artışın da gösterdiği gibi, adrenalini içeren eylemler daha çok arzu edilir olmuştur. Bu tür eylemlere yönelenler, modern yaşamın hem özel hem kamusal alanı sıkıca düzenleyip planlamasıyla tamamen dizginlenmiş olan bazı güçlü duygulara özlem duyarlar. Yaşamlarını özgürce tehlikeye atarak, korunaklı varoluşlarının artık deneyimlemeye izin vermediği varlığın doluluğu hissine ulaşmaya çalışırlar. Fakat ölüme böyle meydan okumak, aslında çelişkili biçimde gizli bir ölümden kaçma stratejisini de barındırır zira sonluluğun gerçekten üstlenilmesini değil mutlak bir güç duygusunu beraberinde getirir. Ölüme emir veremeyiz ancak her ne kadar günün birinde ölmeye mahkûm olsak da üzerimizdeki mutlak gücünden kaçmaya çalışarak onu tahrik edebiliriz. Tam da bu sebeple gerekçesi ne olursa olsun intihar, kendi kendini öldürmek değil belki de ölümü atlatma, ondan yakayı sıyırma çabası olarak düşünülebilir. İntiharı seçen kişi yine aynı jestle ölümlülüğünü reddetmiş, ölümün ona sebepsizce yaklaşmasını ve alınyazısı olmasını istememiştir. Kendini öldürmek, bir bakıma ölümsüzlüğü onaylama isteği ve ölümü iradeye zımnen bağlama çabası olarak düşünülebilir. Ve tabii burada da yine pek şaşırtıcı bir

---

ya da 1979'da ilk defa bu fikri ciddi biçimde dikkate almış olan İngiliz fizikçi Freeman J. Dyson'a bakılabilir (Bkz. Nicolas Prantzos, *a.g.e.*, s. 1587).

<sup>24</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, s. 260.

paradoks ortaya çıkıyor: İntiharın bazı sınır durumlarda meşru olduğunu düşünsek bile, o her zaman ölüme son bir meydan okuma olarak kalır çünkü intihar dürtüsü, gerçekliği karşısında tamamen iktidarsız olduğumuz kaçınılmaz bir yazgıyı sanki özgürce seçebileceğimize olan inançta yatar.

Ölümle bilinçli olarak oynanan bu oyunlar ya da dağcılık, paraşütle atlama, keşif tutkusu gibi adrenalini yüksek eylemler, yaşamın doluluğu ve anlamını tekrar canlandırmayı vadetse de aslında uyuşturucu kullanımı, alkolizm, aşırı hız, kötü beslenme ve benzeri tehlikeli eylemlerden ve sosyal uyumu yadsıyan benzer tüm diğer eylemlerden o kadar da farklı değildir.<sup>25</sup> Benzer şekilde aynı boşluk hissi kendi varoluşunu kahramanca kendine ispatlamak ya da fiziksel bakımdan sınırlı bir varlık olduğu hissini etkisizleştirmeye çalışmakla da telafi edilmeye çalışılır. Bu tarz kendini test etme ve tehlikeye atılma eylemleri geleneksel toplumlardaki erginleme törenlerinde de şüphesiz vardı ve bireysel kimliğin oluşumunu temelden belirliyordu. Hegel, meşhur köle-efendi diyalektiğinde antropolojik bir sabit olarak aldığımız bu olguya felsefi bir form vermiştir. Bilindiği gibi Hegel'e göre iki bilinç arasındaki ölüm kalım mücadelesinde daha çok risk alarak ölüme meydan okuyan taraf öz-bilince sahip olur.<sup>26</sup> Fakat ne kadar tehlikeli olursa olsun erginleme töreniyle modern bireyciliğin ortaya çıkarmış olduğu tehlikeli eylemler arasında ciddi bir fark var: Erginleme töreni bireyin topluluğun parçası olmasını sağlarken, günümüzdeki tehlike içeren eylemler topluluktan uzaklaşmanın semptomlarıdır ki bu topluluğun üyeleri artık ölümle kişisel bir ilişki kuramamaktadır.

Ancak bu fark, ölümle oynanan bu oyunlarda öznel-arası boyutun tamamen eksik olduğu anlamına gelmez. Tehlikeli sporlara kapılıp ölüme bilerek ve isteyerek davetiye çıkarmak kendini diğerlerine üstün kılmanın bir yoludur da. Tehlikeli eylemlerin pek çoğu aslında yardım çağrıları, açık

<sup>25</sup> Bkz. David Le Breton, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.

<sup>26</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Maîtrise et servitude", *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, s. 216 vd.

edilmemiş destek talepleri ya da yakınlarla yakarıştır. Böylece kişi, kendini başkalarının yargılarına açık hâle getirerek ölümle yüzleşmenin radikal yalnızlığından kaçmış olur. Benzer şekilde ölümsüzlük hezeyanının bir başka türü ise şöhret kazanarak kendini tüm bakışların merkezi hâline getirmeye çalışmaktır. Şöhrette aranılan şey yücelik, adını tarihe yazdırma arzusu, ya da gelecek kuşaklara kalsın diye eserler üretmek değil varoluş hastalığından bir an olsun nefes alabilmek için başkalarının tanıklığına duyulan ihtiyaçtır.

Çağımızın bir tür “başkalık saplantısı”<sup>27</sup> tarafından şekillendiği söylenmiştir çünkü bu saplantı tam da bireyciliğin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Ancak burada da bir paradoks var: Başkayla ilişki tam da bu ilişki verili olmadığına, yani ortak-varoluş ya da başkayla paylaşılan varoluş olgusal olarak verili olmayıp çözülmesi gereken bir sorun ya da yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunda saplantılı hâle gelir. Buna aşkınlığın günümüzde neredeyse tamamen ortadan kaybolmasını da eklememiz gerekiyor. İlahî aşkınlığın kendine ihsan edildiğini artık göremeyen insan, sonlu bir varlık olduğu için kusurlu bir varlık statüsüne düşmüş ve mecburen başka insanlara yönelmiştir.<sup>28</sup> Bu noktada, başkalarına görünmenin varoluşun temel boyutlarından biri olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Hannah Arendt’in de dediği gibi “dünyada hiçbir şey ve hiç kimse bir gözlemci olmadan var olamaz.”<sup>29</sup> Fakat gözleniyor olmak var olmak için yeterli değil zira varoluş kendini bizzat görünür kıldığı için zorunlu olarak kendini bakışa sunar. Ancak bu durum, “gösteri toplu-

---

<sup>27</sup> Michel Haar’ın E. Levinas’a ayırmış olduğu makalesinin başlığıdır [l’obsession de l’autre]. Bkz. *Cahier de l’Herne, Emmanuel Levinas*, Paris, L’Herne, 1991.

<sup>28</sup> Emmanuel Levinas’ın eserlerinde bu dönüşüm açıkça ortaya konmuştur. Örneğin *Totalité et infini* (Paris, Le livre de Poche, 1990) çalışmasında “Ateizm hakiki tanrıyla gerçek ilişkiyi koşullar” (s. 76) demiştir. Aynı şekilde “İlahî boyut insan yüzünde belirir” (s. 75) ve “Başka insanlarla ilişki düşünülmeden Tanrının ‘bilgisi’ mümkün değildir” (s. 77) demiştir. Buradan çıkan sonuç şu: Tanrı ancak başka insanların yüzlerinde kendini gösterir. “İnsanlar-arası ilişkiye indirgenemeyen şeyler daha yüksek değil daha ilkel bir din biçimini yansıtır” (s. 78).

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *La vie de l’esprit, vol. 1: La pensée*, Paris, PUF, 1981, s. 52.

mu" diye adlandırılmış olan çağdaş toplumlardaki görme ve görünme biçimlerinden tamamen farklıdır<sup>30</sup> çünkü bu toplumda başkasının bakışından başka bir yerde var olmak mümkün değil. Bu ise yabancılaşmanın en uç biçimine, yani kendine yabancılaşmaya neden olur. İşte ünlülerin farkında olmadan aradığı şey budur: kendini-nesneleştirme, yani sonluluğun yükünü hafifletmek için kendini kamusal bir imgeyle özdeşleştirme. Felsefede bakışa bu önemi atfetmiş ilk kişi olan Sartre'ın da haklı olarak dediği gibi "başkası *aslında bana bakandır*."<sup>31</sup> Bakılma duygusu bakanın etkin mevcudiyetini gerektirmez. Bu da göstermektedir ki dünyada bakışın kaynağını herhangi bir yere sabitlemek mümkün değildir.<sup>32</sup> Zaten bu sayede Başkaya (büyük harfle yazıyorum) bu derece büyük bir her yerdelik ve güç atfedebiliyoruz, aynen bir zamanlar Tanrıya atfettiğimiz gibi. İşte tam da burada Heidegger'in haklı biçimde "kamusal alanın diktatörlüğü"<sup>33</sup> dediği mesele-ye geliyoruz ki şöhret isteyen kimse ancak bu diktatöre tabi olarak şöhretine kavuşmaktadır ve tam da bu sebeple popülerliğini kaybettiği anda tüm varoluşuyla ortadan kaybolur.

\*\*\*

Finans, siyaset ve entrika oyunlarındaki çılgın güç arayışlarıyla karşılaştırılabilecek olan yabancılaşmanın bu en uç biçiminin açmazları, ölümden kaçma çabalarının aldatıcılığını apaçık gösteriyor. İnsan kendine yalan söylemek için takdir edilesi bir çaba göstermiş olsa da tüm aldatıcı perdelerin yırtıldığı o an mutlaka gelir ve insan ölümlü varoluşuna razı gelmeye çağırılır.

---

<sup>30</sup> Bkz. Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, s. 297. İtaliyeli Sartre'a ait.

<sup>32</sup> A.g.e.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, a.g.e., s. 39.

### III. Bölüm

## Ölümü Üstlenmek

Önce şunu soralım: Burada “üstlenmek” [*assumer*] derken neyi kastediyoruz? Latince kökeni *adsumere* fiilinin asli anlamının da ifade ettiği gibi, kendi ölümümüzü nasıl üzerimize alabilir, onu kendimize nasıl mal edebiliriz? Bu kelimeden kaçınılmaz bir yazgıya öylece boyun eğmeyi mi anlamalıyız yoksa tam da onda kendi varlığımızın zeminini görmeyi mi? Günün birinde öleceğimizi şimdiden düşünme durmayı mı yoksa kaçınılmaz sonluluğumuzda bizzat *var olmayı* mı – geçişli fiil olarak kullanıyorum- anlamalıyız? Açık olduğu üzere ölümün yükünü taşımak, insan yaşamının son safhası olarak mı yoksa bu yaşamın ayrılmaz bir unsuru olarak mı görüldüğüne göre farklı anlamlar alabilmektedir.

