

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>

ODO MARQUARD

İlkeselliğe Veda

İlkeselliğe veda

ODO MARQUARD



SARMAL YAYINEVİ

Babıali Cad. Pak Han No:16/4 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: (0212) 522 45 78 - 512 70 20

Fax: (0212) 522 45 78

Yazarı : Odo Marquard

Türkçesi : Şebnem Sunar

Birinci Baskı: Eylül 1995

Teknik Hazırlık : M. Selim Talay

Kapak : İnci Batuk

Dizgi : Sevgi Kayıhan

Baskı : Kayhan Matbaası

Cilt : Yalçın Mücellithanesi

ODO MARQUARD

İLKESELLİĞE VEDA

Türkçesi: Şebnem Sunar

Yaşam Öyküsü

Odo Marquard, doğumu 26.Şubat.1928, Stolp (Pomeranya)

1934-45 Kolberg (Pomeranya)'de, Sonthofen (Allgäu), Falkenburg (Pomeranya)'de okul yılları.

1945 Volkssturm ve savaş tutukluğu.

1946 Treysa (Hessen)'da olgunluk sınavı.

1947-54 Münster (Vestfalya) ve Freiburg'da felsefe, Alman Dili ve Edebiyatı, Protestan Teolojisi ve Köktenci Katolik Teolojisi öğrenimi, ayrıca sanat tarihi ve tarih incelemeleri.

1954 Freiburg'da felsefe doktoru ünvanını alması. (Uzman: Max Müller, ikinci uzman: Wilhelm Szilasi)

1955-63 Münster Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde asistanlık (Jocahim Ritter'in yanında)

1963 *Aşkînsal Felsefenin Gücünü Yitirmesi. Felsefede Daha Yeni Bir Ruh-bilimciğinin Felsefi Birkaç Nedeni* adlı çalışmasıyla doçent oluşu ve Münster'de felsefe doçentliğine kadrosuz olarak atanması.

1965-67 Bielefeld Üniversitesi kurucu kurul üyeliği.

1965'den bu yana Gießen Justus Liebig Üniversitesi'nde kadrolu profesör: başlangıçta Felsefe bölüm başkanı, 1971'den başlayarak ilk önce kurul sözcüsü, sonra yönetim kurulu üyesi ve Felsefe ve Temel Bilimler Merkezi'nin yönetici başkanı olarak

1980'den bu yana bunun dışında Aşağı Saksonya Eyalet Kütüphanesi'nin Leibniz - Arşivi Bilimsel Danışma Kurulu üyesi. Münster Üniversitesi Leibniz - Bilimsel Araştırma Merkezi üyeliği, ayrıca Bad Homburg, Werner Reimer Vakfı Bilimsel Danışma Kurulu üyeliği.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
İlkeselliğe Veda	9
Yetkisizliği Karşılama Yetkisi	29
18. Yüzyıl Felsefesinde Dava Edilen ve Aklanan İnsan.....	45
Yazgının Sonu mu?	75
Çoktanrıçılığa Övgü	101
Yanıtımı Yorumsayıcılığın Verdiği Sorunun Sorusu	129

Önsöz

Bu kitapçıktaki metinler 1973 ve 1981 yılları arasında oluşmuştur. “İlkeselliğe Veda” adlı giriş yazısı, özellikle bu derleme için yazılmıştır; diğer makaleler farklı nedenlere dayanan çalışmalardır ve kuşkucu felsefe çizgisinde birbirine yakınlasmaktadırlar. Cesaretli ve cesaretsiz okurun, yavaş hareket etmeye alışmış ve bu nedenle de sekiz yıl gibi kısa bir ısıtma süresinde hatları oldukça belirgin bir şekilde yazmış olması olası bir felsefecinin düşünce yapısının bir anda ortaya çıkan şeklinin beklentisi içinde olduğunu düşünüyorum. Brecht’in *Bay Keuner’in Öyküleri*’nden olan aşağıdaki öykü kitabın amacını belirtsin: “Bay K.’ya ‘ne üzerinde çalışıyorsunuz?’, diye sordular. Bay K., ‘Büyük bir çaba içindeyim. Bir sonraki yanılgımı hazırlıyorum.’ diye yanıt verdi.”

İlkeselliğe Veda

Aynı Zamanda Özyaşamsal Öyküsel Bir Giriş

Felsefe, diye yazar Aristoteles, “ilk temellerin ve nedenlerin kuramsal bilimidir”¹. Felsefe, ilkeleri ve -en katı ilkesellikte- en ilkesel ilkeyi bulmaya çalışır.

İlkeselliğe veda: o halde bu, felsefeye veda anlamına mı gelmektedir? Bu soru burada kuşkucuların gerçekten filozof sayılıp sayılmadığı sorusuyla özdeştir; çünkü bu kitapçığın başlığı ve girişi, antidogmacılığının beni rahatsız eden dogmacılığıyla Eleştirel Akılcılık’ı haber vermemekte, aksine *kuşkunun dönüm noktası*’nı doğrulamaktadır. Bu dönüm noktası, bugüne değin felsefede benim yolum ve uğraşım olmuştur. Dizginlenmiş bir anlatı tarzıyla, yarı anlatısal tarzda bu konu hakkında bilgi vermek, bu yolun daha yeni dönemlere ait birkaç belgesini biraraya getiren bir kitabın girişi için anlamlı bir iş gibi görünmektedir. Bu yazı üç bölüme ayrılmaktadır: 1. Kuşkucu Kuşak; 2. Sonraki Başkaldırı; 3. Kuşku ve Sonluluk.

1. Kuşkucu Kuşak

Kuşku eski bir sorundur ve yeri elbette felsefenin tarihi içindedir. Hellenist Dönem’in Pironcu ve akademik kuşkusu gibi; Montaigne ve Charron’un ahlakçı kuşkusu gibi; Bayle ve

Hume'un aydınlanmacı kuşkusu gibi; Schulze-Aenesidem ve Plessner'in insanbilimci kuşkusu gibi; Buckhardt'ın tarihselci kuşkusu gibi ve Löwith'in karşıtarihselci kuşkusu gibi. O halde bu, felsefenin oldukça iyi belirlenebilen, eski bir geleneğidir. Herşeyden önce bu gelenek bağlantısını bilmeksizin tam da benim kuşağımdan bir insan bu geleneğin içine nasıl girebilir?

Helmut Schelsky, ilk olarak 1957'de yayımlanan kitabı *Kuşkucu Kuşak*'ta² bu soruya bir yanıt getirmeye çalışmıştır. 1928'de doğup ait olduğum kuşak için, en azından 1945 ve 1955 (krşl. s. 5) arasındaki dönemin başlangıcında ne çocuk ne de erişkin (krşl. ss. 16) biri olan biri için kuşkunun dönüm noktası, Federal Almanya'da sıradışı değil, aksine normaldi. Schelsky, yüzyıl başından bu yana "dönemsel evreler" ve "gençlik davranışının kuşak tipleri" ayrımını getirmektedir: "1. Gençlik Hareketi Kuşağı; 2. Politik Gençlik Kuşağı ve 3. daha önce 'Kuşkucu Kuşak' tanımlamasını seçtiğimiz İkinci Dünya Savaşı sonrası on yıllık zaman dilimindeki Alman Gençliği" (s. 57). Şu halde ilk olarak Meißner Formülü'nün, yürüyüşlerin, gitar ve flütün kuşağı vardı; ardından -dünya savaşlarının arasında- dünya düzenini iyileştirmeyi hedef alan radikal, politik-ideolojik bağlanımın kuşağı geliyordu ve son olarak da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kuşkucu kuşak oluşuyordu. Aynı zamanda ve tam da Schelsky'nin değinmesine göre bu kuşağın kuşkusu, "politik gençlik kuşağı"na ve bu kuşağın içine düştüğü, düşerken kendisini de birlikte çektiği yıkıntılara yanıt, kendi kendisini küçük düşürmesine verdiği yanıtı. Bu yanıt, eskilerin deneyimiyle (tartışmalı, tartışılabilir) sol partilerin beklenen başarıyı sağlayamadığı³ ve gençlerin deneyimiyle de (insanı dehşete düşüren bir açıklıkla, tartışmasız) sağ partilerin felakete yol açtığıydı. Hayal kırıklığından doğan bir şok meydana gelmişti; sonuç, "genç bilinçlerin politikadan ve ideolojiden uzaklaşma süreçleri"ydi (s. 84). Bu yüzden "bu kuşak (...) önceki tüm genç kuşaklardan daha eleştirel, daha kuşkucu,

daha güvensiz, daha inançsız ya da en azından daha yarılsamasız”dı (s. 488). “Bu düşünsel uyanış, gençlik için alışılmadık bir yaşamsal beceriklilikte özgürlük sağlamaktadır. Kuşak, özel ve sosyal davranışlarında önceki tüm gençliklerden daha uyumlu, gerçekliğe daha yakın, daha atılgan ve başarıdan daha emindir” (a.y.y.). “Kılgısallığa, sağlamlığa (s. 88) duyduğu “keskin gerçeklik duygusu”yla, “somutçuluğu”yla (s.89, ss. 307), “sözde erişkinliği”yle (s. 93) “sanayii toplumunu her konuda birleştiren kuşağın Alman basımı örneği idi” (s. 493). Bu kuşağın gerçekten kuşkucu olduğu ölçüde, kuşkunun dönüm noktası aracılığıyla ben de onun yazgısına katılmışım,

Çünkü -yineliyorum- kuşkunun dönüm noktası, ait olduğum bu kuşak için sıradışı değil, normaldi; sıradışı olan sadece, kuşkunun dönüm noktasıyla birlikte filozofların arasına girmem ve bundan sonra da, hâlâ onların arasında kalabilmemdir. Çünkü o zamanlar olduğu gibi bugün de felsefe öğrenimi, kesinlikle başarılı bir kariyerin başlangıcı değil, kişisel bir trajedinin başlangıcı anlamına gelmekte, ne olursa olsun “somutçuluk” anlamını taşımamaktadır; Alman Dili ve Edebiyatı, bunun yanı sıra Sanat Tarihi, ardından Tarih, son olarak Sistematik Protestan Teolojisi ve biraz da Köktenci Katolik Teolojisi okuyan bir Felsefe öğrencisi olarak sonuçta, “kılgısallığa, sağlamlığa” (s. 88) duyduğu “keskin gerçeklik duygusu”yla hiç kuşkusuz “dikkatli, ama başarılı genç adamlar”ın (s. 488) yolundan gitmiyordum. Bu, Zeus adına, kesinlikle böyle değildi. “Somutçuluk”un bu kuşatmasının bende bir payı olmuş olabilir: 1940-1945 yıllarında, 17. yaşgünüme değin, “politik gençlik kuşağı”nın geç ve uç noktada duran bir toplumsallaşma temsilciliğinde, politik bir yatılı okulda⁴ kalıyordum. Kuşkucu kuşağın tarihsel gerçeğine salt dünya yabancılığı içinde ciddi bir şekilde çalışarak (savaşın bitiminden ve kısa bir savaş tutukluluğundan sonra) gecikmeli olarak girdim ve ayrıca günün yaşamsal gereklerinin yükünü akademik yönden hafifletme yo-

luyula dizginlenerek bu kuşağın görevinin sadece tek bir yarısını, yani gerçekliğe yatkın “somutçuluk”u değil, *sadece* kuşkuyu yerine getirdim. Bununla birlikte tam da bu durum beni felsefeye ve o da sanatta yedek coşkunculuk yoluna, vurgular, imgeler ve sözcükler aracılığıyla hayatta kalma çekiciliğinden daha görünür kılma çabasına ve henüz gerçekleşmenin değil, olası kılmanın baştan çıkarıcılığına, yani estetiğe götürdü.

Bu yüzden 1947’de, üniversitelere o zamanki sınırlı sayıda öğrenci kabulü döneminde, yüksek öğrenim için Marburg’a ve Kiel’e değil de, Münster’e kabul edildiğim o zorlama rastlantıya göre hocam olan profesöre, Joachim Ritter’e katılmam pek de rastlantı sayılmazdı; çünkü Ritter o zamanlar estetiğin denkleştirme kuramı⁵ özelliğiyle “olasılığın durumu”nu tanımlayan, eleştiren ve bundan dolayı doğrudan doğruya bana hitap eden *Felsefî Estetik* dersini veriyordu. Ayrıca bu ders, federal felsefenin geç kurumlar tarihinde yorumsayıcı düşüncenin Kılğısal Felsefe’ye itibarını geri veren söz konusu kanadı olarak etkili olmuş o renkli ve bakış açıları çelişkili grubun eski üyelerini öğrenci olarak, “Tomascılar’ı, protestan teologları, olgucuları, Marksçılar’ı ve kuşkucuları biraraya getirmişti”⁶, Aynı zamanda yaklaşımının olumlu olduğunu ileri sürdüğü Kılğısal Felsefe üzerine verdiği daha sonraki derslerden önce bu ders, “Ritter’in ‘Collegium Philosophicum’unun ayrışık birleşimini”nin sonucunda canlılığı ortaya çıkan tam bir Ritter Okulu’nu ona kazandırmıştı. Çünkü Ritter, öğrencilerine kendi savları üzerine ant içirmiyordu⁷. Savlarının yanı sıra algılamanın sonuç çıkarmaktan daha önemli olduğunu; hiç kimsenin en baştan başlayamayacağını, herkesin tarihsellik duygusuyla bağ kurması gerektiğini; zorunlu durumlarda çelişmelerin yanıltıcılığına katlanmak gerektiğini; bu türlü çelişmelerin okunacak şeylerin yardımından çok, kişilerin yardımıyla daha etkili olarak kullanılabileceğini ve bunun yabancı düşünüş biçimleriyle yaşayabilme ve bunlardan birşeyler öğ-

renebilme isteminde bulunduğunu; şu halde daha renkli bir filozoflar birliğinin daha iyi bir birliktelik olduğunu, ayrıca kurumsallık ve ödevleri duygusunun, son olarak da deneyimin - yaşam deneyiminin- felsefe için yerinin doldurulamaz olduğunu ondan öğrendim. Felsefe olmadan deneyim kör, deneyim olmadan da felsefe boştur. Felsefeye yanıt oluşturan deneyim olmaksızın gerçekten de felsefeye sahip olunamaz. Ancak deneyim zamana gereksinim duyar. Bu yüzden Ritter'in öğrencileri içlemsel savlarında öğrenimlerinde ve mesleksi yaşamlarının başlangıcında değil, ancak on yıllar sonra, Ritter'in felsefi yanıtlarını bundan böyle onlara kabul edilebilir kılan deneyimleri kendilerince ellerinde bulundurdıkları zaman birbirlerine yakınlaşır. Ritter Okulu'nda uzun vadeli geç bir etki yaratma özelliğiyle bir okul uyuşması söz konusu olduğunu bugün ayırımsıyorum. Bununla birlikte öğrenimim sırasında Ritter'in salt kurumsal ödevler ve her birimiz için duyduğu endişenin hissedilebilirliğiyle sınırlanmış bir düşünce özgürlüğü vardı: aynı zamanda bir kuşkucu olma özgürlüğü de.

“Nautik anlamda durum” olarak “öncü kuşkuculuk”u 1958'de *Kuşkucu Yöntemle Kant'a Bakış* adlı kitabımda açıklamaya çalışmışım. Bu kitap 1954'de Freiburg'da doktor ünvanını aldığım ve doktora danışmanım Max Müller⁸ tarafından cömertçe desteklenen -Ritter üç yıllığına İstanbul'a gitmişti- ve neredeyse tümü yeniden yazılan yayımlanmış doktora teziydi. Kitap, biçim bakımından kendine özgüydü. Biçim, zorunlu koşullar altında zaman baskısının oluşturduğu engel, hiç de kolay olmayan yazım sırasında üretime katkıda bulunanlara keyfilikten artırım yolunu gerektiriyordu. Önemli şeyler, içsellikler, anlatılması güç şeyler (anlatılamazlık gibi temel bir hak vardır) bir “özgeçmiş”te yer almaz; felsefede, aynı zamanda ağır yaşam koşullarında da ayırımsanan ve gerektiğinde bir yaşam boyu katlanılabilen bu türlü düşüncelerle daha sağlam bir ilişki aranması gerektiğini dü-

şünüyorum, bunu daha o zamanlar düşünmeye başlamıştım. Bu durum, her şeyden önce Kierkegaard ve Heine'den öğrendiğim gibi basit ve vurgulu bir anlatım arayışını dışlamamakla kalmaz, üstelik tam da bunu içerir; estetik kompozisyon ve anlatım oyunu bir karşıtlık değil, ciddiyetin, ciddiyeti böylesine ciddiye alan, daha sürekli kılmak için onu gerekli gören kişinin görünen şeklidir. Böylece kendi türümü, aşkınsal (trassendental) yazını, bulmuştum.