### *Ölüme Hazırlık: Hristiyanlık ve Felsefe*

Ölümsüzlük yanılsaması ile yaşayıp ölümü aşmaya ya da ondan kaçmaya çalışmak yerine, onu doğrudan karşımıza alabilir ve kendimizi onunla yüzleşmeye hazırlayabilir miyiz? Böyle bir tavrın Batı’da Hristiyanlık tarafından önerilmiş olduğuna şaşırmamalıyız. Hristiyanlık ölümsüzlüğü ve ebedi yaşamı vadediyor olmasına rağmen ölüme nevi şahsına münhasır bir önem atfetmiştir. Kurucu ritüelinin özü İsa’nın, yani Tanrı’nın ölümüdür ki bu Tanrı, İsa’nın şahsında bedenlenerek insanın sonlu bir varlık olması durumunu üstlenmeyi kabul etmiştir. İsa’nın Getsemani Bahçesi’nde yaşadığı şey, aslında ölmekte olan herkesin payına düşen yalnızlık ve endişedir.<sup>34</sup> Hristiyan dünyanın her bir köşesine yayılmış olan sayısız çarmıha gerilmiş İsa heykeli ve *pietalar* ise insanın çekti-

---

<sup>34</sup> Bkz. *Matta*, XXVI, 36-46; *Markos*, XIV, 32-40.

ği bu ızdırabı temsil eder. Hiçbir Hristiyan'ın bir an bile göz ardı edemeyeceği İsa'nın Çilesi sahnesi, ölümün daima yaşamın tam da özünü teşkil ettiğini hatırlatır Hristiyanlara çünkü Hristiyan olarak yaşamak, ölümü her an teyakkuz hâlinde beklemektir. Aziz Pavlus'un *Selaniklilere İlk Mektup*'unun çokça alıntılanmış bir bölümünde de dediği gibi ölüm, gününü ve saatini önceden asla bilemeyeceğimiz bir anda, "gece yarısı hırsız nasıl gelirse öyle" gelecektir.<sup>35</sup>

Dolayısıyla her Hristiyan'a ölümü tefekkür etmesi salık verilmiştir. Manastır yaşamının gelişmesiyle birlikte "dünya hayatının bayağılığı"<sup>36</sup> vurgulanmış, hatta ölümü tefekkür etmek dindarlık ve adanmışlığın özünü teşkil etmeye başlamıştır. Kaynağı 15. yüzyıla kadar giden ve 1960'lara kadar *İncil*'den sonra en çok okunmuş Hristiyanlık kitabı olan *De imitatione Christi* de yüzyıllar boyunca Hristiyan maneviyatının en önde gelen eseri olarak buna tanıklık eder.<sup>37</sup> Bu bakımdan Hristiyan perspektifinden bakıldığında, ölmekte olan kişi tarafından talim edilmesi gereken, ruhunun kurtulması ve hiçbir zaman ümitsizliğe kapılmaması için sürekli duayı teşvik eden etraflı bir iyi ölme sanatından bahsedebiliriz. Bu sanat, tam da ebedî yaşamın kapılarının kapandığı hissine kapılma ihtimalinin en yüksek olduğu o ölüm anına odaklanır. Son nefese eşlik eden dehşete dayanabilmenin en iyi yolu ise kendini bir gün mutlaka girilecek olan o son safhaya önceden alıştırmaktır. 17. yüzyıldan başlayarak Katolik Avrupa'da üretilmiş olan ölüme hazırlık literatürünün tamamı, kişinin tefekkür yoluyla ölüme alışması ve ölümün ruhta yarattığı korkuyu bertaraf etmesi gerektiği fikri etrafında şekillenmiştir. Bu bakımdan Fenelon'un *Kızların Eğitimi Üzerine Risale* adlı eserinde rahibelere seslenerek, çocuklara ölümü anlatmayı, onlara sadece mezarları değil ölüleri ve ölmekte olanları da<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Bkz. Aziz Pavlus, *Selaniklilere Birinci Mektup*, IV, 1-6.

<sup>36</sup> Bu doktrinin kaynağı yine Aziz Pavlus'tur. *Korintlilere Birinci Mektup*'ta (III, 19) *dünya* kelimesiyle insanlığın düşmüş hâlini kastederek "dünya bilgeliğinin" Tanrının gözünde ahmaklıktan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir.

<sup>37</sup> Bkz. Jean Delumeau, "L'art de bien mourir. Les *Artes moriendi* de la Renaissance et les 'Pensez-y bien' du XVIIe siècle", *La mort et l'immortalité, a.g.e., s.* 211.

<sup>38</sup> *A.g.e., s.* 220.

göstermeyi tavsiye etmesi dikkate şayandır. Ancak günümüzde tam aksi bir durum söz konusu. Muhtemelen yaratacağı şiddetli korku duygusu nedeniyle ölümü çocuklardan artık gizliyor, onları cenaze törenlerinden uzak tutmayı tercih ediyoruz. Buna nazaran Hristiyanlıkta cesedin en ürkütücü ayrıntısına kadar anlatılması, hakiki müminlerin bu dünyada aslında sürgünde olduğunu, bedenlerinin ise hapishaneden başka bir şey olmadığını ifade ediyordu.

Hristiyanlıkta bu yüzden ölüm hep bir geçiş kapısı olarak görülmüştür zira o gün geldiğinde Çile sancıları Diriliş'in neşesiyle geride kalacaktır. Ölümü yine ölerək aşmış olan Hristiyanlığın Tanrısı, "ölüyü yaşama geri döndüren," ölümlülere "tüm umuda rağmen umut aşıl原因" bir Tanrıdır. Böylelikle insanlık durumunun bütün trajedisi, babasının terk ettiği Tanrının oğlunun çarmıha gerilerek öldürölmesinin de simgelediğı gibi, aynı olayda hem onaylanmış hem ortadan kaldırılmıştır. Aziz Pavlus'un da belirttiğı üzere "ölü, çürüyüp gitmeyecektir," "ölümlü, ölümsüzlük hırkasına bürünmüştür," çünkü "ölümü zafer kuşatmıştır" ve denilecektir ki "Ey ölüm, hani zaferin nerede? Ey ölüm, hani iğnen nerede?"<sup>40</sup> İğne metaforu açıkça şunu söyler: Mümin için ölümün zehri tükenmiştir, ve Hristiyanlığın ayrılmaz bir parçası olan makberin tüm cazibesi, ölüm aslında nihai olarak mağlup edildiğı için özgürce hareket edebilir. Ölümü böyle kabullenmek onu hem onaylama ama aynı zamanda reddetme de olan diyalektik bir form alır.

Peki kendini ölüme hazırlamanın daha sakın başka bir yolu yok mu? Felsefenin Hristiyanlıktan çok önce pekâlâ önermiş olduğı başka bir yol mesela? Platon'un *Phaidon* diyalogunda da anlattığı gibi, felsefenin doğuşunun, kurucusu olan Sokrates'in ölümüyle yakından ilişkili olması boşuna değildir. Platon bu diyalogda ruhun ölümsüzlüğü sorusunu işlemiş ve mitolojinin önermiş olduğundan bambaşka bir ölüm anlayışı geliştirmiştir. Platon'a göre ölüm de felsefe de ruhu bedenden ayırmaya çalışmakta ve bu bakımdan aralarında bir tür öz-

<sup>39</sup> Aziz Pavlus, *Romalılara Mektup*, IV, 18.

<sup>40</sup> Aziz Pavlus, *Korintlilere Birinci Mektup*, XV, 55.

deşlik bulunmaktadır. Düşünce, ölümün sembolik bir formudur zira insan ancak bedeninde ölürek, ya da en azından ondan dışarı çıkarak ruhunun ölümsüzlüğüne erişebilir. Dolayısıyla filozofu filozof yapan şey ölüme ihtimam göstermesi ve bizzat ölmeye çalışmasıdır.<sup>41</sup> Platon'un metnin sonlarına doğru açıkça ortaya koyduğu üzere, filozof, ölümün kaçınılmazlığına hazırlık yapmak yerine yaşamı boyunca hiç durmadan ruhunu bedeninden ayırmaya çalışır.<sup>42</sup> Öyleyse, sanıların aksine, Platon'a göre asıl mesele Montaigne'in sonradan diyeceği gibi "ölmeyi öğrenmek" değil, yaşamaya değer tek yaşam olan düşüncenin yaşamına ulaşmak için bu hayatta "ölü olmak ve ölmeye"<sup>43</sup> meşgul olmaktır. Bu bakımdan filozofun ayırıcı vasfı ölümden korkmamasıdır. Ölüm korkusu hakiki bilgidен değil duyusal yaşama gömülmüş olanlarda yaygın görülen bir kanaatten, ölümün sonsuz bir yok oluş olduğu şeklindeki aldatıcı inançtan kaynaklanır. Hâlbuki düşünmeyi deneyimlemiş olanlar, bedenın ölümlünde ruhun ölümsüzlüğünü keşfederler. Tam da burada asıl yapısını kavramaya başladığımız felsefi strateji, ölüm korkusunu yaşam korkusuna dönüştürmeyi hedefler zira filozofun asıl korktuğu şey bu hayattan ayrılmak değil onu beden ve hislere tutsak olarak yaşamaktır. Dolayısıyla filozof için asıl tehlike bedensel ölüme aşırı önem vermektir. Eğer felsefe yapmak bir tür ölürek yaşamaksa, felsefi yaşam ölümü bariz bir biçimde mağlup ederek, onu radikal olumsuzluğundan arındırır.

Peki bilgiyi seven ama ona sahip olmayan filozof<sup>44</sup> gerçekten de genel kanaatlerin dünyasından kaçabilir mi? Hakikaten de filozof, bedeni ve duyusal yaşamı hapisane olarak görmekle kalabalıklardan ayrılır. Ne var ki düşünce, esaretinin farkına varmasını sağlasa da, onu gerçekten özgürleştiremez. Bu bakımdan düşünür, yalnızca kendi özgün sonluluğunun farkına vararak ruhunu ölümsüzlüğe açabilir. Dolayısıyla insani düşünce sonluluğun *aynı anda* hem kabulü hem

<sup>41</sup> *Phaidon*, 67e. *Meletao* fiilini kullanan Platon aynı anda hem kaygılanmayı hem ihtimam göstermeyi hem de bir şeyi bizzat yapmayı kasteder.

<sup>42</sup> *A.g.e.*, 80e-81a.

<sup>43</sup> *A.g.e.*, 64a.

<sup>44</sup> Bkz. Platon, *Phaidros*, 278c.

aşılmasıdır. Zaten bu yüzden *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünün hakiki bir kanıtını bulamayız. Platon gerçekten ruhun ölümsüzlüğünü iddia edemezdi çünkü bu iddia bir ölümlünün bilebileceklerinin ötesindedir. Ancak ona göre bu bilinmezlik, ölümsüzlüğe inanmanın ve ruh *sanki* ölümsüz-müş gibi yaşamamanın hiçbir  *faydası* olmadığı anlamına gelmez zira ölümsüzlük gerçekten varsa zaten haklı çıkarız, ama yoksa da en azından hazlanmamızın kölesi olmadan, yaşamaya gerçekten değer bir hayat yaşamış oluruz. Böylelikle Platon Batı düşüncesinde, ve daha sonra felsefi düşüncenin bir başka rengi noktası olan Alman İdealizmi'nde de olduğu gibi, felsefeyi idealizmle özdeşleştirmeye kadar varacak olan temel yönelimi başlatmıştır. Fakat aynı Platonculuk, haz ve bedensel yaşamı değersizleştirerek, sonradan Hristiyanlığın da miras alacağı gibi, bu dünyayı ve bir et parçası olan bedeni aşağılık gören geleneği de başlatmıştır. Bu bakımdan Pascal, *Düşünceler*'de de belirttiği gibi, "Hristiyanlığa yönelmek için Platon'a ihtiyacımız var."<sup>45</sup> demektedir haksız değildir.

Bedensel yaşamda ölümü deneyimlemek, Platon'da da gördüğümüz gibi, ölümü zehrinden alıkoyarak zararsız hâle getirir ve hatta, sonradan Montaigne'in de diyeceği gibi, kendimizi "ona alıştırma"ya" olanak sağlar. Platon'a ve Stoacı-lara uzanan bu büyük geleneğin parçası olan Montaigne aslında Stoacı düşünceye daha yakındır zira ona göre asıl mesele ruhsal yaşam uğruna duysal yaşamı değersizleştirmek değil doğa ve yazgıyla bütünleşebilmektir. *Denemeler*'in bir bölümünü "Felsefeyle Uğraşmak Ölmeyi Öğrenmektir"<sup>46</sup> şeklinde adlandırması da ancak bu şekilde anlaşılabilir. Montaigne'e göre ölmeyi öğrenmek en sonda varılacak olan o kritik anla yüzleşebilmek, onda "asıl günü," "tüm günlerin yargıcı olan o günü" görebilmektir.<sup>47</sup> Bu yüzden ölmeyi öğrenmek, ölüm korkusunu yenme çabasıdır ki aslında bu korku hayal gücü olarak da bilinen "vehimden ibarettir."<sup>48</sup> Dolayısıyla

<sup>45</sup> Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, a.g.e., "Pensées", 612-219, s. 586.

<sup>46</sup> Bkz. Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Garner, 1931, cilt I, kitap I, bölüm XIX, s. 50.

<sup>47</sup> A.g.e., bölüm XVIII, s. 49.

<sup>48</sup> A.g.e., cilt II, kitap III, bölüm XIII, s. 479.

Epikür'e gönderme yaparak asıl argümanını geliştiren Montaigne'e göre ölüm korkusu saçmadır: ölüm "ne ölüye ne diriye ilişebilir çünkü diri diridir, ölü ise çoktan ölmüştür."<sup>49</sup> Buradaki asıl mesele ölümü yabancılığından alıkoymak, kaçınılmaz olana kendini alıştırmak, onu "her an hayal gücüyle her bakımdan temsil edebilmektir."<sup>50</sup> Ölümü düşündükçe onu düşünceye hapseder ve bizi etkisi altına almasını engelleriz. Ölümle burun buruna geldiği bir kazaya referansla Montaigne demiştir ki "Ölüm fikrine alışmanın en iyi yolu onunla burun buruna gelmektir."<sup>51</sup>

Montaigne bu düşünceleriyle Hristiyanlığın her an yaklaşmakta olan ölüm anına hazırlanma telaşına cevap veriyor gibidir. Ölüm hakkındaki uzun ve yoğun düşünceleri Montaigne'e göstermiştir ki ölüm aslında yaşamın son anından ibaret değil, aksine ona baştan sona eşlik etmektedir. Hiç durmadan hayatımızı kurarken bir yandan da ölümü kurmaktayız. Yaşıyorken aslında ölüyoruz. Dolayısıyla ölüm, ölmekte olanı ölüden daha yoğun, daha keskin ve daha derinden etkiliyor.<sup>52</sup> Böylelikle Montaigne Hristiyanlığın ölüm aruna odaklanmayı öneren yaklaşımından tamamen farklı bir ölüm anlayışı geliştirmekte, ölümü insan yaşamının temel boyutu olarak görmektedir ki bu anlayış Heidegger'in daha sonradan *Varlık ve Zaman* adlı eserinde geliştirmiş olduğu ölüme-doğruvarlık fikrinin zeminini teşkil eder.

Yalnız bu noktada ölüm ile ölme olayının aynı şey olmadığını vurgulamalıyız. Yukarıda da değinmiş olduğumuz üzere ölüm biyolojik yaşamın parçası olan bir fenomendir ve bu bakımdan ancak, bilimsel düşüncede yaygın olduğu şekliyle, "kuş bakışı" olarak incelenebilir.<sup>53</sup> İnsan pek tabii biyoloji biliminin konusu olarak, örneğin yaşayan canlılar arasın-

---

<sup>49</sup> A.g.e., cilt I, kitap I, bölüm XIX, s. 63.

<sup>50</sup> A.g.e., s. 55.

<sup>51</sup> A.g.e., cilt I, kitap II, bölüm VI, s. 346.

<sup>52</sup> A.g.e., kitap I, bölüm XX.

<sup>53</sup> Bu konuda Maurice Merleau-Ponty'nin *L'œil et l'esprit* (Paris, Gallimard, 1964, s. 12) kitabına bakılabilir: "Algılanan dünyanın yeri ve toprağı üzerindeki ilksel 'varoluş', kuş bakışı olan, genel olarak nesneye yönelen bilimsel düşünceyi önceler."

da herhangi bir canlı gibi incelenebilir. Aynı şekilde mesela ölülerini gömen hayvan olarak insan bilimlerinin konusu da olabilir. Dolayısıyla ölüm hakkında yapılan nesnel bir incelemenin nesnesi olarak çok çeşitli araştırmalara konu edilebilir. Ancak bu araştırmalar, araştırmacının ölümün ne olduğunu kendi deneyiminden zaten biliyor olmasını varsayar. Eğer araştırmacı ölüme dair bir farkındalık sahibi olmasa dünyada meydana gelen hiçbir nesnel olay onu ölümle ilişkiye sokamazdı. İnsanın en ayırıcı unsuru, hiçbir zaman dünyada meydana gelen bir olay gibi deneyimlenemeyecek olan kendi ölümüyle olan ilişkisidir çünkü ölüm insan için dünyanın sonu demektir. Son, insana genellikle vefat ya da aramızdan ayrılma şeklinde adlandırdığımız gündelik bir olay gibi görünür ki bu ancak dışarıdan bakıldığında yani başkasının ölümümüştü gibi anlaşıldığında böyledir. Burada, ölüm hakkında yapılan biyolojik, psikolojik, sosyolojik ya da antropolojik araştırmaların imkânını ve geçerliliğini asla reddetmiyorum. Sadece dayandıkları ve sıklıkla gözden kaçan zorunlu koşula, yani insanın bizzat ölümlü olduğu gerçeğinin farkında oluşuna işaret etmeye çalışıyorum çünkü insan "genel, herkese açık" bir ölüm anlayışına ancak kendi ölümlülüğünün farkındalığı sayesinde varabilir.

Dolayısıyla kendini ölüme hazırlamaya çalışmak, ancak ölümü dünyadaki bir olaya, ölmeyi de sırf aramızdan ayrılmaya indirgediğimiz oranda olanaklıdır. Fakat bunu yapmakla ölüme karşı önceden sigortalanmış olmaktayız çünkü ölüm ortalıkta olmadığı müddetçe kendimizi ölümsüzmüş gibi düşünebiliriz. Çoğunlukla da bu geçici ölümsüzlük hâlinde yaşamaktayız zaten. Varoluşumuzun içinde barındırdığı tüm potansiyellerin ancak ölümü aştığımız ya da atlattığımız oranda açığa çıkabileceğini, insani varoluşun zemininin de gelmekte olan bir olaya dönüşebileceğini düşünmek hiç de abes değildir. Her gün kendimize itiraf edemediğimiz ve hep kaçırdığımız şey ölümün bu *yakınlığı*, her an mümkün oluşudur çünkü ölüm anının belirsizliği ölümün kesinliğinden hiçbir zaman ayrılamaz. İşte bu sahici olmayan erteleme, ölümü başkalarının ölümüyle, o her gün başkalarına olan ama henüz bize olmamış olan şeyle karıştırmaya neden olur. Eğer durum

buysa o zaman ölümün apansızlığında yaşamak da ne demek oluyor? Ölümlü olarak var olmak ne anlama geliyor?