2. Sonraki Başkaldırı

Federal Almanya'nın düşünsel ortamı değişiyordu. "Kuşkucu Kuşak"ı yeni bir "politik gençlik kuşağı" izlemekteydi. Felsefede "Frankfurt Okulu"nun başarısı, bundan böyle daha eskilerin önünde gidiyordu. Horkheimer ve Adorno'nun "Eleştirel Kuram"ı benim üzerimde de büyük bir etki yaratmıştı. 1956'da "Colleqium Philosophicum"da Herbert Marcuse'un *Eros and Civilization*'ını⁹ onaylayarak ve destekleyerek önermiştim. O sıralar henüz, felsefi açıdan bakıldığında psikanalizin büyüğü bozulmuş yolların kullanımı arasında Alman İdealizmi'nin devamı olduğunu savunan Schelling ve Freud¹⁰ hakkındaki doçentlik tezim üzerinde çalışıyordum.

Freud, özellikle *Totem ve Tabu*'da¹¹ vicdan kuramı için de "sonradan itaat" (ss.173) kavramını kullanmıştır: "İkel kabilelerde sınırlanmış bir bölgede yaşayan akrabalar topluluğunda babalarını öldüren oğullar, "babanın yerine geçen totemin öldürülmesinin yasak olduğunu açıklayarak giriştikleri davranışı yalanlıyor ve kendilerini serbest kalan kadınlardan yoksun bırakarak bunun ürünlerinden vazgeçiyorlardı" (s. 173); şu halde tıpkı vicdan gibi "totem dini, oğulların suçluluk duygularını yatıştırma ve aşağılanan babayla sonradan itaat yoluyla uzlaşma çabası olarak, suçluluk bilincinden doğmuştur" (s. 175). Babaya

karşı girişilen bu başarılı başkaldırı, sonradan babanın yerine geçen şeye duyulan saygıyla karşılık buluyordu. Federal Almanya'da 50'li yılların sonundan itibaren ve ardından 60'lı yılların sonunda "Öğrenci Hareketi" adı verilen harekette heyecan uyandıran bir yineleyim olarak bunun tam tersi gerçekleşmiştir, diye düşünüyorum. 1933 ve 1945 yılları arasındaki Nasyonal Sosyalistler Dönemi'nde diktatöre ("babasız toplum"un¹² babasına) karşı girişilen ve beklendiği halde büyük ölçüde gerçekleşmeyen ayaklanma, 1945'ten sonra diktatörlüğün yerine geçen şeye karşı girişilen başkaldırıyla yinelenmişti. Bu yüzden "totemler" artık doğrudan doğruya öldürülüyor, yok ediliyor ve "tabular" yıkılıyordu. Böylece maddesel yok etme dalgasından sonra sırayı ideolojik yok etme dalgası alıyordu. Ortalıkta serbestçe dolanan ve kurtulmak için fırsat kollayan neredeyse ahlaksal bir ayaklanma gereksinimi ortaya çıkmıştı; bu gereksinim sonradanlığın mantığı gereğince aranedenci* ve seçiciliğe olanak tanımayan bir şekilde şimdi var olan duruma karşı, yani Federal Almanya'nın demokratik, liberal, muhafazakar koşullarına karşı hareket ediyordu. Devrimci bir ilkenin yararına bu koşulları tehlikeye atmak -sert biçimde ifade ediyorum ("İnsan bir hiçe karşı, bilinçli olarak düşünülen en kötü yanılgılara karşı olduğundan daha hoşgörüsüzdür": Goethe) -düşünme biçimi olarak kutlanmış bir budalalıktır; çünkü her şeyin daha da kötüleşmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur, bu garantiyi ilerleme düşüncesiyle vereceğini vaat eden o devrimci tarih felsefesi yoluyla bile¹³. Bizim, üstelik çağımızda ve çevremizde, hepimizin zincirlerimizden başka kaybedecek çok daha fazla şeyimiz var¹⁴. Tüm bunlar sonraki protestoya göz yummaktadır; böylece bir demokrasi, totaliter diktatörlüğe karşı gecikmiş bir ayaklanmanın bir sonraki isyan hedefi

* **aranedencilik:** Bütün olayların tek gerçek nedeninin Tanrı olduğunu ileri süren, insana neden gibi görünen bütün öbür şeylerin Tanrı'nın istencini yansıtan birer aranedenden olduğunu savunan felsefe öğretisi, okkasyonalizm.

haline gelmektedir. Saçmalık, bu protestonun tuhaf sonradanlığındadır. Bu durumun betimlemesi için Freud'un "sonradan itaat" kavramına bir karşı kavram oluşturma zamanı gelmiştir: Bu yüzden burada, geç 50'li ve erken 70'li yıllar arasında olup bitenlere *Sonraki Başkaldırı* adını veriyorum.

Bu, kendine özgü düzenek ve tepkileriyle ters totemciliğin çağıydı. Böyle olmakla birlikte totemcilik nümayişçi bir çileciliğe, ters totemcilikse kendisini özgürlükçü ve antiotoriter bir hareket olarak gören nümayişçi bir ölçsüzlüğe (Libertinage) neden olmaktadır. Freud'un yorumuna göre totemcilikte bir insana (babaya) başkaldırı, hayvanın (totemin) sonradan yüceltilmesini gerektiriyordu; ters totemcilikteyse devlet hayvanı 'Leviathan'a karşı ihmal edilmiş başkaldırı, gerçek babalara, gerçek insanlara sonradan başkaldırmayı gerektiriyordu. Oysa önceki bağdaşımın (Konformitaet) gücü, bireysel olarak ya da gruplar halinde decelenerek şimdiki uzaklaşmanın gücüyle zaman zaman gösterilen anlamında bağlılaşabilir. Spinoza'nın insanın her şeyi yapamadığında ancak o zaman her şeyi düşünebileceğine ilişkin anlayışını¹⁵ dikkate almayarak bir eylemin ihmal edilmesi, sonraki her düşünüşün hemen eyleme dökülmesini de gerektirmektedir. Fakat her şeyden önce Bugüne ve O zamana ilişkin ikincil bir benzeşim zorunluluğu oluşmuştur: isyan edilmeyen şey faşizm olduğu için şimdiki isyanın karşılayacağı şey de faşizm olacaktır ve sözü edilen benzeşim zorunluluğu (kuramlarda özdeş bir bütünlük yoluyla) buna göre biçimlendirilmiştir; çünkü aksi takdirde salt sonraki başkaldırının saçmalık niceliği çok belirgin olurdu ve şu anda çoğu kez başkaldırana çok az şeye mal olan kolay bir başkaldırı olduğu açıkça ayırt edilirdi. Bu yüzden var olan durumun benzeten olumsuzlanması -her şeyde bir kusur, her gerçeklikte bir yabancılaştırma, her kurumda bir baskı, her davranışta şiddet ve faşizmi bulunabilecek teknik- gerektiğinde "iyinin kötüleştirilmesi"¹⁶ ve "gizlenmiş felaket"¹⁷ yoluyla yüksek

sanatı meydana getirmiştir. O zamanın kesinlikle abartılmadan yorumlanan farklılıkları, Bugünün ek alçaklıklarını son derece alçakça gizlemesi sayılmaktadır. Böylece farklar, benzerlik kanıtına dönüşmektedir. Buna karşın hiç kimse, zorunluluk sonucu ortaya çıkmış Bugüne ve O zamana ilişkin ikincil benzeşimin açıkça, faşizmin sonradan zararsız gösterilmek üzere ortaya konulmasının uygun düştüğünü fark etmiş görünmemektedir; eğer herhangi biri buna inanacak olsaydı, besbelli bu, kimsenin ciddi olarak hesaba katmayacağı bir şey olurdu.

Sonraki başkaldırı doğrudan doğruya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra değil, aksine daha sonra gerçekleşmiştir ve bu da rastlantısal olmamıştır. “Önce nimet, sonra ahlak gelir” (Brecht): önce yeniden yapılanma yoluyla katlanılabilir maddi durumlar ve sonra bolluk koşulları oluştuğunda, daha önce duyulan dehşetli korku vicdanın derinliklerine vurmuş ve artık -gecikmeli olarak- ahlaksal yönden gerçekten katlanılmaz olmuştur. Kendi tarihsel geçmişinden rahatsızlık ve suçluluk duymak için ancak şimdi zaman bulunmuştur. Bu yüzden kesinlikle daha önce değil de ancak şimdi yabancılaştırmanın foyasını ortaya çıkaran, mucitlerinin ve öncülerinin direnişi karşısında çabucak “Eleştirel Kuram”a dönüşen, devrimci tarih felsefesi aracılığıyla hızla tekelleşen eleştiriyi oluşturan savunma önerisi de karşı konulmaz olmuş ve sonuçta başarıya ulaşmıştır. İnsanın kendisi vicdanın yerini aldığı, artık suçların yükünü taşıyan bir vicdan *sahibi olmaya* gerek kalmamaktadır. Sonraki itaatten insanın “sahip olduğu” vicdan ortaya çıkmıştır; sonraki başkaldırıdansa insanın “yerini aldığı” vicdan, onun yerini alarak kaçıp kurtulduğu mahkeme ortaya çıkmıştır; bu, vicdan sahibi olmaktan vicdanın kendisi olmaya kaçışı avantgarde’in ilkesi haline getiren ve sonradan hayır diyerek karşı çıkmakla istemini, geçmişi başkalarının, geleceğiye yalnızca kendisinin temsil ettiği görüşüne dayandıran devrimci tarih felsefesinin başarı reçetesi idi. Brecht’in “Bay Ke-

uner'in öyküleri"nden biri "Şiddete Karşı Önlemler"¹⁸ başlığını taşır. Öykü, ancak şiddet dönemi sona erdiğinde "hayır" diyen Bay Iggen adında birinden (şiddet dönemine uyum sağlamış bir uzlaşmacıdan) söz etmektedir. 1966'dan bu yana üyesi olduğum "Yazınbilim ve Yorumsayıcılık"¹⁹ grubunun (Grubun itici gücü Hans Robert Jaus'tu(r)) altıncı kolokyumu (1972) için ek bir bildiri olarak hazırladığım bu öykü, durumla ilintili olarak yorumlanabilir gibi görünmektedir. Öykü, sonraki başkaldırı üzerine sonu yazılmamış eğitici bir anlatıdır.

Tüm bunlar özyaşamöyküsel bir girişin kapsamındadır; çünkü iç gözleme, 60'lı yıllarda kendi katılımcı davranışımın bir çözümlemesine ve bunu yadsımaya, bir yadsımanın yadsınmasına geri dönüşe dayanmaktadır. Ayrıca bunun geç ayırdına varmam ve uzun fren mesafeleri katetmem nedeniyle 1967 yılına denk düşen bendeki bu yadsımanın, önceki "yalın" kuşkunun karşısında şimdi yerine konulan somutlaştırmayla kolaylaştığı sanısı da bunun içindedir. Çünkü bu arada ben "varlık öncesi"nden "varlık"²⁰, bir şeylerin foyasını meydana çıkarmaya çalışarak sürekli bir düşünüş tarzında direktmektense evlenme (1960) ve baba olma yolunda, en sonunda doçentliğin kurumsal gereklerini yerine getirme (1963) ve akademideki öğretmenlerimin mesleksel ödevlerini Münster'de kadrosuz doçent, 1965'ten itibaren Gießen'da seminer yöneticisi ve kürsü profesörü, yüksek okul reformundan sonra kürsüsüz profesör ve en sonunda dekan olarak, o zamandan bu yana da kaçınılmaz olarak, hiç sıkılmadan Bilim Kurulu'nun, okul ve yüksek okul politikasının türlü işlevlerinde çalışarak kendi üzerine alma yolunda adım atmıştım. Ayrıca Gide'in *Kalpazanlar*'ında Arnand'ın ailesi üzerine söylediği "Babamın inançlarından besleniyoruz", değiştirilmiş şekliyle benim ailem için de geçerliydi. Ailem, bu işletme sermayesinin zengin bilimsel bilgisini içinde sindirerek öğretici ve aşkınsal-yazınsal düzenlemelere çevirmek üzere babalarının kuşkuları, ümitsizlikleri

ve yeteneğinden besleniyordu; ikinci kez profesörlük kadrosuna çağırıldıktan sonra uzun bir süre sıkıntılı bir yaşam bile sürdü. Ancak bu işletme sermayesini devrimci görüşler ve buna uygun kuramların bütünüyle derleyip toplasaydım, ailem çok daha iyi bir yaşam sürebilirdi. Böyle olmakla birlikte bu durumda tüm bu aşamayı, yani düşünce dünyası ve yaşam dünyasının, beklentiler dünyası ve deneyimler dünyasının, düşünme dünyası ve sorumluluklar dünyasının, reformlar dünyası ve iş dünyasının, karar dünyası ve eylem dünyasının, isyanlar dünyası ve inanılmaya değer dünyanın birbirinden ayrıldığını ve birbiriyle ilişkisiz olduğunu belirleyen bende ki bu görüş ayrılığı belirli bir gerilim payını aşardı.

3. Kuşku ve Sonluluk

Bu görüş ayrılığının sonuna kadar dayanamamamın “siyasal dönüm noktası” denilen şeye yol açtığını düşünüyorum. Bu dönüm noktası, koşulların gerektirdiği bir değerdi. Çünkü bir önceki şeyin karşısında bir sonrakinin hakkı vardır.

Sonraki başkaldırının yanılmasının niceliğiyle ilgili pişmanlık, bu yeni uyanışın kapsamına girmektedir. Ne olursa olsun beni inciten, kuşkunun bende yeni bir körü körüne güvenmeye yol açmasıydı. Böyle bir şeyin olması, saflığın korunmasına ilişkin bir yasa gibi görünmektedir. İnsanın güvensizlik kapasitesi sınırlıdır; insan, dikkatini düşünme cephelerinden birinde ne kadar çok yoğunlaştırırsa, saflık diğer düşünme cephelerinde o kadar kolay zafer kazanır. Şimdiki zamanın sahnesi, bu kötü deneyim karşısında karşı rol dağılımları tarafından harekete geçirilmiştir; örneğin bunun üzerine şairlerimiz köpüren insanlara dönüşmüştür: hemen hepsi de ya öfkeden ya da ateş üzerinde (ya da her iki şekilde de) köpürüyor ve bu durum her zaman kitapları ortaya çıkarıyordu. Ben kendi adıma köpüremiyordum; çünkü bu iş

su gibi fokurdamakla olmuyordu; ancak bu bile -tristesse oblige!- bir ara bilanço çıkaran *Tarih Felsefesi'nde Güçlükler* (1973) adlı kitabımı doğurmuştu. Felsefe, insanı yanılgılardan koruyan bir muska değildir ve bu, sonraki başkaldırının felsefesi için olduğu kadar yalın kuşkuya ilişkin şüphelerin doğru yoldan sapmasının felsefesi için de geçerlidir; beni kıran şey buydu, bu hayal kırıklığından 1973'te Hermann Krings'in 60. doğum yıldönümü için yazılan, burada secundo loco basılan ve elbette felsefenin karşısında duyulan kuşkuyu abartan "Yetkisizliği Karşılama Yetkisi mi?" adlı yazı oluşmuştu. İşte tam bu durum, Almanlar'a özgü "Felsefenin Kendine Güvensizliği"²¹ ve bu güvensizlikten kaynaklanan ters yüz edilmiş bir aşırı ümit olma özelliğiyle tarihsel koşullu çaresizlik için, bu yazıyı temsilci haline getirmekteydi. Çünkü "gecikmiş ulus" -bu kavramı Plessner ortaya atmıştır- siyasal-liberal gerçekliklerdeki gecikme koşullu açığını her şeyden önce düşünsel kültürden, özellikle de felsefeden aşırı bir beklentiyle karşılamaktadır. Doğal olarak bu aşırı beklenti, felsefeyi (tam da bu yüzden hayal kırıklığı sanatının, ideoloji eleştirisinin olduğu 19. yüzyıl boyunca felsefenin izlediği yol gibi) sadece hayal kırıklığına uğratabilir. Bu durum Almanya'da, felsefeden istemleri en başından bu yana daha yalın olabilen anglosakson demokrasilerindekinden farklı olarak, felsefeye saltık ümit bağlamanın yerine en sonunda felsefeden saltık ümit kesmenin konulması eğilimini zorunlu kılmıştı. Aynı şeyi felsefenin "Yetkisizliğini Karşılama Yetkisi" hakkındaki yazım da yapıyordu. Aslına bakılırsa bu yazı, felsefe için sadece aşırılığın sonunu²² arzu ediyordu.