## Ölümlü Varoluş

O hâlde şunu soralım: Ölümü gerçekten üstlenebilir miyiz? Kendimizi kandırmadan, ölümlü oluşumuzun sorumluluğunu üzerimize alabilir miyiz? Fakat günlük hayatımızda tam tersine ölümsüzlük aldatmacasına kapılıp ölümden sürekli kaçmıyor muyuz? Ortaya çıkışından bugüne kadar felsefe, düşünce yoluyla ölüme yaklaştırmaya çalışarak, her zaman kendini ölümün sınır olanağına sahici biçimde açık olma çabası olarak tanımlamıştır. Ancak ölüm üzerine olan bu yoğun düşünce faaliyetinde, Montaigne'in de dediği gibi, ölüme "yakınlaşma" veya ona "alışma" çabası da içerildiği için, ölüm hâlâ bir tür tahakküm istenci tarafından kontrol edilmektedir ki bu istenç ölümün yarattığı tüm korkuları ortadan kaldıracaktır. Aynı durum ölümü gelmekte olan bir olaya dönüştürüp onu endişe içinde bekleyip durma faaliyetinde de ortaya çıkar, bu da ölümü göreceli hâle getirir. Bundan dolayı felsefi ve dinî düşüncede ölümle meşgul olmak onu imkânlar arasında bir imkâna dönüştürmektir.

Fakat eğer ölüm düşünülemeyen olarak ortaya çıkıyorsa, ölüm hakkındaki yanlış fikirleri, ölüm korkusunu mesela, bir kenara atarak bir gün öleceğimizin hesabını vermeyi kasten reddetmeli miyiz? Bazı filozoflar, örneğin Spinoza, bu kanaattedir. "Özgür insan ölümü aklının ucundan bile geçirmez" der Spinoza, "çünkü bilgelik ölümü değil yaşamı düşünmektir."<sup>54</sup> Fakat bu iddia Spinoza'da ölümün varlığımızın bir kısmını, yani sadece bozulmakta olan bedeni etkilediği için ondan kaçabileceğimiz şeklindeki genel inanışla birlikte var olur. Bu sebeple "İnsan ruhu bedenın yok olmasıyla ortadan kaybolmaz, onda ebedî olan bir şey hep kalır."<sup>55</sup> diyen de Spinoza'dan başkası değildir. Bu kalan şey şahsi bir varlık olarak ruh değil evrensel ruh ya da akıldır. Zihnımız sayesinde evrensel akılla irtibattayız. Böylelikle bedensel ve duyuşal

<sup>54</sup> Baruch de Spinoza, *Ethique*, 4. kısım, önerme LXVII, a.g.e., s. 603.

<sup>55</sup> A.g.e., 5. kısım, önerme XXIII, a.g.e., s. 637.

varoluşumuzun sonluluğuna rağmen "ebedî olduğumuzu deneyimleyerek bilir ve hissederiz."<sup>56</sup> Ölümlülük düşüncesi- nin yarattığı korkudan kurtulmanın en iyi yolu, Yunanların *logos*, Romalılarınsa *ratio* dediği gayrişahsi ve duyusal olmayan şeye başvurmaktır. Bu görüşü takip eden bir diğer filozof Antik Çağ'ın son dönemlerinde yaşamış ve Yunancadan Latinceye yaptığı önemli çeviriler sayesinde Skolastik felsefe terminolojisini büyük oranda belirlemiş olan Boethius'tur; aynı Boethius, hapishanede ölümü beklerken kaleme aldığı ve Orta Çağ boyunca şöhretini hiç kaybetmemiş olan meşhur *Felsefenin Tesellisi* eserinin yazarıdır.

Peki, ölümün bizde yarattığı endişeyi teselli etmenin yolu gerçekten de duyusal bağlarımızdan kendimizi arındırmak mıdır? Burada yine Platon'da gördüğümüz aynı stratejiyle, insanın kendini tutkularından arındırması ve saf düşünceye yönelmesi gerektiği fikriyle karşı karşıyayız. Tabii yine aynı Platon, bilgi sevgisi olarak gördüğü felsefenin duyusal boyutuna son derece büyük bir önem göstermiş, felsefenin belirli bir duygudan, merak duygusundan beslendiğini ve hatta bu duygunun düşünürü zaman zaman, örneğin en sonunda İdeaları temaşa etmeyi başardığı anda, deliliğe sürükleyebileceğini söylemiştir.<sup>57</sup> Zaten düşünce deneyimi, bir tür *yükselme* ve gündelik yaşamın olumsuzluğunun ötesine geçerek tüm varlığımızın yücelmesinden başka ne olabilir ki? Fakat böyle bir dönüşümün bedene ve dünyaya rağmen değil ancak onlar *sayesinde* olabileceğini söyleyen ilk akılcı filozof Immanuel Kant'tır. Kant böylece bilginin kaynağının duyular olduğunu ilan etmiş ve bunun "düşünme biçimimizde bir devrimi" zorunlu kıldığını söyleyerek radikal sonluluğun ilk düşünürü olmuştur.

Ölümle yüzleşmenin bir tür kahramanlık gerektirdiğine inanırız. Heidegger'in ölüme-doğru-varlık düşüncesinin sıklıkla yanlış anlaşılması işte bu kahramanlığa dairdir. Heideggerci anlamıyla kahramanlık, "ölüm düşüncesine alışmak," ya da kendini ölüme karşı katılaştırmak veya ölümü kaçınılmaz bir kötülük olarak görüp ona katlanabilmek için Stoacı

<sup>56</sup> A.g.e., 5. kısım, önerme XXIII, a.g.e., s. 638.

<sup>57</sup> Bkz. *Theaitetos*, 155d; *Phaidros*, 249d.

bir hazırlığa girmek değildir. Ne kadar soğukkanlı düşünürsek düşünelim, ölümle ilişkimiz hep yoğun bir korku bulutuyla çevrilidir çünkü düşünce ölüme söz geçiremez. Aklımızı kullanarak ölümlü oluşumuzun yarattığı endişeyi savuşturma fikri, "öte dünya" hakkındaki söylemler ya da yaşamın sonsuzca uzatılabileceğine dair olan tekno-bilimsel fanteziler kadar aldatıcı bir tuzaktır. Heidegger'in bahsettiği kahramanlık, endişeyi susturmak, onu "aleladeleştirmek" veya Stoacı düşüncenin ya da Epikürcülüğün mutluluğa erişmek adına önermiş olduğu gibi ölüme karşı topyekûn bir kayıtsızlık tavrı geliştirmek, huzursuzluktan tamamen kurtulmuş olmak değildir. Benzer şekilde, ölüm düşüncesinin rahat bırakmadığı duysal varlığımızı bastırmak, yok etmeye çalışmak da değildir. Bunun yerine, endişeye karşı boş mücadeleleri bir kenara atmalı ve endişenin kendini neşeye bıraktığı o anı yakalamaya çalışmalıyız. Unutmamalıyız ki böyle bir dönüşüm aynı anda hem içimizde hem dışımızda, fakat *kendi kendine* gerçekleşir. Bu dönüşümü ifade eden en iyi kelime, 13. ve 14. yüzyılların büyük Alman mistik düşünürü Meister Eckhart'ın kullanmış olduğu *Gelassenheit* kelimesidir. *Gelassenheit*, kendi amaçlarımız doğrultusunda kullandığımız şeylerin, onları bıraktığımız anda eski hâllerine geri dönmelerine "müsaade etmek," yani kendimizi kendi egomuzdan kurtarmak demektir. Fakat Meister Eckhart'ın "terk etme" (*Abgeschiedenheit*) dediği şey, asla Stoacı kayıtsızlık şeklinde anlaşılmamalı. Bu terk hâli, kendi sonluluğunu hoyratça reddedenlerin değil, sonluluğun hakikatine açık olmak için kendini genel kanaatler ve korkulardan arındırmış olanların hâlidir. Bu bakımdan din ve felsefelerin insan yaşamının yüce amacı olarak telkin ettikleri ölümden önceki bu sakinliğe ulaşmanın yolu çilecilik değil, terktir. Ona giden yol, endişenin ötesine varmaya çalışmaktan değil, kasırganın tam merkezindeki sükunet gibi, endişe içinde öylece durabilmeyi kabullenebilmekten geçer.

Ömrümüzün sınırlılığı, bir başlangıcının ve sonunun olması bizim için ne ifade eder? Tanrıyı sonsuz ve mutlak kadir tek varlık olarak gören tek tanrılı inançlarda, sınırlı ve sonlu varlıklar kusurlu varlıklar olarak algılanmıştır. Tanrı ve yaratıkları arasında dipsiz bir kuyu kazılmıştır. Bu bakımdan

ölüm insanlık durumuna içkin bir kusur olarak anlaşılmıştır. Belki de bu yüzden Meister Eckhart, insan ve Tanrı arasında akıl ile asla ulaşamayan mistik birleşmenin mümkün olduğunu söylediği için Vatikan tarafından mahkûm edilmiştir. Hristiyanlığın başlangıcından beri Batı düşüncesini bu tek tanrıci ufuk belirlemiş, insanın sonluluğu ancak ilahî sonsuzlukla kıyaslanarak düşünülmüştür. Sonlu varlığın kendini anlayışı ancak sonsuz Başka'nın dolayımıyla mümkündür. Hristiyan teolojisinin boyunduruğundaki klasik felsefede, özellikle de Descartes'ta olan tam da budur. Descartes kendindeki sonsuzluk fikrini keşfederek, insan sonluluğunu öznenin ölümlüğü ile değil ilahî varoluş ile düşünülmüştür.<sup>58</sup> Kant ise kalkış noktası olarak yaratıcı Tanrı hipotezini varsaymayı açıkça reddeden ilk modern filozof olsa da yine de insan sonluluğunu dıșsal bir biçimde, ilahî sonsuzluğa karşıt olarak düşünülmüştür. Fakat sonluluğun hakikatini düşünebilmek için sonsuzluk fikrinden ve tamamen olumlu bir varlık olan Vahyin aşkın Tanrısından başlamasına hiç gerek yoktu. "Sonsuz" kelimesinin olumsuz bir kelime olarak sınırları aşmayı, öncelikle kendine bir yol çizmeyi ima ettiğine yukarıda değinmiştik. Böyle bakınca sonsuzdan başlamak ve ona öncelik vermek şeyleri yanlış tarafından ele almak olmuyor mu? Tek tanrılı dinlerden tamamen farklı bir sonluluk kavrayışı geliştirmiş olan antik Yunanlara bakacak olursak bunu daha da net görürüz. Yunanlar sonluluğu mükemmellekle özdeşleştirmiş, sınırlılığı ise bir şeyin en dıșı ya da bitimi olarak değil, o şeyin başlangıcı ve kararlılığı olarak düşünülmüştür.

İnsan varoluşunu anlama sorunsalı bu varoluşun en sonundan yani ölümünden başlar. Böylelikle zamanın ötesini varsaymayan ve verili bir sonsuzluğa bağlı olmayan radikal bir sonluluk fikrine açılmış oluruz. Ancak bu sayede ölmek, doğmuş olmanın asıl koşulu, ölümlülük de artık bir engel değil, sayesinde varoluşa atladığımız bir atlama tahtası, bir *fırsat*

---

<sup>58</sup> Bkz. René Descartes, *Œuvres et Lettres (Méditations métaphysiques)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, s. 294: "Sonsuz varlıkta sonlu varlıktan daha çok gerçeklik olduğunu açıkça görüyorum. Yani bir şekilde bende var olan sonsuzluk algım sonlu bir şeyin algısını, dolayısıyla Tanrının algısı da kendimi algılayışımı önceliyor."

olarak belirir. İnsanlar çoğunlukla farkında olmadan bu imkânla mahrem bir ilişki içindedir. Yalnız kendilerine ait olan bu imkân, dünyada artık var olmamanın, varlığa bütünüyle kapanmanın, yani gelmiş olduğu ve bir gün döneceği o derin karanlığın imkânıdır. İnsana bu sayede malum olur ki varlığının kaçınılmaz geçiciliği ve tehlike altında oluşu, aslında onun kendine, başkalarına ve dünyaya açık olmasını da sağlayan şeydir. Ancak bu yolla ölüm artık bir yüz karası olarak değil varoluşun zemini olarak belirir.

Peki, bugünün dünyasında böyle bir tavır değişikliği mümkün mü? İnsanın kendini ortaya koyma mücadelesinin tamamen her şeyi planlama, hesaplama ve denetleme şeklinde yürütüldüğü günümüz dünyasında?.. Böyle bir dönüşüm için, teknolojikleşen hayvan olan insanın insani alana geri dönmesi, hesaplanamaz ve düzeltilemez olana, kısaca varoluşun içerdiği tüm olumsuzluklara yer *açmayı* kabullenmesi gerekir. Bu hiçbir biçimde ölümle barışma demek değil zira her ne yaparsak yapalım ölümün bize olan yabancılığı hiç kaybolmayacak. Ancak yine de kaçınılmaz olanla, yani her birimiz için *daima biricik tekillik olan* kendi sonluluğumuzla daha mutedil bir ilişkiye girilebilir. Kendi ölümüyle olan ilişkisi, insanı sırf canlı bir varlıktan, yani sadece evrensel yaşamın tikel bir parçası olmaktan ayırır. Ölümle bu ilişki ona bir hikaye verir ve varoluşunu bir programın hesaplanabilir işleyişinden ayrıştırır. İşte ölümden hem kaynağına hem "nihayetine" varan şey bu tekil hikayedir.

Ölümü geri alınamayan, ilişkisel olmayan ve başkasına devredilemeyen karakteriyle anladığımızda ölümle ilişkiyi *tekilleştirmiş*, yani yalnızca bize has olan bir ilişki hâline getirmiş oluruz. İşte bu ilişki gerçek tıp *sanatının*, hakiki *tedavinin* ve tıp doktorunun diğer insanlara göstermesi gereken "ihtimam" ve "hizmetin" temelinde olmalı.<sup>59</sup> Ne de olsa tedavi ilişkisi sadece yaşayan bir varlıkla değil ancak *ölümlü* bir varlıkla kurulabilir. Fakat günümüzde özellikle gelişmiş diye bilinen ülkelerde ölüm pek çok insan için hastanede ya da kli-

---

<sup>59</sup> Tedavi yahut *therapeia* kelimesinin günümüzde yaygın olan tıbbi bakım anlamını almadan önce Yunancada Tanrıyla ilişkili olarak ilgi gösterme, geliştirme ve özen gösterme anlamlarına geldiğini belirtmek istiyorum.

nikte anonim ölüm hâlini almış ve bu kurumların en temel görevi kadavra üretmek.<sup>60</sup> Teknolojinin gücü sayesinde yaşam suni hayat üniteleriyle uzatılabiliyor, insan ise makineler ve güçlü uyuşturucular yardımıyla bitkisel faaliyetlerin sürebildiği sırf biyolojik bir organizmaya indirgenebiliyor. Ancak şunu söyleme cesaretini göstermeliyiz: İnsan yaşamını ne pahasına olursa olsun uzatma kaygısı, insanın insanlığını yok saymanın başka bir biçimi olabilir zira bu bakış tarzı ölümü insana ait olmayan, gelişmiş tıp biliminin bir şekilde alt edeceği ve hatta sınırsızca erteleyebileceği bir “arıza” olarak görmektedir. Bu bakış açısına göre, gayri şahsileştirilmiş ölüm, hasta tarafından ancak pasif olarak deneyimlenir ve ancak doktorun kişisel ihmalinin bir sonucu olarak görülebilir. Doktor hastanın hayatta kalmasının etkin nedeni olduğu varsayımıyla hareket ederken -ki aslında sadece yardımcı nedenidir<sup>61</sup>- hasta hiçbir müdahale ve irtibat kurma şansı olmayan ve ona radikal olarak dışsal görünen ölüm olayı karşısında tamamen pasif durumdadır.

Tıp henüz böyle ölüme bir çare bulamadığına göre, ölüme maruz kalmak yerine ölümü üstlenme ya da “iyi” ölme fikrini benimseyemez miyiz? Bu değişim, tedavi ilişkisini *bir ölüm-lüyle diğer ölümlü arasındaki* bir ilişki olarak düşünmeye çalıştığı için hastanelerde kullanılan tekniklerden -ki bu teknikler 60'larda başlayıp günümüze gelen “palyatif” bakımın<sup>62</sup> ortaya çıkmasının yolunu açmıştır- tamamen farklı bir tedavi ilişkisi anlayışına işaret eder. Bir ölümlü için doktorun göstermesi gereken özen, doktorun kendini hastanın *yerine koyması* ve onu ölümüne dair olan kaygısından kurtararak kendine ba-

---

<sup>60</sup> Bkz. Hans-Georg Gadamer, “L'expérience de la mort”, *Philosophie de la santé*, a.g.e., s. 71: Ölüm olayı “endüstriyel üretim mekanizmasına” dâhil edilmiştir.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Fizik*'te (II, 192b23-27) kendini tedavi eden doktor örneğini verir ve tedavinin ana ilkesinin mesleki değil insani olduğunu belirtir zira tıbbi bilgi doğayı ikame edemez, ancak onu destekler ve yönlendirir.

<sup>62</sup> Anglosakson kaynaklı bu ifade ölümcül hastaların acılarını azaltmayı hedefleyen bakımı ima eder. Bunun yerine, Fransa'da kullanıldığı şekliyle, son günlerini yaşayan hastalarla kurulan ilişkilerin genelini ifade eden *accompagnement* kelimesi de kullanılabilir. Bkz. René Schaefer, “La bonne mort. Naissance des soins palliatifs”, *La mort et l'immortalité*, a.g.e., s. 1113-1128.

gımlı hâle getirmesi demek değildir. Aksine bu özeni göstermek, hastaya *kendi sonlu varoluşunu üstlenebilmesi için yardımcı olmaktır*. Ancak böyle bir özen<sup>63</sup> hastayı hastaneye girer girmez düşmüş olduğu “*klinık vaka*” durumundan kurtarıp ona insani haysiyetini hakiki biçimde geri verebilir. Hastayla kurulan ilişkinin *tekil bir ilişki* olmasının ona yapılan “*nesnel*” bakımın kalitesiyle hiçbir şekilde alakalı olmadığını, daha çok *kendini ölümlü bir varlık olarak üstlenebilmesiyle* alakalı olduğunu vurgulamalıyız. Bu ancak hekim ya da terapistin nesnel uzmanlık sahibi rolünden çıkıp aslında hastayla en başından beri aynı *zafiyeti* paylaşıyor olduğunu kabul etmesiyle mümkün olur. Böyle bir tıp sanatı ve terapi anlayışı, doktorun edinmiş olduğu beceriyi sırf bir uzman veya teknisyen olarak değil aynı zamanda bir insan, bir ölümlü olarak da kullanabilmesini sağlar. Günümüzde, özellikle de gelişmiş ülkelerde, tıp sanatında ancak böyle bir reform insana gerçekten insani bir “*son*” verebilir.

“*Kendin ol!*” diyerek insanlığa seslenmişti Nietzsche Pindaros’tan<sup>64</sup> ödünç aldığı bu buyrukla ve toprağın anlamını öğretmek istemişti onlara Zerdüş’tün öğretileriyle.<sup>65</sup> Heidegger de kendini bu çizgide konumlar ve varlığını dönüştürmeye, akıllı hayvandan ölümlü hayvana geçmeye insanlığı çağırır.<sup>66</sup> Ölümlü *olmak*, ölümsüzlük yanılsamalarına dur demektir, bedenlerimizde ikamet ederek toprak üzerinde hakikatle yaşamak demektir. Dolayısıyla ölümlü olmak sadece ölümle yüzleşmek ve onun gözünün içine bakabilmek değil, *ölebilmek* ve böylelikle ölümü insana yapışmış bir kusur yerine bir imkân olarak görebilmektir.<sup>67</sup> Ancak bu sayede insana malum olur ki ölüm endişesi hiçbir biçimde yaşama sevinciyle uyumsuz değildir.

---

<sup>63</sup> Heidegger bu özeni “*sıçrama*” olarak niteler zira insanın yazgısını üstlenebilme imkânını ortaya çıkarmasına müsaade eder. Bkz. *Etre et temps, a.g.e.*, § 26, s. 164.

<sup>64</sup> Nietzsche bu deyişi Pindaros’un *Pythia* zafer şarkısından almıştır.

<sup>65</sup> “*Des hallucinés de l’arrière-monde*”, *Ainsi parlait Zarathoustra, a.g.e.*, s. 29.

<sup>66</sup> Martin Heidegger, “*La chose*”, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, s. 213.

<sup>67</sup> *A.g.e.* s. 212: “Ölümlüdür insan, ne de olsa ölebilir olduğu için ona ölümlü denmiştir. Ölebilir olmak ölüme ölü olarak müsait olmak demektir.”