Bu anlamda kuşkunun dönüm noktasını yineliyor ve doğruluyordu.

Bununla birlikte tam da kuşkunun dönüm noktası -yineleyerek ve doğrulayarak-, kendisiyle ilgili olarak herşeyden önce dünya düzenini iyileştirme yanılsamalarının dolaylı yetkilisi olma özel-

liğiyle etkinlikte bulunduğu yolundaki kötü sanının karşısında daha da kuşkucu olmak zorundaydı. Bu yüzden yanılısma potansiyelini, insanlık zincirini takmak üzere ve kuşkuyu (bana kailırsa “varoluşçu” vurgulamayla) bir *sonluluk felsefesi* olarak tanımlamak için uzun süre(li) kuşkuyu içinde taşımış görünen bu neredeyse tanrısal egemenlik hakkının oranını azaltmak gerekiyordu.

Bu nedenle kuşkunun hep sahip olduğu tarihsel olarak kanıtlanabilir özellikleri, başka bir deyişle “kişi”yi ciddiye alma ve “babaların gelenekleri” gereğince yaşamaya hazır olma, yani uzlaşımların dışına çıkmak için zorlayıcı nedenler olmadıkça olanğanlıklara göre davranma artık şüpheyle aynı derecede önem taşımaktaydı. Bu durum insanlar için kaçınılmazdır; çünkü insanlar ayrı ayrıdır. Zaten kuşku kaçınılabilir kişiyi, gelişmiş bireyselliği talep etmektedir. Ancak kaçınılmaz kişiyi de hesaba katmaktadır: her insan böyledir; çünkü “savunmasızca” ölmek zorundadır ve “ölmek için” vardır²³. Dolayısıyla öteden beri olageldiği şeyden, herhangi bir alanda değişerek çözünmek için insan yaşamı hep çok kısa olmuştur. İnsanın bunun için düpedüz hiç zamanı yoktur. Bu yüzden insan hep, tarihsel olma özelliğiyle öteden beri olageldiği şey olarak kalmak, “bağ kurmak” zorundadır. Gelecek, kökene gereksinim duyar. “Seçim olan ben”²⁴, seçim olmayan ben’e “taşınmıştır” ve bizim için bu çoğunlukla böyle olmuştur; öyle ki yaşamımızın kısalığından ötürü kanıtlar ileri sürme kapasitemizi de aşmıştır. Bu nedenle vita brevis’imizin (kısa yaşam) zaman yetersizliğinden kaynaklanan koşulları altında mutlaka bir kanıt ileri sürmek isteniyorsa seçim olmayanı değil, seçimi (değişimi) ileri sürmek gerekmektedir. Kanıtların yükünü değişimi gerçekleştiren kişi taşır. Kuşku, insanın ölümlülüğünün sonucu olan bu kuralı²⁵ kendi üzerine alarak muhafazakârlığa eğilim göstermektedir. Ancak “muhafazakâr”, “muhafazakâr” davranılıp davranılamayacağını ya da dışın çekilip

çekilmemesi, böbreğin, bağırsağın alınıp alınmaması, kolun kesilip kesilmemesi gerektiğini düşündüklerinde cerrahlar tarafından en iyi açıklanabilen ve bütünüyle sevimsiz olmayan bir kavramdır: lege artis sadece gerektiğinde (zorlayıcı nedenler olduğunda) kesilir, başka zaman ve kesinlikle hepsi değil. Hiçbir ameliyat muhafazakâr bir tavır olmaksızın yapılmaz. Çünkü bir insandan bütün bir insan kesilip çıkarılamaz. Muhafazakârlık kavramını tiksintiyle geri çevirenler bunu -kasıtlı ya da kasıtsız- gözden kaçırmaktadır. Hiçbir şey benzer bir şekilde değişmez ve bu yüzden her değişim geçirmeyen şeyi suçlu görmemek gerekir. Bu nedenden ötürü tarih felsefecilerinden söylem felsefecilerine değin “gerçekliğin aşırı mahkemeleşmesi” anlamında bunu yapanlar, istediklerinden daha başka birşeye neden olmaktadırlar. Bu durumu (söz konusu bağlantının başlangıçtaki birlikteliğine bakışla), 1978’de yazdığım ve burada tertio loco (Üçüncü olarak) basılan “18. Yüzyıl Felsefesi’nde Suçlanan ve Aklanan İnsan” adlı yazımda açıklamak istemiştim. Aşırı mahkemeleşenler saltık akılcılığı değil, her ilkesel izin karşısında öteden beri olageldiğimiz “önemsizlikler”in özgürlüklerin yerine geçen “başlangıcı”nı kurmaktadır; olağanlıklar bu kapsama girmektedir. Bütüncül değişimler ve bütüncül kanıtlara karşılık çok çabuk öldüğümüz için olağanlıklara, hatta felsefenin olağanlığını da gereksinmekteyiz. Şu halde kuşkucular, geleneklerin ölümlülük koşullu önlenemezliğini hesaba katmaktadır ve olağanlıkların statüsüyle²⁶ alışılmış olarak bilinen şeyi onlar da bilmektedir. O halde kuşkucular kesinlikle ilkesel olarak hiçbir şey bilmeyen insanlar değildir; sadece ilkesel bir şey bilmezler. Kuşku, çaresizliğin tanımlanması değil, aksine *ilkeselliğe vedadır*.

Buna karşılık ilkesel felsefe, tam da ilkesel olarak ilkeselliği bilmek ister. Bu nedenle ilkeleri ve en ilkesel ilkeyi bulmaya çalışır. Ancak gerçekliği *taşıması* gereken ve (hep düşünüldüğü üzere) deyim yerindeyse her zaman vicdan *olan* bu saltık ilke,

edimsel gerçekliği herşeyden önce ilkesel savunuyla (ilkesel kanıt ya da ilkesel değişimle), topluca, ilkesel olmayan ya da oldukça karşı ilkesel bu statüden kurtarılması gereken kapalılığa, olumsuzlığa, savunulmayana dönüştürmektedir. Gerçekliğin savunusu gereksinimine bu türlü “dönüşüm”ü, yani gerçekliği eğilime göre mahkemeleşmesi olarak ilkesel felsefe, bir değişimin köktenci özel durumudur. Ancak kanıtların yükünü, ölümlülük koşuluyla değişimi gerçekleştiren kişi taşıyorsa, o zaman (yani edimsellik, geçiciliğiyle ilkeselliğin önseliyse) ilkesel felsefe ilk olarak edimselliği değil, kendisini savunmalıdır²⁷. Bununla birlikte ilkesel felsefenin her iki savunusu da -ilkeselliğin edimsellik karşısındaki savunusu ve edimselliğin ilkesellik karşısındaki savunusu- ya çok boş ya da çok geç, yani ölümlü bir varlığın sonsuz yanıtı gibi her zaman onun ölümünden sonra gelmektedir. İlkesel iletinin habercisi aşkınsal tavşan, olasılık dışı olarak gerçekten bir kez koşarak gelseydi (ve bu arada hiçbir şeyden değil de, gerçekten bir şeylerden haberi olsaydı), ölümlü insan da bu durumda öteden beri ölü olurdu: İlkesellik uzun, yaşamsa kısadır; bundan böyle yaşamımıza başlayabilmek ve yaşayabilmek için ilkesel bir izni bekleyemeyiz. Çünkü ölümümüz ilkesellikten daha hızlıdır; bizi ilkeselliğe veda etmeye zorlayan da budur. Bu yüzden ölümlü insan, şimdiki geçici ahlakla en azından ölene dek ilkesel savunudan uzak yaşamak zorundadır (böylece vicdan her defasında evrensellikten daha fazla yalnızlık olmaktadır; erginlik ise her şeyden önce yalnızlığa yatkındır). Ölümlü insan olumsal* olmalı ve kendisi için, saman yığınının önünde duran Buridan’ın eşeği gibi olumsuzlukların önünde değil, aksine içinde duran; sadece ara sıra dışarı çıkarak bağ kurması gereken insan için gelişigüzel seçilebilir ve azledilebilir keyfilikler değil, aksine (seçim olmayanın kendisi gibi) yoksun kalınan ve güçlkle kurtulabilinen yazgılar olan olumsuzlukların dışına çıkarak var olmalıdır. Bu nedenden

* **olumsal** -kontingent- olabilir de olmayabilir de olan şey.

ötürü yazgı, bir tanrının saltık ilkesiyle tanrıbilimsel-metafizik olarak bastırılmıştır; 1976'da yazdığım ve burada *quarto loco* (Dördüncü olarak) basılan “Yazgının Sonu mu? Var Olmazlığın Kaçınılmazlığı Üzerine Birkaç Görüş” adlı yazım bu durumu ortaya koymaktadır. Ancak bastırılmış yazgı en geç, Yeni Çağ'ı oluşturan “tanrının sonu”ndan sonra “verilerin var olmazlığı” ve “sonuçların var olmazlığı” şeklinde çabucak geri dönmüştür. Olumsuzluktan beslenmek, yani bir yazgıya sahip olmak ölümlülüklerinden ötürü insanlar için kaçınılmazdır.

Tüm bu düşünceler ilkesel felsefeye veda etmekte, ancak ilkesel olmayan felsefeye, kuşkuya veda etmemektedir. Bu düşünceler insanlar için ilkesel özgürlüğe veda etmekte, ancak çoğul olan gerçek özgürlüğe, özgürlüklere veda etmemektedir. Özgürlükler belirlenmişin çok renkliliğiyle, çeşitliliğin -çekişmenin, eşit ağırlıklı mücadelenin, dengenin- belirlenmişin güçlerini ve bu güçlerin kişilere yaptığı baskını yansıltmasıyla ya da sınırlandırmasıyla kazanılır. Özgürlükler, güçler ayırımıyla oluşur. Bu özgürlüklerin eğilimi ilkesel felsefe değil, kuşkudur. Bu aynı zamanda kuşkunun şüphesinin rolünü de belirlemektedir. Aynı ayrı inançlar olan bu güçlerin ayırımı olarak *kuşkucu şüphe, güçler ayırımına eğilimdir*. Bu eğilim saltık çaresizlik değildir, aksine sadece çelişik dogmaların değil, aynı zamanda tam da bu yolla -divide et liberaliter vive! (böl ve özgür yaşa)- kişiye özgürlükler sağlayan ve her şeyden önce, Hans Blumenberg'in gösterdiği gibi²⁸, “mitsel güçler ayırımı” olarak işlev gören saltıklığın aklanmasını engellemeyen çelişik gerçeklerin “isosthenes diaphonia”ya²⁹, dengeye duyduğu çeşitlilik eğilimidir. 1978 başlarında yazdığım ve burada *quinto loco* (Beşinci olarak) basılan “Çoktanrıçılığa Övgü. Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk Üzerine” adlı yazımda bütünüyle Blumenberg'in izinden giderek³⁰ bu durumu ortaya koymuştum. Özgürlük, “monomitsel” olarak sadece tek ve biricik bir anlatıya sahip olabilmek değil, aksine “po-

limitsel” olarak ayrı ayrı anlatılar olan bu güçlerin ayırımıyla birçok anlatıya sahip olabilmektir. Buna karşın çokrenklilik ve çeşitlilikle ilgili olarak gerektiğinde bu durumu ilerletmek gerekir. Ve en azından bu da yorumsayıcılık demektir. 1979’da yazdığım ve burada sexto et ultimo loco (altıncı ve son olarak) basılan “Yanıtını Yorumsayıcılığın Verdiği Soru’nun Sorusu” adlı makalede yorumsayıcı gruba ait oluşumun geç, uzunca bir süredir geciken doğrulaması olarak tamı tamına şunun altını çizmek istemiştım: Yorumsayıcılık, alıkonulması ve mesafe kazanılması gereken olumsuzlukları anlayarak kavramak üzere insanlar için yamsalsal önem taşıyan bir sanattır; çünkü yaşama süreleri kısıtlı varlıklar olumsuzluktardan sadece sınırlı olarak kurtulabilirler. Bu yaşama sanatının -“okumak ve okutturmak!”- en modern parçası, yorumsayıcı iç savaşta (inanç savaşında) ölümcül bir uyumsuzluk olan “saltık metni” okuma biçimlerinin, alımlama versiyonlarının da çoğullaşmasıyla “yorumsayıcılığın özü kuşku, kuşkunun güncel biçimiye yorumsayıcılık” olacak şekilde metinler ve yorumlamalara ilişkin bu güçlerin ayırımı olan diğer “görelı” metinler arasında yansız, yazınsal, estetik görelı metin olma özelliğıyle gemlenmesinden ibarettir. Olumsuzlğıımıza katlanmak zorundayız: Bu giriş yazısında betimlenen kuşku, saltık bir bildiri değildir; çünkü her felsefe, kendisi hakkında saltık açıklığı ulaşmak için her zaman çok zor ve çok kısa bir yaşama dönüşmüştür. “Yaşam”, der bir atasözü, “zordur; ancak alıştıırma yapar”: herşeyden önce sonlu olmasından hoşnutluk duyulması için -more sceptico (daha kuşkucu olarak)- antrenman yapar.

1. Aristoteles, *Metaphysik*, ss. A 2 982 b 7.
2. H. Schelsky, *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln 1957, 4. basım; 1960 baskısına göre alıntı yapılmıştır.
3. Krş. M. Sperber, *Die vergebliche Warnung*, Viyana 1973, ss. 165.
4. Krşl. H. Scholtz, *Nationalsozialistische Ausleseschulen. Internatsschulen als Herrschaftsmittel des Führerstaats*, Göttingen 1973, öz. ss. 162. (Vorgeschichte und Entwicklung der Adolf-Hitler-Schulen 1936-1941, ss. 254, ss. 374.
5. Krşl. O. Marquard, "Kunst als Kompensation ihres Endes", *ästhetische Erfahrung* içinde, ed.: W. Oelmüller, Paderborn 1981 (Kolloquium: Kunst und Philosophie, s. 159-168.
6. R. Spaemann, "Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie I* (1959) içinde, s. 313; krşl. *Colloquium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, ed.: H.Lübbe (v. d.), Basel/Stuttgart 1965.
7. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* içinde der., Frankfurt a.M. 1969; J.R., *Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1974.
8. Krşl. M. Müller, *Symbolos*, Münih 1967, s. 49.
9. H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud.*, Boston 1955; alm.: *Eros und Kultur*, Frankfurt a.M. 1957; *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1965.
10. O. Marquard, *Über die Depotenziierung der Transzendentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie*, doktora tezi, Münster 1963.
11. S.Freud, *Totem und Tabu/Totem ve Tabu* (1912); S.F., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*'a göre alıntı yapılmıştır, ed.: A. Freud (v.d.), c. 9, 4. basım, Frankfurt a.M. 1968.
12. Krşl. A.Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Münih 1968.
13. Krşl. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/Münih 1959.
14. Krşl. M. Merleau-Ponty, *Die Abenteurer der Dialektik* (1955), Frankfurt a.M. 1968, öz. ss. 245.
15. Krşl. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670); alm.: *Theologisch-politischer Traktat*, ed.: G. Gawlick, Hamburg 1976, ss. 301; krşl. R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen utopie*, Stuttgart 1977, s. 87.