## Kaynakça

- Nicolas ABRAHAM ve Maria TOROK, *Le verbiere de l'homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammariion, 1976.
- Laurent ALEXANDRE, *La Mort de la mort: comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011.
- Jean Claude AMEISEN, *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, 2003.
- Philippe ARIES, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit, vol. 1: La pensée*, Paris, PUF, 1981.
- ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- La Bible. Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971.
- Marie François Xavier BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1800.
- Jean BOTTERO, *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992.
- René CHAR, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1983.
- Auguste COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 4 tomes, Paris, Société Positiviste, 1929.
- Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.
- Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, E. de Minuit, 1967.
- René DESCARTES, *Œuvres et Lettres (Méditations métaphysiques)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- ÉPICURE, "Lettre à Ménécée", *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987.
- Luc FERRY, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris, Plon, 2016.
- Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Le sanscrit*, Paris, PUF, 1992.
- Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- Sigmund FREUD, "Deuil et mélancolie" in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1992, tome XIII.
- Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996.
- Hans-Georg GADAMER, *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset-Mollat, 1998.
- Yuval Noah HARARI, *Homo Deus, une brève histoire de l'avenir* Paris, Albin Michel, 2017.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993.
- Martin HEIDEGGER, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964.

Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962

Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.

Hans JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991.

André KLARSFELD et Frédéric REVAH, *Biologie de la mort*, Paris, Odile Jacob, 2000.

David LE BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

David LE BRETON, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.

Frédéric LENOIR et Jean-Philippe de TONNAC (sous la direction de) *La mort et l'immortalité, Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004.

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Le livre de Poche, 1990.

EMMANUEL LEVINAS, *Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 1991.

Karl MARX, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", *Œuvres*, tome III, Philosophie, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982.

Bronisław Kasper MALINOWSKI, *La paternité dans la psychologie primitive*, Paris, Allia, 2016.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Maurice MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Garnier, 1931.

Edgar MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Corrêa, 1951. Nouvelle édition, Le Seuil, coll. Points, 1976.

Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1948.

Friedrich NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1947, tome I.

Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950.

Blaise PASCAL, *Œuvres complètes, "Pensées"*, Paris, Seuil, 1963.

PINDARE, "Deuxième Pythique", *Œuvres complètes*, Paris, La Différence, 1990.

PLATON, *Œuvres complètes*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1950.

Jacques RUFFIE, *Le sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, 1986.

Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SOPHOCLE, *Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

Baruch de SPINOZA, *Éthique*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1954.

Jacques TESTART et Agnès ROUSSEAU, *Au péril de l'humain. Les promesses suicidaires des transhumanistes*, Paris, Seuil, 2018.

Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

Danièle TRITSCH et Jean MARIANI, *Ça va pas la tête ! Cerveau, immortalité et intelligence artificielle, l'imposture du transhumanisme*, Paris, Belin, 2018.

August WEISMANN, *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Reinwald, 1892.

## İnsan Sesi

Günümüzde insan ve hayvanlar arasındaki akrabalık vurgulanıyor; o kadar ki, örneğin maymunlar, şempanzeler, cüce şempanzeler ve goriller gibi bize çok benzeyen hayvanlarla insanı ayıran farkı silme eğilimimiz var. Kuşkusuz burada maksadımız bu maymunların bizim atamız olduğunu söyleyen evrimciliğin tezlerini soruşturmak değil, daha ziyade diğer tüm canlılara nispetle insanın özgüllüğünü meydana getiren şeye dikkat çekmek. 20. yüzyılın başında ünlü Fransız filozof Henri Bergson, insanı aletler üretmeye yetkin canlı varlık olarak yani *homo faber* olarak tanımlamıştı, Yunanlardan beri insanın geleneksel tanımı olan *homo sapiens* yani idrak ve bilgiye sahip insan nitelemesini ise hiç kullanmamıştı. Oysa bugün büyük maymunların da aletler kullanma ve üretme kabiliyetine sahip olduğunu biliyoruz, her ne kadar bu kabiliyetleri çok sınırlı olsa da. Bana sorarsanız, insanı diğer canlı varlıklardan kökten ayıran iki esas özellik bulunur: dil ve ölümle bağ. İnsan, ölmüş soydaşlarını terk etmeyen tek canlıdır; ta ilk zamanlardan beri, onları gömmeye özen gösterir. Bu da bize gösterir ki insan kendi namına doğal düzene boyun eğmeyi reddediyor, yaşamından ölümüne kadar tüm canlılara uğrayan ve durmak bilmeden tekrarlanan bir döngüye baş kaldırıyor ve yitip giden kişilerin hatıratını saklamak istiyor.

İşte bu sebeple cenaze törenlerinde, defin işlemlerinde, ölüyü yakma merasiminde ve hatta ölüleri sergileme esnasında kültürün köklerini şüphesiz görme imkanımız var; ancak böyle bir kültür gelişmişse bunun sebebi insanın dil yetisine sahip olması ve böylece emsalleriyle iletişim kurabilmesidir. Hayvanlar arasında bazıları kuşkusuz işaretler vasıta-

---

\* Çeviri: Adem Beyaz.

sıyla birbirleriyle iletişim kurmaya yetkin, ve Antikçağın ilk zamanlarından bu yana bunun en bilinen örneği arıların dilidir; arılar, soydaşlarına yönü işaret etme, kovana uzaklığı belirtme ve hatta bir besin kaynağının kalitesini bildirme kabiliyetine sahiptirler. Ancak bu dil, insanların kullandığı dilin aksine, kendi arasında kaynaşmayan kısıtlı sayıda işaret kullanır, ve bilhassa sesli bir dil değildir. Burada tabii aklımıza kuşlar gelir, ve onlar arasından bazılarının, özellikle papağanın, insan dilinin seslerini taklit etme yetilerinin olduğunu söyleyerek itiraz edebiliriz. Fakat, kelimeleri bilerek kullanmaya sevk eden belirli bir zekayı papağana atfetsek de burada en ufak bir dil kırıntısından söz edemeyiz. Gorillerin de işaret dili kullanabildiğini biliyoruz çünkü eklemli ses üretmek için yeterli ses çıkarma organlarına sahip değiller, bu özellik sadece insanda var, çünkü insan iki ayaklı bir canlıdır ve ayakta durması gırtlığının akciğerlerden havalanmasına imkan tanır ve böylece gırtlaktan sesler çıkarabiliriz, papağan ise sadece diliyle ses çıkarır. Dolayısıyla, insanı ayırt eden şey sesli dilidir.

André Malraux'nun 1933 tarihli *İnsanlık Durumu* isimli romanında geçen bir pasajdan hareketle insan sesinin önemini vurgulamaya devam edelim; romandaki kahraman, kaydedilen sesini tanımaz, çünkü sesini ilk defa kendi kulaklarıyla duyar, boğazından değil, nitekim kendi sesimizi bize ileten kulaklarımız değil boğazımızdır. Malraux da bu sebeple romanına "insanlık durumu" adını verdiğini söyler, çünkü kaydedilmiş sesini duyduğunda kendine yabancı hisseden kahramanın bu tecrübesini öne çıkarır. Varoluşçuluğun doğumuna şahitlik eden bu devirde artık insan "doğası" bahsi geçmez, çünkü her ne kadar diğer canlılar için söz konusu olsa da doğanın dayattığı bir programlamaya insanın artık gelişimi içinde itaat etmediği varsayılıyordu, insanlık "durumu" bahislerde geçiyordu, bir başka deyişle, bireylere ve toplumlara göre muhtelif yönlerde gelişebilen eğilimlerin bütününden bahsediliyordu ki temelden farklı yaşam tarzları ve diller geliştiren insan toplulukları örneği de bunu güzelce gösteriyordu. Günümüzde hepimizin kolayca deneyimleyebileceği bir tecrübe olarak Malraux'nun tasvir ettiği tecrübe ilginçtir, zira ürettiğimiz seslerin ve iletişim kurmak için kullandığımız

bu dilin, dünyada yankılandığında, esasında bize ait olmadığını gösterir, tabii bu da kendimiz için bile bir sır olduğumuzu açık eder. Ne de olsa bir alet ürettiğimiz gibi dili "kasten" icat etmiş değiliz; dil, insanın çevresinden edindiği tecrübe vasıtasıyla tedricen gelişmiştir.

Antikçağ toplumlarında sözlü geleneğin önemini bu olgu açıklar. M.Ö. 3. binyılda Mezopotamya'da icat edilen yazı başlarda bir sayma işlevine sahipti, çok sonraları bir edebiyat işlevine kavuştu. Örneğin, M.Ö. 9. yüzyıl şairi Homeros'a atfedilen *İlyada* ve *Odysseia* destanları başlarda sözle aktarıldı, ancak 6. yüzyılda yazıya geçirildi. M.Ö. 5. yüzyıla tarihlenen ve Yunan destanlarından çok daha uzun olan *Mahabharata* ve *Ramayana* gibi Hint destanları için de aynısı geçerlidir, yani yüzyıllar boyunca sözlü sesle aktarılmışlardır, çünkü Hindistan'da yazı Hristiyanlar geldikten sonra kullanılmaya başlamıştır. Hintler yazıyı kullanmayı bilmiyor değillerdi ama kullanılan yazıya güvenmiyorlardı, M.Ö. 4. yüzyılın büyük bir yazarı olsa da Platon da öyle yapıyordu. Onun en güzel diyaloglarından biri olan *Phaidros*'ta yazıyı lanetlediği bir pasaj görürüz, zira yazıya güvenmek demek hakkında konuştuğumuz şeyi içerden bilmeyi yadsımak ve o şeyi dışardan ezberlemeyle yetinmek demektir. Yazı, ölü bir düşünceyi yayar, çünkü onu beyan edenden kopmuştur, yazılı söz "yetim"dir, itirazlara karşı onu savunacak bir babadan yoksundur (275d4). Yazı, söylediği şeyi içermez, kendini somutlaştıramaz, sorulara cevap veremez. Üstelik kendisini her anlamda tahrif edip ufalayacak olan ilk gelenin eline düşme tehlikesi vardır.

Canlı sözün ve sözlülüğün bu önemi özellikle Hindistan'da işlendi, *rishı*ler yani M.Ö. 15. yüzyılın kadim bilgeleri evrenin ritmini dinlemeye koyuluyorlardı ve bunu başka insanlara sözlü biçimde aktarıyorlardı, bilgi ve görü anlamına gelen *veda* ya da işitme anlamına gelen *sruti* bu aktarıma aracılık ediyordu. Hem dini ayinleri hem de felsefe ve astronomiyi işleyen metinlerden müteşekkil *Vedalar*, rahip ve bilge sınıfına mensup Brahmanlar vasıtasıyla günümüze ulaştı. Bu metinler kuşkusuz Ortaçağ boyunca yazıya geçirildi, ancak Brahman okullarında sözlü aktarımları devam etti, çünkü bu

öğrencilerin hafızası muazzam geliştirdiyordu, ne de olsa bu öğrenciler aynı derecede uzun metinleri ezberleyebilmek için birçok ezbere okuma tekniği kullanmak zorundalardı. Tuhaf olan şey ise bu ritüelin bugün bile yaşamasıdır. Bu da metinlerin harika biçimde korunduğunu gösterir, hem de yazarak korumaya nispetle daha yetkin biçimde, çünkü yazı bazen yanılabilir; bunun yanında, bu metinler Sanskritçenin asıl telaffuzunu da muhafaza eder. Hepimizin malumu olduğu üzere biz bugün eski Yunanca ve Latincenin nasıl telaffuz edildiğini bilmiyoruz, bu sebeple o dilleri “yeniden inşa ediyoruz”.

Sözlülüğe verilen bu önemi bütün dünyadaki şairler hemencecik anlarlar, çünkü şiirlerini okunmaktan öte ezbere söylenmek için yarattıklarını bilirler; nitekim, kafiyelerin, ritmin ve ses yinelenmelerinin etkileşimi ancak yüksek sesle okuma sayesinde tam manasıyla hissedilebilir. Fakat bu önemi yazarlar da iyi kavramışlardır. 19. yüzyıla kadar gayet yaygın olan ve bugün de yeniden filizlendiğini gördüğümüz yüksek sesle okuma faaliyeti buna tanıklık eder. Bu harikanın ne olduğunu kavramak da sadece dilin sesli tecrübesi vasıtasıyla mümkündür. Burada 20. yüzyılın başında gayet meşhur olan Stefan George isimli Alman şairin 1919 yılında yayınlamış “Kelime” adlı bir şiirinden bahsedeyim. Heidegger de bu şiiri 1958 yılında verdiği bir konferansta yorumlamıştır. Epeyce esrarengiz bir şiirdir bu ancak son dizesi kolayca anlaşılabilir, çünkü bizim için bir kelimeye veya bir söze gönderme yapmayan hiçbir şeyin olmadığını söyler. Şairin dediğine göre, bu sebeple, sadece dil veya söz vasıtasıyla şeylere yaklaşma özelliğimizden vazgeçmeliyiz, çünkü böyle bir durumda isim eksik kaldığında şey de yitip gidecektir. “Gri Norne”nin yaşadığı yere onu götüren uzun bir yolculuktan sonra anladığı şey budur. *Norneler*, üç İskandinav tanrıçasıdır, Romalıların *parkalarına*, Yunanların *moiralarına* benzerler, tıpkı onlar gibi insanların doğumunu, varoluşunu ve ölümünü idare ederler. Gri saçlı Norne, doğal olarak üçüncüsüdür, ölüme karar verir ve varoluşla bağı koparır. Yolcu onun yanına elinde bir mücevherle, bir harikayla gelir, ama isminden bihaberdir, Norne’den de bu harikayı, her şeyin kaynağı olan

bu pınarda bulmasını umar. Fakat isim bulunamaz, şair hüzn-e boğulur, ülkesine götürmek istediği hazineyi kaybetmiştir.

Bu şiir bize esaslı bir şey öğretir; sadece isme sahip olan bireyleştirilir, bütünden koparılır, ve kendine özgü sınırlarda ve özgünlüğünde tezahür eder. Eski Yunancada *physis*, Latince *natura* ile ifade ettiğimiz bütün yahut doğa gerçekten özel bir isme sahip değildir, çünkü *physis* ve *natura* kelimeleri yalnızca her şeyin oluşum ve doğum sürecini tasvir eder. Buna karşın, doğadan neşet eden her şey, bitkiler ve hayvanlar, isimlendirilebilir, çünkü her seferinde bireyleşmiş bir varlık söz konusudur. Dolayısıyla diyebiliriz ki isim aslında her sonlu şeyi muhafaza eden bir teminattır: İsim sayesinde bir şey bir form kazanır, bir içeriğe, veçhelere, ayırık bir varoluşa sahip olur. Dilde hüküm süren ise bu ayrıştırma gücüdür, hususi her varlığı ayırır ve böylece onu isimlendirilebilir kılar. Burada çocuklara isim vermenin önemini düşünmek gerekir, sadece bu isim verme sayesinde onlara gerçek bir varoluş atfederiz, çocuk ölümlerinin çok fazla olduğu bazı toplumlarda yeni doğanlara isim vermek için birkaç hafta beklemenin nedeni budur, çünkü ölüm gelip onu alabilir, böylece gerçekten özgün bir varoluş yüklenmeden isimsiz bir şekilde bütüne dönebilir.

Görünen o ki isim vermek insana özgüdür, Kitab-ı Mukaddesin Tekvin kısmında da öyle der: Tanrı insana yalnızca yaratımın tamamı üzerinde yetki vermemiştir, aynı zamanda onu isim vermekle yetkilendirmiştir, öyle ki metnin de açıkça belirttiği üzere her canlı insanın ona koyacağı isme sahip olsun. Buradan hareketle, isim vermenin basit bir insan uzlaşımından kaynaklandığını düşünebiliriz, zaten Saussure'den sonra dilbilimsel göstergenin "keyfi" olmasından bahseden günümüz dilbilimcileri de öyle düşünüyor. Fakat aynı zamanda şeylere isim koyma zorunda olduğumuzu da görmek gerek, çünkü hayvanların aksine bizim onlardan doğrudan faydalanmak gibi doğal bir yeteneğimiz yok, bizim dünyaya düzen vermemiz, yaşamaya devam etmek için onu "işlememiz" şart, bu da sadece el emeğini değil, insan emeğinin bir diğer veçhesi olan düşünce faaliyetini de kapsar; tıpkı Marx'ın dediği gibi, bir annun ürünü olan petek gözleri bir

mimarın elinden çıkacak olanlardan daha mükemmel olabilir, "fakat en kötü mimarı en uzman arıdan ayıran şey, mimarın yapıyı gerçekte inşa etmeden önce zihninde inşa etmesidir." Bu yüzden, doğadaki şeylerden faydalanmayı becermek için insanın öncelikle o şeyleri imha etmesi gerekir, 19. yüzyıl başının Alman filozofu Hegel gibi onları yok etmek gerekir, dolu dolu teoloji derslerinin ardından genç dönem metinlerinden biri olan 1803-1804 tarihli *İlk Sistem* metninde şöyle der: "Adem'i hayvanların efendisi kılan ilk eylem, onlara isim koymasıydı, bir başka deyişle onları var ederek yok etti."

Hegel'e göre şeylere isim vermek öncelikle onları yok etmek anlamına gelir, bu da Stefan George'un dediği şeyle ters düşer. Öyleyse 1949 yılında derlenen *La part du feu* [Ateş Hissesi] isimli eserindeki "La littérature et le droit à la mort" ["Edebiyat ve Ölme Hakkı"] başlıklı yazısında Hegel'in bu cümlesini yorumlarken Maurice Blanchot ne demiş ona bakalım: "Sözün anlamı, herhangi bir söz söylenmeden evvel, bir nevi muazzam katliam olmasını gerektirir; tüm yaratımı toptan bir umman içine batıracak öncü bir tufan icap eder." Görünen o ki Blanchot insan dilinin ancak bir katliamdan doğabileceğini iddia eder, yani hayvanların doğrudan erişim sağladığı ve bizden daha keskin biçimde hissettikleri şeyleri hissetme çokluğunu katlederek. Yunan mitolojisinin güçlü biçimde beyan ettiği üzere biz insanlar olarak doğaya uyum araçlarından yoksunuz. Burada tanrıların ateş ve toprağı karıştırması vasıtasıyla şekillenmiş canlı türlerinin tezahür etmesinin hikayesini anlatan bir miti kısaca hatırlatmak icap eder. Her canlı türüne münasip nitelikleri isnat etsinler diye tanrılar iki kardeşi yani Prometheus ve Epimetheus adlı titanları görevlendirirler. Yunan mitolojisinde titanlar gök yani Uranüs ile yer yani Gaia'nın evlatlarıdır ve Yunan Pantheon tapınağının en yücesi Zeus onları yenince yitip gitmişlerdir. Prometheus ismi *manthano* yani öğrenmek, kavramak fiilinden gelir ki bilme anlamına gelen *mathema* ismi ve bilimsel anlamına gelen *mathematikos* sıfatı da buradan türer.

Dolayısıyla Prometheus önceden (*pro*) düşünen kişidir, kardeşi ise sonradan (*epi*). Ama hisselere bölmeyi talep eden de Epimetheus'tur. Böylece hayvanlardan bazılarına güç, öte-

kilerine hız, berikilerine teçhizat, diğerlerine kanat verir; öyle ki her tür birbirini yok edecek şekilde hayatta kalır, ama onlara kürk, toynak, farklı besinler de bahşeder. Gel gör ki var olan bütün yetileri hayvanlara harcadıktan sonra insana bir şey kalmaz. Prometheus, kardeşinin hatasının farkına varır, ve bu hatayı izale etmek için ateş tanrısı Hephaistos'tan ateşi, bilgelik tanrıçası Athena'dan da zanaat bilgisini insanlara vermek üzere çalar. Bildiğimiz üzere, Prometheus daha sonra bu hırsızlık sebebiyle cezalandırılır. Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* trajedisinin konusu da budur: Hephaistos, Prometheus'u Kafkaslarda zincire vurur ve *hybris* yani ölçsüzlüğü sebebiyle onu cezalandırmak isteyen Zeus'un emri üzerine bir akbaba Prometheus'un ciğerini yiyip bitirir.