16. Krşl. O. Marquard, Artikel *Malum* I. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5 içinde, Basel/Stuttgart 1980, s. 652-656; O.M., Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee içinde, ed.: H.Poser, Freiburg/Münih 1981.
17. H.Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* Opladen, 1975, s. 84.
18. B. Brecht, *Gesammelte Werke* ed.: E. Hauptmann işbirliğiyle Suhrkamp Verlag, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1968, ss. 375.
19. Krşl. H. Weinrich (ed.) *Positionen der Negativität*, Münih 1975, (Poetik und Hermeneutik, Bd. 6), ss. 557.
- 20) Krşl. H.v. Hofmannsthal, "Ad me ipsum", *Aufzeichnungen (Gesammelte Werke in Einzelausgaben* içinde, ed.: H. Steiner), Frankfurt a.M. 1959, ss. 211. Bu, herkesin "tek" insan olduğu "estetik" varlık evresinden başkaları için "etik" varlık olma evresinde geçiştir: "Kendi yaşamımla oynayabilirim, kendi yaşamımı tüm ciddiyetiyle şakaya çevirebilirim; ama bir başkasınınkini değil.": S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken* (1844), S.K., *Gesammelte Werke*, ed.: E. Hirsch ve H. Gerdes, Böl. 10, Düsseldorf 1967, s. 6.
21. H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes* (1935/59), Frankfurt a.M. 1974, s. 163; krşl. O. Marquard, "Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie, Wozu Philosophie? içinde, ed.: H. Lübke, Berlin/New York 1978, öz. s. 70-74.
22. Krşl. H.Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, s. 502: "Alçakgönüllülük bu yüzden kuşkunun erdemidir."
23. Krşl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, ss. 235.
24. J. - P.Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 638: "le choix que je suis."
25. İlkin M. Kriele ile ilintili olarak, *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin 1967; N. Luhmann, "Status quo als Argument", *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der Hochschule* içinde, ed.: H. Baier, Bielefeld 1968 (s. 78: "Karmaşıklıkla kaynaklanan gönülsüz muhafazakârlık"); H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, ss. 329.
26. D.Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), Böl. V: "custom or habit."
27. Krşl. O. Marquard, "Über die Unvermeidlichkeit von Üblickeiten", *Normen und Geschichte* içinde, ed.: W. Oelmüller, Paderborn 1979 (Materialen zur Normendiskussion, Bd. 3, s. 332-342.
28. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979; krşl. O. Mar-

- quard "Laudatio auf Hans Blumenberg", *Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung* 1980 II içinde, Heidelberg 1981, s. 53-56.
29. Krşl. M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus. Grundzüge der pyrrhonischen Skepsis*'e Giriş yazısı, Frankfurt a.M. 1968, öz. ss. 42.
30. Krşl. O. Marquard, Einleitung zur Diskussion von H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, içinde ed.: M. Fuhrmann, Münih 1971 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4, s. 527-530.

Yetkisizliği Karşılama Yetkisi mi?

Felsefenin Yetkisi ve Yetkisizliği Üzerine

Çin’de bir cellat yarışında ikinci finalistin yarışı kazanma zorunluluğu adına sıkıntılı bir duruma düştüğu, kendisini geçen rakibi tarafından hemen hemen önüne geçilemez bir kesinlikle boyunun vurulduğu anlatılır. Heyecan doruktadır. Yarışı kazanan finalist, keskin bir kılıçla darbesini indirir. Buna karşın boynu vurulanın kafası düşmemiştir; görünüşe göre henüz boynu vurulmamış suçlu hayretle ve soru sorarcasına cellada bakar. Bunun üzerine cellat ona şöyle der: Başınızı eğin, bakalım.

Beni ilgilendiren, bu kafanın, başını eğmeden önce ne düşündüğüdür; çünkü bu durum felsefenin kendisi hakkındaki düşünceleriyle benzeş olsa gerek.

Bay Krings’in onuruna düzenlenen törensel bir olaya bir cellat yarışmasının çağrışımını yüklemek yakışksız görünebilir. Böyle olmakla birlikte sonuç olarak burada filozoflar toplanmış bulunmaktadır ve şüpheli bir durum olduğu takdirde onlar neden söz ettiğimi bilir. Gerçi, kendimi hariç tutmam gerekirse, filozofların kafalarının olduğu tartışılmaz bir şeydir; çünkü ne de olsa bu onların zanaat aracıdır ve ayrıca onların kafa işi yaptığı da tartışılmazdır. Ama bu kafalar ne denli sağlam durmaktadır? -: Bu, emir kullarının buyruğu üzerine felsefenin yetkisi ve yetkisizliği

hakkında konuşulması gereken ve buna karşın zorunlu bir biçimde felsefenin kafasını hâlâ açıkça yukarıda taşıdığı olgusuyla bağlantılı olarak, yetkisinin radikal indirgemeleri sayesinde felsefenin boynunun vurulmasına ilişkin yazgısının söz konusu olması gereken gerçek ya da en azından -ve belki de daha acil- eğretilemesel bir soru(n)dur. Bu konuyla ilgili görüşlerimi iki bölümde ortaya koymak istiyorum: ilk bölüm felsefenin yetkisinin indirgenmesinden felsefeye bakışı konu almakta, ikinci bölümse felsefenin indirgemeye karşılık bulmasından felsefeye bakışı konu almaktadır.

1. Şu halde ilk olarak birkaç genel sezdiriyle felsefenin yetkisinin indirgenmesi üzerine. Nedir yetkinin anlamı? Sözcüğü rekabetin sözlüksel alanına yerleştirebilen fikirlere göre düzenlenmiş kapsamlı sözlükle filolojik bir ilişki kurmaksızın, terminoloji tarihi çalışan hukukçularla hukuksal bir ilişki kurmaksızın, blastem araştırmacılarıyla biyolojik bir ilişki kurmaksızın, Chomsky'le dilbilimsel bir ilişki kurmaksızın, Habermas'la iletişimsel bir ilişki kurmaksızın yetki kavramına ilk olarak olabildiğince muğlak yaklaşıyorum. Yetkinin yetki alanıyla, yetiyle, hazır olma durumuyla ve tam da felsefede en başından beri kesinlikle hesaplanamayan yetki alanı, yeti ve hazır olma durumunun bir çatı altında bulunmasıyla açık bir şekilde ilgisi vardır. Çünkü hiçbir konuda yetkili olmayan, bazı şeylere yetisi olan ve her şeye hazır olan filozoflar hep olmuştur: Bu durumun felsefe için bütüncül ve kesinlikle yerinde olup olmadığı ikibin yıl önce tartışılabilir bir soru değildi, bugünse tartışılabilir bir sorudur bu; böylece bu düşüncenin içine, felsefe ve yetkisiyle ilgili olarak ilk önce tarih girmektedir. Felsefenin yetkisinin ne olduğunu ona sadece tarihi söyleyebilir; yalnız bu, felsefeye yetkisinin azalmasında bir ilerleme olduğunu söyler: Felsefe tarihi, felsefenin yetkisinin indirgenme tarihidir.

Ve o, bu indirgenme tarihi işte buradadır ve hızlılık sağ-

lanması için kurgusal kısa öykü gibi anlatır: Felsefe ilkin her konuda yetkiliydi; ardından felsefe bazı konularda yetkiliydi ve en sonunda felsefe sadece tek bir konuda, yani kendi yetkisizliğinin itirafı konusunda yetkilidir. Bu şöyle süregelmiştir: Sıkıntılı yaşamı boyunca felsefeye en azından üç kere meydan okunmuş, yapabileceğinden daha fazlası ondan beklenmiş ve böylece sonunda yorgun düşürülmüş ve yetkilileri, yani rakipleri tarafından, hem de yetkideyken yarış dışı bırakılmıştır. Burada kurtarıcı (soteriolojik) -erken, yani İncil'den bu yana- bir meydan okuma ile teknolojik ve siyasal -geç, yani burjuva ve sözde geç burjuva- bir meydan okuma vardı. Kurtarıcı meydan okuma, felsefeden insanları kurtuluşa götürmesi isteminde bulunuyordu; ancak felsefe bunu yapamadı ve bu durum, hristiyanlık felsefeye üstün geldiğinde ortaya çıktı: böylece olan felsefenin kurtuluş yetkisine olmuş ve felsefe yardıma muhtaç duruma düşmüştü; bir süre ancilla theologiae (tanrıbilimin hizmetçisi) olarak barındı. Teknolojik meydan okuma, felsefeden insanları yararlı bilgiye götürmesi isteminde bulunuyordu; ancak felsefe bunu yapamadı ve bu durum, sağın (müsbet) bilimler felsefeye üstün geldiğinde ortaya çıktı. Böylece olan, felsefenin teknolojik yetkisine olmuş ve felsefe yardıma muhtaç duruma düşmüştü; bir süre ancilla scientiae (bilimin hizmetçisi) olarak, bilim kuramı olarak barındı. Siyasal meydan okuma, felsefeden insanları eşit mutluluğa götürmesi isteminde bulunuyordu; ancak felsefe bunu yapamadı ve bu durum, etkinlikle olsun, olabilirlik, olasılık ya da kurumsallık eğilimiyle olsun, siyasal uygulama felsefeye üstün geldiğinde ortaya çıktı. Böylece olan felsefenin siyasal yetkisine olmuş ve felsefe yardıma muhtaç duruma düşmüştü; bir süre ancilla emancipationis (kurtuluşun hizmetçisi) olarak, (ya da kadın-erkek eşitliğinden ötürü bağımsızlığın uşağı olarak diyelim), tarih felsefesi olarak barındı. Kurtuluş, teknoloji ve siyaset adına yarrarların, ayrılığa göre biçimlenmek üzere en azından felsefeye

rastgelmiş olmasının ve belki de rast gelmesinin, bu istemler ve kayıplar tarihi çerçevesinde anlamlı olup olmadığı kuşkuludur. Felsefenin sağduyu ve gerçekçi aklı, aslında karşı olduğu kendi günlük gerçekliğinden kurtarması gerektiğinin ve gerçekten gerektiği takdirde kurtarabileceğinin profesyonel filozofların yerine getirilemez bir arzusundan daha fazla bir şey olduğunu, kuşkuyla karşılıyorum. Felsefeyi, insanı yamılgılardan koruyan bir muska gibi gören insanlar elbette vardır; bununla birlikte Niels Bohr tarafından anlatılan bir anekdotta söz konusu edilen nal'ın tam tersine¹, felsefe, kendisine inanıldığında hiçbir işe yaramaz. Bu şekilde felsefenin zaten hiçbir zaman sahip olmadığı yetki tekeliyle, yaşam bilgeliğiyle ilgili olan alana değinilmiştir. Felsefenin anlatımı söz konusu olduğunda, en azından şairler hep onun rakibi olmuştur. Felsefenin bir alanı böylece tehlikeye girmiş olmaktadır. Eğer tanımlanabilirse felsefe, henüz yaşlı olmayanların yaşlılık bilgeliği, henüz bu bilgeliği taşımayanların kendileri için ve kendileri aracılığıyla edindiği yaşam deneyiminin görüntüsüdür. Biyolojik süreç burada bu yetkiye saldırıya dönüşmüştür. Kimi zaman fark edilmese bile, ne de olsa filozoflar da yaşlanır ve ondan sonra felsefenin yerine gerçek yaşlılık bilgeliğini koyabilirler ve felsefeye gereksinmezler; sadece şimdilik ve ara sıra bunun böyle olduğunu tahmin ediyorum. Böyle olmakla birlikte henüz hiç yaşam deneyimi olmayanların yaşam deneyimi ve henüz yaşlı olmayanların yaşlılık bilgeliği olmak sonuçta yalnızca felsefenin tanımının olası bir parçası değil, aynı zamanda anımsatma görevinin olduğu ve tam da bu yüzden geçerliliğinin yadsındığı yerde -ki bu ona onur vermektedir- tin bilimlerinin de gerçek tanımının bir parçasıdır. Çünkü bazı şeylerin rizikolu olarak reforma uğradığı yerde bu rizikonun başarı için denetimle anımsanma yasağı tarafından çalışılmasıyla ilgilenmek akla uygundur. Felsefe, tin bilimlerinden daha mı iyi anımsatır? Elbette pek değil. Böylece felsefe, geçen yüzyıldan bu yana diğer yetki

kaybından ötürü umudunu bağladığı bu anımsatan bilimlerde belki de son yetkisi olan anımsatma yetkisini kuşkulu duruma soktuğu bir yetkili geliştirmiştir. Felsefenin yetkileri, felsefe yetkisizlikte sona erecek şekilde açıkça akıp gitmektedir. Bu, felsefenin tüm bu sorunlarda söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelmemektedir; ancak felsefe çoğunlukla gelecek için umut vaad etmeyen bir yetkiliye, en uygun koşulda ise yardımcı role dönüşmüştür. Eğer başrol gerçekten iyi ve üstelik kesinlikle uygunsuz değilse, yardımcı rol olmak neye yarar? Felsefe sona ermiştir; felsefenin sonundan sonra felsefeyle uğraşmaktayız. Ne yapmalı? Burada Lenin'i değil, Schiller'in "Yeryüzünün Bölüşümü"nü alıntılıyorum. Ne yapmalı, der Zeus, dünya elden gitti; ancak bu durum karşısında Schiller'de, Zeus'un getirdiği tek yapıcı yardım önerisi filozofa değil, şaire yöneltmiştir. Zeus özellikle filozofa yardım etmez. Durum değişmemektedir: Felsefenin yetki durumuna ilişkin haber, yanlış bir toplantı duyurusudur.

Ancak bu gerçekten doğru mudur ve böyle mi olmak zorundadır? Felsefe için artık yetkiler, belki de sadece artık yetkiler değil, çok önemli yetkiler bile olabileceğini seve seve eklemek istiyorum. Bununla birlikte bu konu hakkında kişisel olarak konuşmak için yeteri kadar yetkim yok; çünkü bu konuda yetkili değilim, bunu yapacak durumda değilim; ancak gerektiğinde de buna hazırım. Bunu kısaca açıklamama izin verin. -En azından kibarlık nedeniyle bu konuda yetkili değilim. Sadece uzaktan da olsa etki uyandırmak kibarlığa sığmazdı. Münihliler'in kendilerinin belki de tek olarak tanıdığı bir yetkinin değerini takdir etmek için bir yabancuya, kuşku uyandıran yaşamını Vogelsberg eteklerinde geçiren ve bu nedenle de Güney Hessen temel folklörünün non-konformist bölümlerinde zaten yetkili olan Pomeranya arkalarında doğan kaçınılmaz bir Doğu Frizyalı'ya, gereksinimleri vardı.- Ben, yetersizlikten dolayı böyle bir yetkinin değerini takdir edecek durumda da değilim. Çalışma yerim saflık enstitüsü değil, kay-

bolmuş yetki arayışındaki bir enstitü ve yoğun çaresizlik merkezidir. Şaşkınlıktan, dünyanın güzel, iyi ve doğru düzenini sergilemek için onun iyiliği adına adressiz şükran duygusundan kaynaklanan kuram, böyle duygusal bir filozofa zor gelmektedir. Aslında o, kötü bir şaşkındır; çünkü gerçekten şaşırdığı tek şey, geçici ve olasılık dışı olarak kurtulmuş olmaktır. Felsefenin varlığını koruyan yetkileri üzerine fikir yürütmeye yine de hazırım. Felsefenin yetki kaybının tüm bu süreci sonuçta çok farklı bir şekilde, bir kamulaştırma yolu olarak değil de, bir rahatlama yolu olarak anlaşılabilir. Çünkü felsefenin bu görev kaybı, gerçekte onun için belki de bir özgürlükler kazanımıdır. Felsefenin görevinden uzaklaştırılması, onun yükünü hafifletme anlamına gelebilir: felsefenin eğer şimdi hiçbir zorunluluğu yoksa, o zaman bu onun artık hemen her şeyi yapabileceği anlamına gelebilir. O halde böylece felsefe için geriye bir hayli şey kalmıştır. Çünkü sonuç olarak felsefenin tartışma götürmez görevleri vardır: felsefe tarihi ve aynı şekilde, kuşkusuz matematikle ortak yaşayan (simbiyoz) mantık. Aslında ortak yaşamalar (simbiyozlar) her şeyden önce tek bilimlerin temel felsefesi için önemlidir. Heidegger'in ifadesine göre, bu bilimlerde temel bunalım yetisi kadar felsefe vardır. O halde onun temel bunalımı önlemek için aldığı bütün önlemler süregen bir felsefi görevdir. Ancak bu konuda gerçekten kim yetkilidir? Arı filozoflar mı? Yoksa her defasında canı yanan bilimin bilimadamları mı? Arı filozoflar dönemi kapanmıştır. Filozoflar arılık üzerinde ısrar ettikleri yerde, sonuç olarak felsefeyi yitirirler. O halde bilimlerin temel yetkisi nasıldır? Burada kuş-kular açıkça olası ve uygundur; bunları kısmen bir felsefe kolokyumunda sadece umut, sevinç dolu şeyler söylenilirse hiç de iyi bir izlenim bırakmayacağından, kısmen de düzensel, deyim yerindeyse düzendizemli nedenlerden ötürü dobra dobra ifade ediyorum. Tıpkı o ünlü gelincik gibi, ayak uğruna neler yapılmaz; her şeyden önce felsefenin yetkisinin radikal indirgenme tarihinde sü-

rekli ısrar etmeseydim, düşüncem hiçbir biçime ve hiçbir düğüm noktasına ulaşmazdı. O halde önemle şunun doğru olduğunda ısrar etmek üzere yineliyorum: Felsefe ilkin her konuda yetkiliydi; ardından felsefe bazı konularda yetkiliydi ve en sonunda felsefe sadece tek bir konuda, yani kendi yetkisizliğinin itirafı konusunda yetkilidir. Eğer bu böyleyse, o zaman felsefe için geriye hiçbir şey kalmamakta, yani sadece arı, katıksız, çıplak yetkisizlik ve ayrıca Sokrates'i alıntılarlamak gerekirse, sadece çok küçük tek bir ayrıntı, kuşkusuz sokratçı olmayan ve felsefeyi daha az sorunsal değil, aksine büsbütün sorunsal kılan bir ayrıntı, radikalce yetkisizleşen felsefeye bakışla felsefenin yetkisizliğini karşılama yetkisi adını vermek istediğim şey kalmaktadır.

2. Şimdi bu yetkisizliği karşılama yetkisi üzerine iki ön görüş, iki ara görüş ve bir son görüş bildirmek istiyorum. Daha önce de söylenildiği üzere belirlenmiş olan konumu kendine özgü bir şekilde ele aldığımı ilkin burada hissedeceğinizi tahmin ediyorum. Aslında burada beni ilgilendiren şey, felsefenin yetkisinin sonsuz küçüklükteki alanı ve yetkisizliğinin sonsuz büyüklükteki alanı arasındaki sınır değildir, aksine beni ilgilendiren şey bir sınırsızlık, yani yetki ve yetkisizliğin alaşımıdır. Felsefede böyle bir alaşım, benim felsefenin yetkisizliğini karşılama yetkisi adını verdiğim şeydir. Şu halde ilk olarak bu konu üzerine iki ön görüş:

a) Felsefede bu yetkisizliği karşılama yetkisinin, kendi yetkisizliğiyle bir hayli ilgisi vardır: çünkü sadece bir şeyin eksik olduğu yerde, eksikliğin karşılanması gerekir. Bu durumda felsefenin yetkisizliğini karşılama yetkisi her şeyden önce onun yetkisizliğinin bir bulgusudur.

b) Sadece felsefenin yetkisizliği olsaydı, bu yetkisizliği karşılama yetkisi ve aynı zamanda felsefenin yetki nostaljisi de olmazdı. Ben dahil, herkes nostaljiden söz ediyor. Felsefe, önemli olmanın özlemini çekmekte ve şu an gereksiz de olsa hâlâ önemli olduğunu unutamamaktadır. Gerçi felsefe, yetkisiz olarak ger-

çekten de gereksizdir; ancak yalnızca böyle değil, ayrıca yararlı olmayı çok seven, yetki özlemi çeken gereksiz bir şeydir ve mutsuzdur. Katıksız gereksizliğe geri çekilmeye kesinlikle katlanamamaktadır. Bu durum, her şeyden önce daha çok dokunaklı bir görüngüyle, ücretsiz yan etkinlikler için filozofların duyduğu coşkuyla doğrulanmaktadır. İnsan etkin, filozofsa yan etkinliklerde bulunan bir canlıdır; profesyonellik dışı kendi kendini doğrulama etkinliklerini geliştirmektedir. Ayrıca bu arada bunun sahte hukuk bilimine gösterdiği bildik eğilim, sadece, felsefeden kovulan matematiğin, kovulduğu için aldığı gizli bir öçtür. Matematik felsefeden uzaklaştığı yerde, filozofların ve yalnızca filozofların hukuksal mantık olarak kabul ettikleri şeyin içine girdiği o vakumu meydana getirmektedir. O halde filozoflar özerklik fetişistleri; köktenci istatistikçiler; kuruluş ve opera danışmanları; bilim turistleri; disiplinlerarası yarış sporcuları; planlama, tüzük ve yasa yapımcıları; genel şeffaflığın çok etkili, ancak kendini dışarıya pek belli etmeyen siyasileri, yani şeffaflığın karanlık adamları; gezici gönül avutucuları ve yerel politikacılar; dolaylı ve dolaysız bilirkişi olarak kuru sel üreticileri; ikincil salon kahramanları, vs. olmaktadır. Bu arada, kendi gerçekliğinin kanıtı olarak kan dolaşımı bozukluğu arayışındaki kalp sektesinin varlığında her zaman, Gehlen'in bitkinliğe kaçış adını verdiği şeyi başarmaktadırlar. Sızlanıyorum, öyleyse varım ve yararlıyım. Bu nedenle -şu an filozoflar, kendi konularıyla ilgili hizmetlerini gerektiğinde yan etkinliklerle yerine getirecek kadar yetki özlemi çeken ve yararlı olmayı mutsuz bir şekilde çok seven gereksiz kişiler olduklarından-, gereksizlik, sadece gereksizliğin yararlılığı kuramına yaklaştığı yerde mükemmel olmasa da savunulması olarak dindirici bir işlev görmektedir. Böylece eskiden kibar insanlarda kadınlardan ve hizmetkârlardan kurtarılan Veblen'in temsilci boş zaman ulamı filozoflara değin yayılmaktadır; çünkü filozoflar çoğunlukla gerçekten de işte bu kibar insanların

arayışında olan boş zamanı bol temsilci tembellerdir. Bu nedenle hükmedenlerin yanında durmayı, ama daha çok geleceğin hakimlerinin ve en çok da daha şimdiden hükmeden geleceğin hakimlerinin yanında durmakla birlikte kendi kendilerinin yanında durmalarını da olası kılan o sınır durumunu severler. Bu rolle kuşkusuz uzun zamandır başkaları tarafından üstün gelinen filozof, statü simgesi bir asalak haline gelmektedir. İster sahiplerin ister işlevselliğin egemenlik alanında olsun, -durum, bu noktada aynı kapıya çıkmaktadır- filozof bununla gerçekten de birinin yaşamının ötekinin ölümü olduğunu, insanların öteki insanların acılarıyla, özgürlüğün kölelikle, eşitliğin farklılıkla, görmenin gör-memezlikten gelmekle, mutluluğun mutsuzlukla beslendiğini simgelemektedir. Bu böyledir ve böyle değil değildir. Asalaklık her zaman kendiliğinden anlaşılır. Bu önermeyi geçerli kılmamayı istemek ve buna karşın açıkça asalak olmak; işte felsefe budur. Felsefe, vicdan sahibi olduğu yerde, vicdana acı çektirmekte ve etkisini değil ama, burada biraz olması gereken yetkilerini kaybettiği yerde, doğrudan doğruya ve bu yüzden de korunmasızca bu acıya maruz kalmaktadır. Yetki nostaljisi adını vermiş olduğum şey, bu acıyı telaffuz etmekte ve onu karşılamalar (telafiler) yönüne doğru yönlendirmektedir. Felsefe bu acının karşısında ya kendinden ümitsiz olmamayı ya da kendinden ümitsiz olmayı isteyerek kendi kendini yatıştırmakta ve bu da felsefenin, yetki nostaljisinde ya yetkinin ya da nostaljinin üzerini çizdiği anlamına gelmektedir. Felsefe ya yetki kaçığına dönüşmekte ve yetkisiz nostaljinin, yani güzel duygularla saltık yetkisizliğin peşine düşmekte ya da yetki mekanına dönüşmekte ve nostaljisiz yetkinin, yani yüce istemlerle saltık yetkinin peşine düşmektedir. Bu şekilde felsefe, davasında ya adres ya da adreste bulunan olmaya, ya sorumluluğunun bilincinde olmamaya ya da kendisi sorumlu olmaya çalışarak vicdan sahibi olmanın acısından kaçıp kurtulmak istemektedir. Vicdan sahibi olmaktan ya hiçliğin değişik biçimlerine ya da vicdanın ken-

disi olmaya kaçmaktadır. Bu vicdan sahibi olmanın karşısında felsefenin yetkisizliği karşılaşması, vicdan sahibi olmaktan ya felsefenin hiç de mevcut olmamasından ibaret olan o bütüncül yetkisizliğe kaçış ya da felsefenin saltık dünya vicdanı olmasından ibaret olan o bütüncül yetkiye kaçıştır. O halde filozof sadece kaçık, sadece yargıçtır; bu ikisi gerçekten birbirinden ayrılabilirdiği takdirde de ya biri ya da diğ eridir. Şimdi burada üzerinde durduğum yetkisizliği karşı lamanın her iki olasılığını, bir başka deyiş le felsefenin saltık merci olarak biçimlendirilmesini ya da felsefenin kendi kendisini hâlâ yaşamaya yatkın bir hiçliğ e dönüştürmesini, felsefenin çok eski bölüntülerinin, dogmacılığın ve kuşkuculuğ un yedek şekli ve ardıl biçimi temelinde iki kısa ara görüş le birbiriyle ilgili olarak art arda karakterize etmek istiyorum.

a) Dogmacılık bugün kendisine eleştiri adını vermektedir ve daha önce de söylediğ im gibi, vicdan sahibi olmaktan vicdanın kendisi olmaya kaçış la felsefenin bütüncül yetki durumudur. Freud'un üstben'in ekonomisi kuramında bana, vicdanın kendisi olmakla kendisini vicdan sahibi olma zorunluluğ undan kurtaran birinin bu oldukça rahatsız edici bağlantısına değ inilmiş gibi gelmektedir. Ancak bunun böyle olmaması gerektiğ i, eleştirisinin neden çoğ unlukla eleştiriden ötürü değ il de, tam da bu sakınma kazanımıyla aklanarak çekici olabileceğ ini açıklamaktadır. Bendenle eleştiri kurumu içinde aklanmadan söz edilemez. Bu, nuya çok yakınlaşır. Eleştiri her şeyden kuş kulanır, her şeyi dava eder ve yargılar. Bu özelliğ iyle eleştiri, bir geleneğ in içindeki adımdır. Çünkü ilkin dinde tanrı insanları yargılamakta, ardından teodise'de insanlar tanrıyı yargılamakta ve sonra eleştiride insanlar kendi kendilerini yargılamaktadır. O halde eleştirisinin yargısı, kendi kendini yargılamadır ve bu da yorucudur. Bu nedenle eleştiri davalı değ il, davacı olma yolunu seçmektedir; yargılanmamak için yargılayarak kendi kendisini aklamaktadır. Eleş-

tiri kendisinin değil, sadece başkalarının sahip olduğu o üstben olarak üstben'den çözülmektir. O halde eleştiri, kendinde ve kendisi için mahkum edilmiş durumdan zaten kendi kendine kurtulmuştur. Öyleyse mahkum edilmiş durum başkalarıdır. Eleştiri, tüm mahkum edilmiş durumlar başkaları olacak şekilde ve eleştiri olma özelliğiyle, felsefenin kendisi de gerçekte insanların olmayacağı saltık dava edilemeyen, sadece kendisi ve sadece başkalarını yargıladığı için yargılanamayan saltık olarak, saltık bir şekilde kurtulmaktadır. Felsefe vicdan sahibi "idi"; ancak bunu saltık şekilde önde olarak arkasında bırakmıştır. Bunun yerine felsefe şimdi vicdanın kendisi ve üstelik saltık vicdanın kendisi "olmuştur". Kurumsal vargılar, ayrılıkçı olma özelliğiyle felsefeye denk düşen şeyi elbette çok uzağa taşımaktadırlar; felsefenin olabildiğince yararlı bir merkezi kurum olma organizasyonu bağlayıcı değildir. Çünkü şimdi olduğu üzere saltık olan felsefe sadece merkezi değil, aynı zamanda her yerde ve her şeyde mevcuttur: Eleştirel felsefe her şey ve bu nedenle de her şey eleştirel felsefe olmaktadır. Kendine özgü konusal alanları ve konu kavramlarını çözmekte, bunları aslında çekici yollar ve kırma yolları olan özgürlükçü düşünce kavramlarının yerine geçirmektedir. Bu yollar gelişimselliğe çekmekte ve buna karşılık direnci kırmaktadır. Eleştiri artık hiçbir konuyu tanımamakta, sadece önemlilikleri tanımaktadır; böylece her şey, felsefe ve siyaset; ütopya ve varlığını koruma; ana etkinlik ve yan etkinlik; şeffaflık ve görünmezlik; felsefe ve tek bilim; her uzmanlık dalı her uzmanlık dalıyla özdeş olmaktadır. Sadece uzmanlık dalları kendi kimliklerini kaybetmektedir. Bu şekilde -uzmanlık alışı olmaktan yararlı olduğu söylenen birleştirilmiş toplu alık olma yolundaki ve değerlerin zorbalığı olmaktan önemlerin zorbalığı olma yolundaki-, bu birleştirilmiş toplu bilimin bağımsızlıktan, artık yalnızca bütün girişimlerin siyah değil, aynı zamanda her şeyde aynı şey düşünüldüğü ve farklı hiçbir şey düşünülmendiği için

bütün uzmanlık dallarının da gri olduğu özdeşlik dizgesinin militan karikatürüne önüşme tehlikesi oluşmaktadır. Demek ki eleştiri, bu farklılığın gereksiz olduğunda olduğu gibi yanlış olduğunda da, uygulamada büyük bir olasılıkla doğru, ancak uygun olmadığının belirtildiği üzere, kötü olduğunu düşünmektedir. Çünkü eleştirinin yanında olmayan şey, onun karşısındadır ve öyleyse günahıdır. Böylece hiçbir üyesinin sarhoş olmaması gereken bu zevk sarhoşu heyecanda işte tam da ayık kalanlar aforoz edilmiştir. Bilimler yeniden sapkınlığa yatkınlaşmaktadır. Bilimlerin araştırmaları ve sonuçları kurtuluş adına yeniden sansüre yenik düşmektedir. Bundan kurtulmuş olmak Yeni Çağ'dı; bunu eski durumuna getirmekse Karşı Yeni Çağ'dır. Bu durumun pa-hasına felsefe, eleştiri adı altında dogmacı bir şekilde saltık yetkiyi aramaktadır.

b) Diğer olasılık, kuşkuculuğun ardıl biçimidir. Bu, vicdan sahibi olmaktan giderek sorumlu olmama durumuna, yani felsefenin ya da filozofların var olmama durumuna kaçış yoluyla felsefenin razı geline bütüncül yetkisizliği durumudur. Burada kurtulmanın önemi, aklanmanın kazanımı, sakınmanın değeri ne de olsa bu konu üzerinde uzun uzadıya konuşmayı gerektirmeyecek kadar bellidir. Böyle bir var olmama durumunun birçok türü vardır. Uğ-raşısı müzeler olan ya da şu ya da bu şekilde yolculuğa çıkan herkesin başka bir yerde olmasıyla var olmama durumu bilinen bir şeydir. Ancak sürekli var olmayarak da var olunmayabilir ve bu, belirli bir felsefi okulun ya da akımın konusu da değildir. Bu durum, karşılıklı konuşma henüz sona ermediği için yorumsayıcı yönden; ya da karşıtlık henüz gerçekleşmediği için diyalektik yönden; ya da sav hâlâ dokunulmaz olarak ortaya çıktığı için çözümleyici yönden; ya da kayıtsız şartsız bir kez daha Bororolar'a gidilmesi gerektiğinden insanbilimci yönden; ya da hâlâ her şey öncelikle gnosis'i daha yeter derecede ortaya çıkarmaya bağlı olduğu için tarihsel yönden; ya da hâlâ temelin ya da üstyapının bek-

lenmesi gerektiği için ya da kimin beklenmesi gerektiğini saltık olarak saptayan şeyin beklenmesi gerektiği için tarih felsefesi yönünden; ya da tüm olasılık koşulları hâlâ bir arada olmadığı ya da pek çokları bir arada olduğu için aşkınsal yönden; ya da dizem hâlâ tutmadığı ya da ilkin sadece dizem tuttuğu için estetik yönden; ya da sonucu belirten bilici hâlâ yeterince uzlaşımsal görülmediği için akılcı yapı oluşturmacı yönden; ya da henüz yeterli derecede bilgilenilmediği için kavram-tarihi yönünden; ya da yararlı bir şekilde yan etkinliklerde bulunulmuyorsa gereksiz kalıp uyuyarak doğrudan doğruya kuşkucu yönden -insan, yan etkinliklerde bulunan kuşkuculardan sakınmalıdır-, vb. yönlerden ele alınabilir. Böyle bir var olmama durumu için en iyisi, tüm felsefelere sahip olmak ya da her zaman diğerlerine de sahip olmak için mutlaka olabildiğince çoğuna sahip olmaktır. Felsefi iletişim burada diğer yollarla birlikte yalnızlıktır. Kurumsal vargı, var olma engellerinin organizasyonudur. Aslında burada felsefenin merkezi bir şey olması iyidir; fakülteler ya da uzmanlık alanların var olduğu yerde birincisiyle başarıyla çarpışan ikinci bir var olma yükümlülüğü kurduğu için bir merkez burada yararlıdır. Felsefe ve ilk felsefe konusunda değil de, sadece ikinci ve diğer, yani kuşkucu felsefe konusunda yetkili biri, uzmanlık alanından ötürü merkezde ve merkezden ötürü de uzmanlık alanında engellenir. Ve tam da bu şekilde -bu, üçüncü konumun belliliğidir- alışagelenden değişik oluşunun dış yerinde, evinde bir emeritus praecox, (erken emekli) kayasını yuvarlamadan önce onu sözcüklerle ve yokluktan yaratması gereken bir Sisypheos olarak çalışabilir. Fakat yokluktan yokluk doğar; böylece heyecanlı beklenti her zaman yokluğa dönüşür. Kant'ın gülüşe ilişkin tanımı herkesçe bilinir: öyleyse bu kuşkucu felsefe -tristesse oblige (zorunlu keder)- belki neşeli birşeydir ve büyük bir olasılıkla da üzgün bilimin çağında kahkahanın son ve üzgün bir sürgünüdür. Çünkü böyle gülen birinin gülecek birşeyi yoktur.