Bu mitin ışığında gördüğümüz üzere insan "eksik", teçhizatsız, bu sebeple bilme ve tekniği geliştirmeye mecbur kalmış bir hayvan olarak tezahür eder, tabii bu da şiddet kullanımını beraberinde getirir, duyularımıza sunulan sonsuz çeşitlilikteki şeyleri ölüme götürmek demektir. Modern zamanların başından beri dizginsiz biçimde gezegeni yağmalayan ve kendi varoluşunu bile tehlikeye sokan insanın günümüzde en tahripkar canlı varlık olduğunu biliyor ve görüyoruz fakat bu şiddet sadece icraatla sınırlı değil. Zira gezegendeki canlı türlerin aşama aşama şiddete maruz kalmasına ve ölüme yolalanmasına başından beri "entelektüel" diyebileceğimiz şiddet de eklenir ki bu şiddet biçimi insana özgüdür. 19. yüzyılın ikinci yarısının büyük Fransız şairi Mallarmé'nin de dediği gibi insanın dili bir anlam ifade etmekten öte yaratır. İnsan, anlamın "yaratıcı" olduğu için, şeyleri kelimeler vasıtasıyla ölüme de gönderir. 1886-1896 yılları arasında yazılan "Satır Buhranı" adlı mensur bir şiirinde Mallarmé bize şunları söyler: "Bir çiçek diyorum. Ve sesimin hiçbir hat çekmediği *unutuşun* ötesinde, bildiğimiz tüm kalıplardan *farklı* haliyle, mis gibi bir fikir müzikle yükselecek, tüm demetlerin *olmayan* çiçeği."

Konuşmak demek daima şeylere ortak isim vermek demektir; kavramlar dediğimiz genel fikirlerin pençesine onları teslim etmek demektir, ve hepimizin malumu olduğu üzere, insanlara da böyle ortak isimler koyarız ve onları bu isimlerle

vaftiz ederiz. Dilin bütün isimleri ortak isimdir, "özel isim" dediklerimiz bile. Çünkü bir şeyle yahut bir varlıkla ilişki kurabilmek için onun mutlak tarifsiz tekilliğini bir şekilde ölüm göndermemiz gerek. Burada lazım gelen şey insan düşüncesinin bu soyutlama kuvvetidir; bu kuvvet, gerçekliğin bütünlüğünü kavrayabilmek için o gerçeklik dahilindeki kurucu unsurları ayırabilecek cinayetvari bir eylem gerektirir. İşte insanın kaderi de budur: Şeylerin yokluğunu isimlendiren isimleri kullanarak anlam dünyası yaratmak. Zira Hegel'in dediği gibi, pazardan bir meyve satın almak imkansızdır, çünkü orada bulduklarımız elmadan, armuttan yahut kirazdan ibarettir. Çiçekçilerde bulamadığımız çiçek örneğini verdiğinde, büyük Hegelci Mallarmé için de ayrısı geçerli. Fakat bunun yanında, Stefan George'un iyi kavradığı üzere, yalnızca isim koyarak şeylerle ilişki kurabiliriz.

"Konuştuğum zaman: ölüm konuşur bende" dediğinde Blanchot çok haklıdır, çünkü isimlendirdiğim şey, bu dünyayı terk etmişlerin yokluğuna benzer bir yokluktur, ama biz yaşadıkça da onlarla bağımızı koruruz. Dolayısıyla, ezgisinin ahengi dahilinde ses, bize "tatlı tatlı" zuhur eden yani kelimelerin ve isimlerin çınlamasıyla duyularımıza dokunup kendini sunan şeylerin bizatihi varlığını dipsiz bir unutuştan ve sınırsız bir esrardan koparır. Konuşurken yahut sözü kullanırken bize yani biz insanlara has öyle bir anlam dünyası yaratırız ki bu dünya olmadan şu alemde yolumuzu bulamayız. Bu yüzden, insanın sonluluğunun ve ölümlüğünün en inandırıcı şahidi ama ayrı zamanda bekasının mutlak zorunlu aracı dildir. Çünkü insanın sahip olduğu bu ölüm gücü, onun ağzından yayılır, Almanların bir başka şairi Rilke'nin 1901 yılında yayınlanan *Das Buch der Bilder* [Suretler Kitabı] adlı şiir derlemesinin sonunda dediği gibi:

Yücedir ölüm,  
Biz ona aitiz,  
Gülen ağız  
Yaşamın bağrında olduğumuzu düşünürken  
Aniden çıkar  
Bizi gözyaşlarına boğar.

Şair ağza “gülen” demekten çekinmez, çünkü insana özgü başka bir özellik olan gülmek belki de bizi ölüm düşüncesine ister istemez gark eden kaygının yanında o düşünceye doğrudan götüren şeydir, ne de olsa gülmek bizi varoluşun ağırlığından kurtarır, ve ölümün aslında sırf doğmuş olduğumuz için bize yüklenen bir hatanın cezası olmadığını, bilakis tam da şimdi burada olmamıza imkan veren şey olduğunu anlamamıza olanak sağlar. Dolayısıyla, bizi “ölümün yüceliği” ile yüzleştirecek şey kaygıdan ziyade gülmektir ki Rilke 1903 yılında yayınlanan *Das Buch von der Armut und vom Tode* [Sefalet ve Ölüm Kitabı] adlı başka bir derlemesindeki en güzel şiirlerinden birinde, kısmen gizemli olduğu için güzel olan şiirlerinden birinde, yine bundan bahseder:

Tanrım! Herkese kendi ölümünü ver  
Herkese kendi yaşamından doğan ölümü ver  
Sevgiyi ve sefaleti tanıdığı yaşamdan

Ne de olsa biz bir kabuktan, bir yapraktan ibaretiz.  
Fakat her şeyin bağrındaki meyve  
İşte herkesin bizzat taşıdığı yüce ölüm.

Rilke’ye göre, ölümle durmadan bir bağ kurduğumuz müddetçe dünyaya açığız, hatta yaşamın bağrında olduğumuza inansak bile. Zira bu bağır, ölümdür, bu meyvedir ki yaşayanlar yahut ölümlüler olarak biz sadece o meyvenin kabuğuyuz. Dolayısıyla varoluşumuza rehberlik eden odur; yaratıcının, şairin [*poète*], üretim anlamına gelen Yunanca *poesis* kelimesinin etimolojisine göre “yapan” kişinin, güldüren, yatıştıran, afallatan, korkutan sözlerle birbiri ardına örttüğü odur. Çünkü insan kalmaya ve böylece ölümle bağı korumaya yetkin olmak için insan yardıma ihtiyaç duyar, “özgürleşmiş” toplumumuzun kudurarak yöneldiği bir faaliyet olan ve Pascal’ın “eğlence” dediği şeyden her gün kaçmaya çalışır. Bu yardımı ona getiren meleklerdir, Yunanca *aggellos* kelimesinin dediği gibi habercilerdir, Rilke’ye göre onlar bizi görünmezlikle ve yoklukla bağlantıya geçirir. Dolayısıyla biz yahut insanlar yardıma ihtiyaç duyarız, çünkü şiirin dediğine göre kendi ölümlerini tamamen erdirebilen, bizim gibi ölümle mü-

cadeleye yeltenmeden ve bütün varoluş boyunca çeşitli kurnazlıklarla ölümü terbiye etmeye çalışmadan ölen "sefil hayvanlardan daha sefiliz", ne de olsa hayvan mutlak canlı bir yaşam sürer, insan ise pay alamayacağı bu yaşamın ancak özlemini güder. Hayvanı kutsal bir varlık olarak gören ve böylece ona ölümsüzlük atfeden "ilkelik", hayvanın varlığının bizim için tesis ettiği öyle bir gizem algılar ki tüm canlıları aynı kategoriye koyan "genel biyoloji"nin modern bakış açısı bile bu kadar yapamaz. 1912-1922 yılları arasında yazılan *Duino Ağıtları*'nın sekizincisinde hayvan hakkında "ölümden muaf" ve "sonsuzluğa ilerler" diye bahsedip biz insanlar için "ölümden başka manzara yok" dediğinde görünüşe göre Rilke bu gizemi ele alır. Bu muazzam ağıtın bize öğrettiği üzere filozoflardan öte şairlere yüzümüzü dönmek gerekir ki bu gizemi yahut ölümlü ve konuşan varlık olarak varoluşumuzu tecrübe edebilelim.

# ÖLÜMLE YÜZLEŞMEK

Felsefi Bir Soruşturma

FRANÇOISE DASTUR

Ölümle nasıl yüzleşiriz? Bu soru, hayati tehlike arz eden bazı kritik anlarda kendini özellikle dayatsa da aslında bizi hiç terk etmez, bütün varoluşumuzu sımsıkı sarmalar. Ne de olsa insan bir gün mutlaka öleceğini bilen şu tuhaf hayvan değil mi? Tüm canlılar temel bir zafiyet duygusunu paylaşırlar şüphesiz. Ancak yalnızca insan, varoluşun geçiciliğinin bilincinde olan canlıdır. İlelebet sürmeyeceğini, başlamak zorunda olduğu bu hayatın bir gün nihayete ereceğini bilir. Ölümü pekâlâ hızlandırıp yavaşlatabiliriz, intiharda olduğu gibi onu tahrik edebilir, ya da titiz bir bakım ve tedaviyle geciktirebiliriz. Ancak hiçbir zaman ölüp ölmeyeceğimizi seçemeyiz, aynen doğumumuzu seçmemiş olduğumuz gibi. Nasıl ki doğmuş olmak, her birimiz için pek çok belirlenimi ister istemez miras almak anlamına geliyorsa, gelmekte olan ölümümüzle de öyle yüzleşmeye mecburuz. Peki, dünyada var olmadığımızı hayal bile edemiyorsak, kendi ölümümüzle nasıl bir bağlantı kurabiliriz?

Françoise Dastur ile felsefî macerası hakkında yaptığımız kapsamlı bir röportaj ile “İnsan Sesi” üzerine fenomenolojik bir araştırma mahiyetindeki kısa bir makaleyi de ana metne ek olarak bu yeni baskıda bulabilirsiniz.



ISBN : 978-605-9460-90-3



15₺ (KDV'den muaftır)

 [pinhanyayincilik.com](http://pinhanyayincilik.com)

 [/pinhanyayincilik](https://www.facebook.com/pinhanyayincilik)

 [/pinhankitap](https://twitter.com/pinhankitap)