Şimdi son görüşüm şu: Felsefe, yetkisinden emin olmadığı ve gittikçe yetkisizleşerek yetki özlemi çektiği yerde, sonuç olarak ya her şey ya da hiçbir şey olmak istemektedir. Birbirinin hoşuna gitmektense daha çok birbiriyle özdeş olan iki olasılığın üzerinde durmuştum; bunlar felsefede yetki indirgemesinin etkisi altındaki karşılama (telafi) düzenlemeleri, yani yetkisizliği karşılamadır. Bu, yetki üzerine, felsefenin yetkisizliği karşılama yetkisi üzerine bir konuşmayı haklı çıkarır mı? Kilisenin haklarının alanında bulunan yetki sözcüğünün kavram-tarihine ilişkin üstün kullanımı düşünülebilir: *terminus technicus* (teknik terim) yetkisi burada, kilise adamlarının toplumsal konumlarına uygun bir yaşam sürmeleri için gerekli ve bu nedenle de haczolunamaz nafakaları konusundadır. Çünkü Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger ve Adorno'ya yaklaşan birinin şüphe okulu sayesinde günümüzde yetki kuramcılarının bilimsel başarımlarında bunu neden dikkate almadıklarını akıllıca bir kuşkuyla sorduğu yetkinin bu anlamı, ya ruhban sınıfının, potestas clavium'un olasılık koşulları yönünde ya da aktif yaşama katılmayan birinin olabilecek en küçük armağanı yönünde vurgulanabilir. Bunlar ana hatlarıyla benim tarafımdan anlatılan ve felsefenin yetkisizliğini karşılamaya aracılık eden iki olasılık, saltık anahtar güç ya da vita postuma'dır. Hiç kuşkusuz yetki, gücü düşündürmektedir; ancak benim tanımladığım şeyler yanlış hareketlerdir. Belki de bugün felsefenin yanlış hareket olmak için şansı yoktur; belki de sadece bunu kendisine itiraf etmek için şansı vardır; bunu açıklığa kavuşturmuyor ve çekinceyle söylüyorum. Bu durumda felsefe tam yetkiye sahip ve kendisi olmazdı, aksine en iyi durumda bunun yerine bir şeyler yapardı. Felsefe bunu göz önünde bulundurduğu yerde, belki o zaman insancıl olur; çünkü bunun yerine bir şeyler yapanlar insanlardır.

Felsefenin yetkisi ve yetkisizliği üzerine burada -buyruk üzerine- bir bildiri sunmam gerekiyordu; bunun yerine, bir karşı bil-

diriyi ortaya koydum. Malraux, karşı anılarında artık portrelerin bile benzerlik istemediği bir çağda, anıların benzer olup olmaması gerektiği sorusunu ortaya atmıştı. Genel şeffaflık çağında anlatılamamazlık gibi bir temel hakkı anımsatarak bu soruyu tam anlamıyla bütün bildirilere kadar değil ama, kapanışı aşağıdaki gibi yaptığımda, aynı şeyin sonsuz dönüşünü bazı ilkelerden dolayı hemen şimdi bir kez daha yaptığımı ilişkin korkutucu bir düşünceye kapılmamanız için, ayrıca şimdi bitirdiğimi özellikle vurgulamam gereken bu bildiriye² kadar genişletiyorum: Çin’de bir cellat yarışında ikinci finalistin yarışı kazanma zorunluluğu adına sıkıntılı bir duruma düştüğü, kendisini geçen rakibi tarafından hemen hemen önüne geçilemez bir kesinlikle boynunun vurulduğu anlatılır. Heyecan doruktadır. Yarışı kazanan finalist, keskin bir kılıçla darbesini indirir. Buna karşın boynu vurulmanın kafası düşmemiştir; görünüşe göre henüz boynu vurulmamış suçlu hayretle ve soru sorarcasına cellada bakar. Bunun üzerine cellat ona şöyle der: Başınızı eğin, bakalım.

Beni ilgilendiren, bu kafanın başını eğmeden önce ne düşündüğüdür, demiştim; çünkü bu durumun felsefenin kendisi hakkındaki’ düşünceleriyle benzeş olsa gerektiğini düşünmüştüm. Benimle ilgili olarak en azından kırkbeş dakikadır şu sorunun size kendini zorla belli ettiğini tahmin ediyorum: Sonunda ne zaman başını eğdi?

1. Günümüzün felsefe yüklü tüm doğa bilimci anekdotları sonuç olarak Niels-Bohr-Anekdot'u olma eğilimindedir. Burada söylenmek istenen şey şudur: Niels Bohr, kapısının üzerine bir nal yerleştirilmiş olan dağ kulübesinde bir ziyaretçisini kabul eder. Ziyaretçi nalı gösterir ve Bohr'a sorar: "Bir doğa bilimcisi olarak siz buna inanıyor musunuz?" Bohr: "Elbette buna inanmıyorum; ama onlara inanmasam da nalların etkili olduğundan emin olmak istedim."
2. Bu bildiri, felsefeyi günümüzde eleştirinin dogmacılığına olduğu kadar bir durum haline getirilen değersizliğin kuşkuculuğuna karşı da kuşkucu davranması gereken birşey olarak betimleyerek doğrudan doğruya uzmanlık dalının anlayışını çığnemektedir. Ancak bu, başarımlarının bir çözümlemesini kışkırtmak isteyen yanlış hareketlerinin diyalektiği olarak da anlaşılabilirdiği için sonuçta dolaylı olarak tam tersi geçerlidir; çünkü hangi sarsılmaz yaşam gücü, uzmanlık dalı olarak felsefenin temsilci bir olayda, sadece bu şekilde, birliğin herkesçe bilinen bozguncusunu tamı tamına onun ana etkinliğine denk düşen cesaretlendirici olarak bağlamayı başarabileceğini kanıtlar?

18. Yüzyıl Felsefesinde Dava Edilen ve Aklanan İnsan

Filozof uzman değil, uzmanın dublorü, yani tehlikeli durumlardaki kopyasıdır. Burada, 18. yüzyılda insanın yeni belirleniminin çözümlenmesinde, ne olursa olsun benim rolüm tamı tamına budur. Bundan şu sonucu çıkarıyorum: Delicesine cesur davranan bir dublör hiç de değerli değildir; öyleyse aşağıda delicesine cesur davranıyorum. Bu şekilde sonuç çıkartılan tavrimda, konumu beş bölümde inceliyor ve bu bölümleri şöyle adlandırıyorum. 1. Yeni Felsefeler; 2. Homo compensator; 3. Aşırı Mahkemeleşme; 4. Önemsizliğin Başlangıcı; 5. Vicdanın Kendisi Olmaya Kaçış ve Bunun Çöküşü. Böylece insana, yani konumuza girelim.

1. Yeni Felsefeler

Aslında önceden uyarılmış olabilirsiniz. Hemen her zaman bir şekilde teodise*’ye ulaşıyorum. Öyleyse Leibniz’in aynı adlı¹ kitabını 1710’da, yani 18.yüzyıl içinde yayımlamış olması benim için büyük bir şans; yoksa bu bildiriyle her şeye karşın benim için yanlış bir yüzyılın bilimsel araştırmasında dinleyici topluluğu ya-

* **teodise:** Tanrının iyiliği ve adaleti ile dünyadaki kötülük ve acıyı bağdaştırarak Tanrıyı doğrulamayı amaçlayan çalışma. Leibniz **Theodiceé** adlı yapıtında kötünün varlığına karşı tanrının adaletini savunmuştur.

kalamış olurdu. Ama böylece burada da *teodise*'ye ulaşabilirim ve kuşkusuz daha sonra bunu da yapacağım.

Öncelikle 18. yüzyılda insanbilimci taslağın değişiminin ve insanın oradaki yeni belirleniminin neredeyse bütünüyle gelenekselliğe tutunan profesyonel filozoflarca son derece ince bir biçimde yapılan insan tanımlarıyla genellikle açığa vurulmaktan çok gizlendiğini saptayacağım. Bu nedenle incelemelerin bununla ilgili ve ek olarak açığa vurmaya yarayan görüngülerini araştırmak gereklidir. *Scienza-nuova-appeal*'la (yeni bilimin cazibesi) birlikte *Yeni Felsefi Disiplinlerin Kariyeri* ve bunun geleneksel eski felsefelerin dile getirebileceği yeterince şeyi olmadığını ya da artık olmadığını insanda gösterdiği için ilerlediği tahmin edilen görüşteki köktenci felsefelerinin terfisi bu görüngülerdendir.

Bu olay, herşeyden önce, özellikle yüzyılın ikinci yarısına denk düşüyor gibi görünmektedir. Çünkü 18. yüzyıl, Reinhart Koselleck tarafından belirtilen kavramı² burada kullanmak gerekirse, hâlâ hep öyle olduğu gibi "Geçit Zamanı"nın yüzyılıdır. Bu kavram şunu ifade etmektedir: 1750'den hemen sonra, aynı anda kavram-tarihsel yönden kanıtlanabilir çok çeşitli önemli şeyler olmuştur (kenelerin dönüp dolaşıp yağ asidine gelmeleri gibi kavram tarihçileri de dönüp dolaşıp 1750'ye gelmektedir); bu zaman dilimi için kavram-tarihsel yönden kanıtlanabilir olan şey aynı zamanda ve her şeyden önce bu yeni felsefelerin ilerlemesidir. Çünkü burada

a) Kendisine *tarih felsefesi* adını veren şey ortaya çıkmıştır. Koselleck bunu, "*Geschichtliche Grundbegriffe*"nin (Tarihsel Temel Kavramlar) tarih maddesinde biraraya toplayarak bir kez daha göstermiştir. Tam da Voltaire'in 1756 ya da 1765'te³ *Essai sur les mœurs*'ünün "Philosophie de l'histoire" başlıklı girişinden bu yana aralıksız olarak bu felsefi disiplini ortaya çıkaran ve en geç Fichte'den bu yana insanı, eski metafizikte olmadığı *homo progressor et emancipator* (ilerleten ve özgür kılan insan-

y.n.) olarak belirleyen görevli temel felsefe konumuna yükselten kitaplar yayımlanmıştır. Ancak bu durum düşünmeyi meydana çıkarmış olmalıdır; tarih felsefesi, bu zaman diliminin kesinlikle biricik yeni felsefesi değildir. Çünkü

b) *Felsefi insanbilim* vardır. Gerçi bu, yaklaşık 1600'den⁴ bu yana vardır; ancak felsefi insanbilim ilkin 1719'da Gottfried Polycarp Müller'in Leipzig'de ilk bağımsız insanbilim dersini verdiği 18. yüzyılda, yüzyıl ortasından itibaren insanın dekartçı ikiciliğine dirimsel (vitalistoid) karşılık olarak ilk kesin meydana çıkışını elde etmiştir: Mareta Linden bunu kısa bir süre önce yayımlanan *Untersuchungen zum Antropologiebegriff des 18. Jahrhunderts'te* (Yüzyılın İnsanbilim Kavramına İlişkin İncelemeler) kanıtlamıştır⁵. Struve'un 1754'teki "Anthropologia naturalis sublimior" olayından sonra, özellikle Kant'ın insanbilim dersinin başlangıç yılı olan 1772'de (Herder'in Sprachursprung (Dilin Kökeni) yazısının yayım yılı) yayımlanan Platner'in "Antropologie für Ärzte und Weltheil"inden (Doktorlar ve Dünya Bilgeleri İçin İnsanbilim) Wilhelm v. Humboldt'un 1795 tarihli⁶ "Planeiner vergleichenden Antropologie"sine (Bir karşılaştırmalı İnsanbilim Planı) kadar felsefi insanbilim insanı, insanın en yeni görevli eski metafizikte, ikinci dekartçılıkta olamadığı psikosomatik "bütün insan" olarak, yani sadece "res cogitans" değil, aynı zamanda *homo naturalist et individualis* (Doğal ve Erkin İnsan) olarak da belirlemiş ve böylece felsefi insanbilimin ilerleme dönemi gerçekleşmiştir. Ve sonuç olarak aynı zamanda

c) *Felsefi estetik* oluşmuştur. 1750'de felsefi estetiğin ilk kitabı olan Baumgarten'in *Aesthetica'sı* yayımlanmıştır. Söz konusu kitap, Kant'ın bu konuyla ilgili 1766-1790 arası çalışmalarına dayanan ve 1794'te Schiller'in *Asthetische Briefe'siyle* (Estetik Mek-

* **Res Cogitans-** Düşünen varlık. Descartes bu deyimini tin (ruh) anlamında kullanır. y.n.

tupları) 1800'de Schelling'in *Transzendentalssystem*'ine (Aşkinci Dizgesi) ulaşan yapıtı *Kritik der Urteilkraft* (Yargı Gücünün Eleştirisi) ile Barke'un 1757'de yayınlanan, düşüncelerini aktardığı "...on the sublime.." mının konumlanışında merkez olmuş ve duyumsallığı -aioonois- eski durumuna getirerek imgelemsel verimliliğini güzel sanatların bu felsefesine bağlamıştır. Felsefi estetik baskın ana felsefe haline gelerek insanı, akılcılığın ve akılsallığın metafizik-sağın önceliğinin çerçevesi içinde olamadığı *homo sensibilis et genialis* (duygulu ve doğurgan insan y.n.) olarak belirlemiştir.

Şimdi bu üç bilgidен sonra sorum şu: *Bu üç yeni felsefe -en azından tarih felsefesi, felsefi insanbilim ve felsefi estetik- neden aynı anda ve neden özellikle -deyim yerindeyse Geçit Zamanı'nda mükemmel bir şekilde- 1750'den hemen sonra ilerlemiştir?* Belki de Oetinger'in önünde saygıyla eğilip geç bir görüngübilimci kavramı yeğleyerek⁸, burada *insanın yüzyıl ortasına özgü yaşam dünyası kaybını karşılamaya çalışan* yeni bir belirlenimine ilişkin felsefelerin söz konusu olduğu söylenebilir. Yaşam dünyasının bu küçültülüşünün daha yakın belirlenimi değişik şekillerde, örneğin -sit venia dicto-Carl-Schmitt-Lepenes'in saltıkçı aşırı düzen yoluyla eylem engeli ruhundan burjuva ahlakının büyümesinin ya da melankolik ruhsal derinliğin doğuşu savıyla⁹ ya da sosyal değişimin yeni başlayan ivmesiyle "deneyim" ve "beklenti" birbirinden ayrıldığı için yeni belirlenimlerin gerekli olduğunu dile getiren Koselleck'in ek savıyla¹⁰ ortaya çıkabilir. Joachim Ritter bu duruma "Kökenin ve Geleceğin İkiye Bölünüşü" adını vermiş¹¹ ve burada temsilci olarak sadece bir tanesini adlandıracakım ilgili karşılama teoremlerini geliştirmişti: 18. yüzyılın içine yer-

* **Philosophical luquing into the Origin of Our Ideas of Sublime and the Beatiful.** (Yüce ve Güzele İlişkin Düşüncelerimizin Kökeni Üzerine Felsefi İnceleme) y.n.

leştirilen somutlaştırmanın dünyanın büyüsunü bozması yeni bir büyülenme, yani estetik organının geliştirilmesiyle gereğince karşılanmıştır¹². Ben tüm bu savların akla uygun olduğuna inanmıyorum ve bunlara kuşkuyla yaklaşmayı düşünmüyorum; ana hatlarıyla anlatılmış olan eş süremlî yeniliklerin -tarih felsefesinin, felsefî insanbilimin ve felsefî estetiğin- bir ek nedenine işaret ederek burada onları şu savla sadece tamamlamaya çalışmayı istiyorum: *1750'de insanın yeni belirlenimine ilişkin bu felsefî oluşumların aynı andaki gelişimi, insan dünyasının tam da buraya yerleşen 'aşırı mahkemeleşme'sinden bir kaçışın görüngüsüne ilişkindir: bunlar 'önemsizliğin başlangıcı'yla onu karşılama deneyleridir.*

2. *Homo compensator*

Bu savı açıklamak ve akla uygun kılmak için geçici rehber olarak savımın düzenlenmesinin merkezinde kullandığım kavrama, *karşılama*¹³ kavramına, bakışı yeğliyorum. Bu kavramla birlikte, örneğin psikanalizin çevresinde çalışan ve bunun dalgalanmalarıyla herkesin bugünkü bilincine yerleşmiş olan geç bir ulamın 18. yüzyıl felsefe tarihine ilgili zamana uymayan (anakronik) bir şekilde taşındığı, doğru değildir: Karşılama kavramı daha çok 18. yüzyılın bu felsefe tarihinden gelmektedir ve bu da daha önce sözü edilen *teodise*'nin kanıtsal (argumentativ) tanrı savunusu planındaki bir noktadır. Teodise'nin mucidi Leibniz dünyadaki kötülüğün karşısında tanrının savunusunu amaç olarak vurgulamıştır: "Doğanın yaratıcısı, kötülüğü ve eksikliği sayısız güzellikle karşılamıştır"; genç Kant henüz 1755'te bunu doğrulamaya çalışmıştır: 'Nova dilucidatio'sunda "Kötülüğün karşılığı aslında tanrısal yaratıcının göz önüne getirdiği bu amaç içindir"¹⁴, demektedir. Ancak teodise'nin "iyimser" Leibniz biçiminde bu, henüz merkezi bir kanıt değil, aksine sadece destekleyici bir yan teoremdir. Ancak Leibniz teodise'si yüzyıl or-

tasında bunalıma girdiği yerde karşılama düşüncesi bas-
kınlaşmıştır. Ancak kötülüğü ortaya atan sorun, artık en iyimser
düşünceyle evrensel olarak yakalanamadığı yerde yoğun, merkezi
ve özgül olarak kötülüğün karşılığının olup olmadığının ve ne-
rede olduğunun sorulması gerekmiştir. Felsefe ancak burada
denge kurarak dengeler ve karşılıklar arayışına koyulmuştur. Bu-
rada birçok arayış alanları vardır; ben bunlardan dört tanesini bil-
giye sunacağım. İlgili bir tanesi

a) kötülüğü iyilikle dengelemeye ilişkin *bireysel karşılama sa-
natı*dır. Bu, her şeyden önce bilgeye hükmetmektedir. Robert
Mauzi'nin 18. yüzyıl Fransa'sı için incelediği¹⁵ "sagesse" (bilgelik)
yan konusuyla birlikte birçok "du bonheur" (iyilik üzerine) in-
celemesinin bununla ilgili olarak da Cicero'nun "De natura de-
orum" savına başvurduğunu düşünüyorum: "sapitiens incommoda
in vita (...) commodorum compensatione leniant"¹⁶. Denkleştirmiş
insan olarak bilge, denkleştirerek yaşamayı bildiği için denk-
leştirme sanatı, kötülüğü rahatlıklarla karşılamaya ilişkin yetiyle
denge korunmasının yaşam tekniği de kesinleşmektedir. İlgili
ikinci arayış alanı.

b) kötülüğü iyilikle dengelemeye ilişkin *dünyasal karşılama
mekanikçiliği*dir; burada felsefi olarak karşılaştırma yapılmış ve
denge kurulmuştur: ya yeterince karşılanmamış malheur'ler ağır
basmakta (örneğin Bayle'in ardılı olan Maupertui'nin 1749 tarihli
Essai de philosophie morale'inde olduğu gibi) ya da bonheur'ler
(mutluluk) ağır basmaktadır (Leibniz'in ardılı olarak bu savı sa-
vunan Antoine de Lasalle 1788 tarihli "*Balance naturelle*"inde
şöyle yazmaktadır: "tout est compensé ici bas."); sonuç olaraksa
malheur'ler ve bonheur'ler birbirini dengede tutmaktadır. Tıpkı
Kant'ın "Negative Größen"da ve Sylvain Maréchal'in *La Balace*
hakkındaki derste "iyilik ve kötülük yeterince mükemmel bir den-
gede bulunmaktadır: yaşamdaki her şey karşılanmaktadır [tout
est compensé dans la vie]"¹⁷, diye yazdığı 1788 tarihli ve *Apo-*

logues modernes (modern savunmalar) başlıklı kralın çocukları için olan ders kitabındaki gibi Robinet de 1761 tarihli *De la nature*'ünde bunun böyle olduğunu düşünmektedir. Daha sonradan Kant'ın baş devimsellik yapıtı *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (*Doğa Biliminin İlk Metafizik İlkeleri*) ve 1797'den itibaren de Schelling'in aynı zamanda bir denge felsefesi olan doğa felsefesine ilişkin aldırmaçlık kuramına ulaşan ve etkide bulunan bu karşılama savı çoğunlukla, Newton aracılığıyla esinlenen çekme ve itme dengesinden gerçekliğin kökeni öğretisini tanık göstermektedir¹⁸. Bundan başka bu karşılama savı, daha sonradan beyin psikolojisine giden yolda psikanalizin eline düşmek üzere 19.yüzyıl ortalarında Cournot tarafından stoacı olarak, Emerson tarafından empatik olarak ve Burckhardt tarafından kuşkucu olarak kavranmadan önce, Pierre-Hyacinthe Azais'in 1808 tarihli *Des compensations dans les destinées humaines* kitabında özellikle vurgulanıp özetlenmiştir¹⁹. Bunun dışında yine 18. yüzyılın ikinci yarısında vargisal olarak ilgili

c) yararcılık durumunda *sosyal reformcu karşılama programı* ortaya çıkmıştır. İyiliğin ve kötülüğün dengesi herşeye karşın hoşnut etmeyen bir duruma geldiği yerde, onu pragmacı ilerleme önlemleriyle "the greatest happiness of the greatest number" (en büyük sayıların en büyük mutluluğu) yönünde iyileştirmek gerekmektedir; bu denli planlı yürütülen bir compenser le malheur'ü (kötülüğü karşılama) 1758'de Helvetius ve 1776 ya da 1789'da Bentham ilan etmişlerdir²⁰. Ayrıca karşılama yoluyla burada "greatest number"dan (en büyük sayıdan) olmayanların ve "the greatest"dan (en büyük) daha az "happiness"e (mutluluk) sahip olanların zararlarının nasıl karşılandığı ya da karşılanabileceği sorunu kaçınılmaz olarak bu duruma ilişkindir; örneğin Chastellux Şövalyesi 1772 tarihli *De la Felicité publique* kitabında bu türden bir soru sormakta ve şunu savlamaktadır: "Le bonheur se compense assez."²¹

d) Buraya kadar olan bilgiler karşılama düşüncesinin zayıf biçimine denk düşmektedir: kötülüğe *karşın* az çok yeterince iyilik vardır. Ancak karşılama düşüncesinin güçlü bir biçimi de vardır: Kötülük olmaksızın ortaya çıkmayacak olan iyilik, onun yerini doldurarak ancak kötülükle oluşmaktadır; bu, “felix culpa” (mutlu yanlış) düşüncesinin modeline göre kurulan (adını benim koyduğum üzere) *malum aracılığıyla bonum düşüncesidir*. İnsanlar günah işlediği için -malum- tanrı dünyaya gelmiştir- malum aracılığıyla bonum-. Örneğin Pope, yine Leibniz’in teodise’sinden ortaya çıkan²² bu figürü kabul ederek *Essay on Man*’de (İnsan Üzerine Deneme) “the joy, the peace, the glory of mankind”ı ortaya çıkaran “happy fralties”den söz etmektedir. Aynı zamanda Malthus da bunun üzücü sonuçlarını unutturup avutmak için *Principle of population*’da (Nüfusun İlkeleri) buna özdeş olarak şöyle yazmaktadır: “Dünyada kötülük ümitsizlik yaratmak için değil, aksine çalışma yaratmak için vardır”. Bu düşünce Mañdaville’den (“private vices” (özel ayıplar) -malum- vardır; ancak bunlar “public benefits”dir (kamu yararı) -malum aracılığıyla bonum-) Herder’e değin (insan -malum-, doğanın üvey çocuğudur; ancak sadece bu nedenle dile sahiptir -malum aracılığıyla bonum-) uzanmaktadır. Bu figür 1784’de Kant’ta (“antagonistler” -malum- vardır; ancak bunlar ilerlemeye ivme kazandırır -malum aracılığıyla bonum-) ve 1790’da Schiller’de (Adem ile Havva tanrının buyruğunu çiğneyerek ilk günahı işlemiştir -malum-; ancak kültür işte bu yüzden gelişmiştir -malum aracılığıyla bonum-) bulunabilir. Aynı figür en geç aynı yıl *Kritik der Urteilskraft*’ta (Yargı Gücünün Eleştirisi) yücenin estetiğine ilişkin sav figürüne dönüşerek ilerleme göstermiştir: Gerçi bilincimiz -malum- başarı sağlayamamaktadır; ancak işte bu yüzden mantık, gücünü kanıtlamaktadır²³ -malum aracılığıyla bonum-. Vesaire.

Tüm bu bilgiler 18. yüzyılda karşılama düşüncesinin güncel olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle yüzyılın ikinci yarısı, kar-

şılamanın asıl dönemidir; bu dönem *homo compensator*'u (karşılaman -tazmin eden- insan) ortaya çıkarmaktadır. Bana nasıl karşıladığını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim. Bunun henüz 17. yüzyılın ikinci yarısının ana formülü gibi dekartçı olduğu düşünülebilir: "Je pense, je suis" (düşünüyorum, varım), 18. yüzyılın ikinci yarısının ana formülü, tam da benim bilgimce formüle edilmeden kalmış olan "Je compense, je suis" (karşılıyorum, varım) olabilir. Bu, klasik Leibniz iyimserliğinin parçaladığı dolaylı bir iyimserlik vekili olurdu. En iyi olasılık düşüncesinin evrensel avantajı elden gittiği için karşılama düşüncesini olası kılan bir sürü orta dereceli ve küçük avutma da harekete geçmek zorundadır. Bu nedenle karşılama düşüncesi yüzyıl ortasında merkezileşmiştir. Burada bu çıkarım için şunu söylemek istiyorum: Karşılama düşüncesi 1750'den sonra bu denli güncel olmuşsa, o halde *gerçekten karşılamaların* olması da şaşkınlık yaratmamalıdır. Dahası, *bu karşılamalar felsefesinin döneminde gerçekten de felsefeler yoluyla*, en azından 1750'den hemen sonra karşılamacı olarak ilerleyen felsefeler yoluyla, *karşılamalar olmaktadır*. En azından bunlar başlangıçta adlandırılan tarih felsefesi, felsefi insanbilim ve felsefi estetik. Bunlar hiç kuşkusuz herhangi bir şeyi değil, yüzyıl ortasına özgü yaşam dünyasına verilen ve bir dereceye kadar açıkça belirlenebilir olan zararı karşılamaktadır; çünkü -bu benim savımdır- Geçit Zamanı'nın bu yeni felsefeleri ('önemsizliğin başlangıcıyla') insan yaşamının gerçekliğinin tam da buraya yerleşen 'aşırı mahkemeleşmesi'ni karşılamaktadır. Peki bu nedir?

3. Aşırı Mahkemeleşme

1750'den sonra karşılama düşüncesinin dalgalanmaları Leibniz teodise'sinin bunalımıyla sonuçlanmıştır. Bu, karşılamaların kendisi, yani Geçit Zamanı felsefeleri için de geçerli midir? Ben böyle olduğunu savlıyorum. *Tarih felsefesinin, felsefi*

insanbilimin, felsefi estetiğin ilerlemesi de toptan konuşulduğunda Leibniz teodise'sinin çöküşünün bir sonucudur..

Leibniz'in 1710'da ileri sürdüğü teodise, 18. yüzyılın ilk yeni felsefesidir. Felsefeyi bir davaya, dünyadaki kötülükte tanrıya karşı insan davasına, dönüştürmesiyle diğerleri arasında yenidir. O halde Leibniz teodise'si daha en baştan insanın yeni belirlenimini içermektedir: İnsan özsel olarak davacı taraf, yani tanrının *davacısı* olmaktadır. Bu davada tanrı davalı saltık, saltık davalıdır. Savunmasının, yani Leibniz biçimi teodise'sinin taşıdığı ana kanıt, daha önce de söylediğim gibi, herşeyden önce iyilikler aracılığıyla kötülüğün yeterince karşılanmasına işaret değil, en iyi olasılık sanatının yaratıcısıdır: Bu nedenle tanrı, tıpkı politikacıların "olasılık sanatı"nda olduğu gibi, uzlaşabilirliğe dikkat göstererek kötülüğe razı olmak, göz yummak zorundadır. Amaç olarak en uygun durum, olasılığın koşulu olarak kötülüğü haklı çıkarmaktır. O nedenle bu teodise'nin gizli temel ilkesi -horribile dictu- şu önermedir: Amaç, araçları kutsallaştırır. Tanrının iyi olduğunu "iyimserce" göstermesi gereken işte bu ilkenin, yani amaçın araçları kutsallaştırmanın, tanrının iyiliğinde kuşku uyandırdığını düşünüyorum. Belki de bu, genius malignus (kötücül koruyucu ruh) olarak şeytanın inanılan bir gerçeklikten yöntemsel kuşku bağlamında kurmaca bir sahte kanıta dönüştüğü bir zamanda tanrıyı, savunusunun bu "iyimser" biçimiyle boş kalan bu yerin doldurulması için bir parça şeytana göre biçimlendirmek neredeyse kaçınılmazdı. "İyimserlik"ten duyulan şüphe uzun süre felsefi olarak dile getirildikten sonra örneğin yazınsal işçiliği hakkında Harold Weinrich'in bizi bilgilendirdiği²⁴ "désastre de Lisbonne" 1755'te büyük olasılıkla bunu belirtmiş ve bu nedenle de dünya çapında etki yaratmıştır. Hume'un 1751'den itibaren yazmaya başladığı "*Dialogues Concerning Natural Religion*"ındaki (Doğal Din Üstüne Diyaloglar) philo durumu ve Prusya Akademisinin²⁵ 1753'te düzenlendiği ödüllü yarışmada iyimserlik so-

rusunu çürütme amacı, diğer kanıtlar arasındadır. Bundan böyle teodise'nin Leibniz'de "amaç, araçları kutsallaştırır" şeklindeki yaratma ilkesiyle tanrıyı aklamayı başardığını değil , aksine tanrının bu ilkedan aklanmayı başardığını düşünmek daha kolaydır. Yine de bu ilke, yaratma ilkesi olarak geçerliliği yadsınmadan kaldığı yerde sonuç olarak şu vargıya ulaşılır: Tanrı, kendi iyiliği yararına yaratıcı rolünden kurtulmuş, kendi iyiliğinin kurtarılması adına var olmamasına izin verilmiş ya da var olmaması kolaylaştırılmıştır. Bu vargı, yani tanrının iyiliğinin sonundan tanrının var olmamasına varılması tanrının aklanması için tanrının yerine insanı yaratıcı olarak ilan ederek ve gerçekliği ilkin Vico'nun düşündüğü gibi insanın kendisinin yapabildiği yaratı, yani tarih olarak belirleyerek, hiç de rastlantısal olmayan bir şekilde doğrudan doğruya 1755'ten sonra tarih felsefesini ortaya çıkarmaktadır. Tarih felsefesi, her olası suçsuzluğun en bilineninden ötürü, bir başka deyişle var olmama nedeniyle suçsuzluktan ötürü teodise'nin radikalleştirilmesiyle teodise'nin bir bunalımından oluşan, teodise'nin tanrının beraatiyle sonuçlandırılmasıdır. Bu tanrı tanımazlıkla *ad maiorem Dei gloriam*²⁶ insan, tanrının işlevlerinin, sadece onun yaratıcı olarak işlevinin değil, ayrıca işte bu nedenle (ki burada bu önemlidir) teodise'nin davalısı olarak da, onun işlevinin kalıtı olmaktadır. Buna göre tarih felsefesiyle şu durum geçerlidir: Felsefe bir dava olarak, insansa saltık davacı olarak kalmaktadır; ancak en azından bir tek şey değişmiş bulunmaktadır. Bundan böyle aynı konuda, dünyanın kötülükleri konusunda, tanrının yerine insan saltık davalıya dönüşmektedir. Bunun tarih felsefesi için 1750'den hemen sonra teodise'nin radikalleştirilmesinin beraberinde getirdiği ve burada dikkat çekmeyi istediğim insanın son yeni belirlenimi olduğunu düşünüyorum. İnsan *saltık davalı* olmaktadır ve bu da -in nuce- (özet olarak) *insanın dünyanın kötülüğünden ötürü bundan böyle davacısının ve yargıcının yine kendisi olduğu sürekli bir mahkemenin önünde sal-*

tık davalı olarak saltık savunma baskısı, saltık yasallık baskısı altında kaldığı insansal yaşam gerçekliğinin 'aşırı mahkemeleşmesi' olarak nitelendirdiğim durumdur.

İnsanın bu belirlenimi gerçekten yeni midir? İlk bakışta oldukça eski, hristiyanlık kadar eski görünmektedir. İnsan orada da saltık olarak, yani saltık olan tanrı tarafından günden ötürü dava edilmektedir. Ancak bu saltık dava, aynı zamanda saltık olarak tanrısal bağışlama yoluyla hristiyanca azaltılmıştır. İnsan hristiyan olarak saltık savunma baskısının altında kalmamaktadır; çünkü insanın hristiyan olarak kendisinden beklemeyen savunması, insan bunu kendi kendine başaramayacağı için, hristiyanlık aracılığıyla tanrının günah ve suçtan kurtarma eylemiyle zaten gerçekleştirmiştir. Örneğin VIII. "Yazınbilim ve Yorumlayıcılık'ta Manfred Fuhrmann tarafından büyük etki bırakarak vurgulanan özyaşam öyküsellüğün antik kökeni²⁷, savunma gereksinimi kendi gereksinimselliğinin ve özelliğinin itiraf izninden Augustinus'tan bu yana sadece bu yüzden serbest kalmış olabilir. Özyaşamöyküsü, eğilime göre bağışlama koruması altında, ancak hristiyan olarak doğru ve bireyselliğe yatkın olurdu; çünkü günaha karşı tanrının savunma eyleminden ötürü insana bağışlama durumunun ikinci savunma gereksinimsizliği ancak burada bahsedilmiştir²⁸. *O halde saltık davalının konumu, bağışlama sayesinde hristiyan olarak insanı kurtarmış olmaktadır.* Bu durum modern bir şekilde değişmiştir; en geç 18. yüzyılın başında teodise'de saltık davalı tanrıyla birlikte insan da saltık davacıya dönüşerek ilerleme gösterdiği an *saltık dava*, herşeyden önce tanrıyı bağışlamak insana düşmediği için, *bağışlamasız olmuştur*. Böylece radikalleştirilmiş teodise, tarih felsefesi tanrının yerine insanı saltık davalı kıldığı yerde, saltık dava da bağışlamasız kalmaktadır. Bu, özgül modern ve insansal yaşam gerçekliğinin aşırı mahkemeleşmesi için sonucu belirten nedensel bir olaydır, yani *bağışlamanın kaybolmasıdır*. Saltık dava bununla

dünyanın, kötülüğünden ötürü bağışlamasızca insana rastladığından ve insanı bağışlamasızca genel savunma baskısı altına soktuğundan insan için dayanılmaz ve yaşanılmaz olmaktadır. Leibniz'in yaratıcı için sorduğu "Niçin aslında birşey ve daha çok hiçbir şey değil?"²⁹ sorusu, öyleyse tek başına kalmadan da dava sorusu olarak toedise'ye uygun şekilde hukuksallaştırılmıştır: Hangi hakla aslında bir şeydir ve daha çok hiçbir şey değildir ve hangi hakla aslında bir şey olarak geçerlidir ve daha çok hiçbir şey olarak geçerli değildir? Çünkü sonuç olarak bu soru, Kant'ın sadece "aşkınsal tümdengelim"inin (Aslında hangi hakla önseller geçerlidir ve daha çok önsel olmayanlar geçerli değildir?)³⁰ ulama ilişkin "quaestio juris"inin ötesinde güçlendirilmiş ve herkese yöneltilen saltık bağışlamasız dava sorusu olarak her yerde mevcut hale getirilmiştir: Aslında hangi hakla varsın ve daha çok var olmayan değilsin ve hangi hakla böylesin, olduğun gibisin ve daha çok başka türlü değilsin? Bundan böyle her insan bu sorunun baskısı altında sürekli in toto (tümüyle) bu olumsuz duruma teslim olmak zorundadır. Herkes dünyasallaşmış causa sui* (Kendisinin nedeni) olarak kendi var olabilmesinin ve böyle var olabilmesinin nedensel yüküne özürsüz sahiptir. İnsanın aynı zamanda hem davacı hem yargıç olarak hareket ettiği sürekli bir mahkeme önünde var olduğu ve daha çok var olmayan olmadığı, böyle olduğu, olduğu gibi olduğu ve daha çok başka türlü olmadığı için özür dileyerek yaşamak zorunda oluşu, insana özgü yaşamsal göreve dönüşmektedir. Herkes için bu genel yasallık baskısının 1750'de teodise'nin radikalleştirilmesiyle tarih felsefesi eğilimine göre oluşmasına *Mahkemeleşme*, bununla birlikte genel ve bağışlamasız olmasına da *İnsansal Yaşam Gerçekliğinin Aşırı Mahkemeleşmesi* adını veriyorum. Bu ve bunun gerçeklikteki açıklayıcı örneği elbette Fransız Devrimi'nin mahkeme düşkünlüğüdür.

* Spinoza bu terimi tanrıyı tanımlamakta kullanmıştır. Spinozaya göre Tanrı, her şeyin nedeni olduğu gibi kendisinin de nedenidir. yn.

Bu, insanlar için yaşam dünyasını tehdit ve yaşam dünyasının kaybı olarak iş görmektedir; çünkü bu -yineliyorum-, insanlar için dayanılmaz ve yaşanılmazdır.

4. Önemsizliğin Başlangıcı

İşte bu aşırı mahkemeleşme ve bunun yaşanılmazlığıyla büyük bir aklanma gereksinimi, savunma gereksinimsizliğinden sonra bir karşı mahkeme gereksinimi oluşmuştur. *Aşırı mahkemeleşme -malum- önemsizliğin başlangıcını zorla elde etmiştir -malum aracılığıyla bonum-*. Buna karşılık yüzyıl ortasından hemen sonra genel yasallık sorusunun saltık dava baskısına karşı dayanıklı, dikbaşı ve yadsımacı davranan durumları insanda karşılamacı olarak ileri süren yeni felsefeler önem kazanmıştır. Bunlar öncelikle felsefi insanbilim ve felsefi estetik; çünkü tarih felsefesi, sezdirisel olarak zeten anlaşıldığı gibi, herşeyden önce başka bir durumdur. Bunlara gereksinim duyulmuştur ve sonuçta bunlar, aklanma arayışındaki insanın felsefeleri olarak hemen oradaydılar. Bu ikisini önemsizliğin başlangıcının felsefeleri olarak yorumlamak gerektiğini düşünüyorum. Bir bütünlük iddiası taşımaksızın burada işte bu felsefelerin bazan birini, bazan ötekisini, bazan da ikisini birden ileri süren ilgili yedi mevcut duruma işaret edeceğim.

a) *İnsanın kendi nedenselliğinin sınırlarını* adlandırması ve bununla birlikte yasallık sorusuyla ilgili olarak böyle bir şeyin kendisinde anlamsız olması, önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. Bu sınırların tanrıbilim sonrası en önemlisi, insanın kendisindeki *doğadır*. İşte felsefi insanbilim, “özgür davranan varlık olarak” insanın “kendisini neye dönüştürdüğü, dönüştürebileceği ve dönüştürmesi gerektiği”nden farklı olarak “doğanın insanı neye dönüştürdüğü”nü konu alarak ve vurgulayarak (sonuçta “ahlaksal” ve “pragmacı” değil, “psikolojik” prog-

ramıyla) 18. yüzyılın ikinci yarısında önemsizliğin başlangıcı amacıyla *doğanın dönüm noktasının* felsefi temsilcisi olarak başarılı olmuştur³¹.

b) Genel kendini savunma zorunluluğunun genel tehlikesinin yüküyle kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bu *adsızlık gereksiniminin* giderilmesi önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. Bulunamaz ve kimliği belirlenemez, bu nedenle de yasallık sorusu için ulaşılamaz olan bu durum düşkünlüğü *el değmemiş doğayı* hoşnut etmekte, davalı ben'den uzaklaşmayı sağlamaktadır; genel savunmanın uygunsuz isteminin kimliği belirlenerek suç üstü yakalanan hareketinden kaçış halinde doğa içinde ortadan kaybolunmaktadır. *El değmemiş doğaya duyulan özlemin dalgalanmaları bu aklanma kazanımının dalgalanmalarıdır*³², Rousseau tarafından yine 1750'den hemen sonra belirtilmiştir: Bu, önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. Bir zamanlar Augustinus'un *Confessiones*'unun eski içtenliği sadece bağışlamanın koruması altında başardığı gibi Rousseau'nun da *Confessions*'unun novelle sincérité'sini (yeni içtentik) sadece bu doğanın koruması altında başarması diğerleri arasında burada ek olarak aydınlatıcıdır. El değmemiş doğanın olumlanması, bağışlamanın kaybolmasının dünyasal bir karşılaşmasıdır.

c) 18. yüzyılın ikinci yarısında felsefi insanbilim içinde "insanbilimsel belirleyici özellik" in geliştirilmesiyle ilerletilen ve tarihsel duygunun oluşumuyla güçlendirilen³³ *bireyselliğin dalgalanmaları* önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. Birey est ineffabile: İşte bu yüzden, bireyin anlatılamaz bireyselliği için savunmanın uygunsuz isteminin bir kez daha gerçekleşmemesi yüzünden birey olarak insan yasallık sorusu için ulaşılmaz kalmaktadır ve bu nedenle de bireye dönüşmek zorundadır: Yasallık baskısının büyümesine yanıt olan önemsizliğin başlangıcı olarak *bireyin konumu, 18. yüzyıl ortasından bu yana onun anlatılamazlığının konumudur*.

d) *Var olmamanın coşkusu* önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. İnsan *yolculuk* sayesinde ve bir dereceye kadar onun hazırlığı ve değerinden yararlanması sayesinde de önemsizleşmektedir. Bu nedenle insanbilimci budunbilimcilerin, örneğin Forster'ın, Bougainville'in ve Blumenbach'ın çalışmaları göz kamaştırmaktadır. İnsanın kendini evinde hissetmesi git gide kendi kendisinden özür dilediği bir mahkeme önünde yaşamak zorunda olduğu anlamına geldiği yerde, yabancı ülke ve halklar insanın kendisini evinde hissetmediği yerler olarak cezbetmiştir. Bu nedenle Almanya'da 1764'ten itibaren yayımlanmaya başlanan³⁴ kurmaca gezi notlarından -Sterne'in "Sentimental Journey"si- büyük gezi notları derlemelerine değin gezi yazını da hemen geliştirmiştir. Burada sadece uzam olarak yabancı diyarlara yolculuk değil, aynı zamanda zamana yolculuk, tarih yazımına ilişkin geçmişe, tarih öncesi zamana düşünsel inceleme gezileri de vardır. Yabancıların ve tarih öncesi zamanın özdeşliği yabancı tarih öncesi zamandır. Bu nedenle 1750'den hemen sonra aynı şekilde -tek ve biricik tarihin mahkeme düşkünü monomitos'una karşı hamle olarak- örneğin Heyne ve Zoëga'yla³⁵ özellikle de yabancı ve batılı olmayan, klasik öncesi ve doğulu mitolojinin polimitoslarına bir karşı ilgi doğmuştur. Yabancı ve tarih öncesi zaman, yabancı tarih öncesi zaman; tüm bunlar ister geziye çıkarak ister göç ederek bir başka deyişle var olmayarak önemsiz olma yerleridir. 18. yüzyıl, bir önemsizliğin başlangıcına ve bugünkü turizm ve bilim turizmine değin aynı nedenle beslenen bazı daha geç dönem yolculuk düşkünlüğünün onun içindeki -nota bene- savunucusu olarak, *yolculuk yüzyılıdır*. Günümüzde araştırmacılar zamanlarını reformlaştırılmış üniversite yönetim kurullarına dönüşen bu mahkemelerde ne kadar çok geçirmek zorunda kalırlarsa, yolculuk sayesinde var olmama da o denli karşı konulmaz olur. İşte bu yüzden -örneğin- Wolfenbüttel'a gidilmektedir.

e) Kronik olma özelliğiyle geziye çıkamayanın kısa süreli bi-

linç bulanıklığının yerine geçen *hastalık* önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. İnsanbilimci hastalıklı bilim (nozoloji) ve “Kliniğin Doğuşu”yla³⁶ hastalık, metafiziğin ölüm çağında cazip olduğu kadar da acı veren aklanma şansına dönüşmektedir. *İnsan* böylece *temsili olarak hastaya* dönüştüğü için, 18. yüzyılın ikinci yarısında tıbbi insanbilim ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda felsefi insanbilim de işte bu önemli kapsamda doktorların yardımıyla doktorlar için yazılmıştır. Delilik, hastalığın en göz kamaştırıcı biçimine dönüşmektedir. İnsan aşırı mahkemeleşmenin çerçevesi içinde her şeyin sorumlusu olarak görüldüğü yerde delilik, karşılamacı *istek durumu* olarak *iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisi göstermemeyi* yeğlemektedir. Deliliğin olumlanması³⁷, felsefi estetiğin yaratma kuramında da, önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır.

f) *Estetiğin oluşum tarihi* önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. Sanatın estetikleştirilmesine, yani akılcılıktan duyarlılığa, düzgüsellikten özgünlüğe, imitatio’dan yaratıya giden bu yolda tamı tamına 18. yüzyılın ikinci yarısında düşünme gücü en cömert üretimsel güce, beğenin önünde gelen alımlamasal gücüne dönüşmektedir. Hannelore Klein, Bay Fabian’la birlikte çalıştığı “There is no disputing about taste”³⁸ (Beğeniye İlişkin Bir Çalışmamız Yok) adlı çalışmasında “Taste” [...] 18. yüzyılın bir kavramıdır”, diye özetlemektedir. Beğeni, işte bilimsel tartışma tarafında, yasallık tarafında bulunduğu ve *insanın savunma gereksinimsizliğinin sığınma yeri ve ayrıca kaybolan anlaşılabilirliğin dirilişi* olduğundan tam da şimdi kariyer yapmaktadır. Sanat mahkemeden uzaklaşma özelliğiyle estetikleşmektedir. Sanat özerkleşmekte ve böylece kurumsallaştırılmış ulaşılamazlığa dönüşmektedir. Estetik sanat yapıtıysa belki de en çok “Hangi hakla...” sorusu karşısında suskunlaşmaktadır. Bu durum, artık tamamıyla estetiğin bu uygunsuz yasallık isteğinin di-

* *taste* -Estetik değerlendirme gücü. Beğeni.

rencinden ötürü aşırı önem kazanmaktadır. 18. yüzyılın tam da ikinci yarısında yaratma sanatı merkezi yaşam dünyası organına, özgün yasadışı kimse olarak sanatçı da önemsizliğin başlangıcı amacıyla örnek insana dönüşmektedir.

g) Son olarak 18. yüzyılın tam da ikinci yarısındaki insana yönelik saltık aşırı savunma isteğinin sınırlarının yasal saptama deneyi, bir başka deyişle hukuksal bakımından uygulanabilir bir çevrede insanın var olmasının ve böyle var olmasının savunma gereksinimsizliğini koruması geiren *temel hakların ve insan haklarının keşfi ve ilanı*³⁹ da, önemsizliğin başlangıcı kapsamındadır. İşte tam da insanın saltık davalıya dönüşümü, bir tanımı ve insanın içinde hiçbir zaman böyle olmadığı sınırların garantisi deneyini zorla elde etmektedir. Bu temel hakları, tarih felsefesiyle ivmelenen ilerlemenin sonuçları olarak yasallık baskısının savunmasında görmeye alışılmıştır. Tam tersine bu hakları mahkemeleşme sonuçlarından korunmak için alınan önlemler olarak, yani önemsizliğin başlangıcının görüngüleri olarak kavramak için deney gereklidir.

Hiç kuşkusuz tamamlanma gereksinimi ve tamamlanma yatkınlığı olan bu yedi mevcut durum sadece insanbilim ve estetiği değil ama, tam da bu ikisini ileri sürmek istiyordu. İnsanbilim ve estetik 1750'den sonra başarı kazanmıştır; çünkü saltık *davalı* insan için, yaşam dünyasının aşırı mahkemeleşmesiyle *aklanan insan* olma gereksinimi kaçınılmaz olmuştur. Felsefi insanbilim ve felsefi estetik önemsizliğin karşılamacı başlangıcının temsilcileri olarak birlikte ilerlemişlerdir.

5. Vicdanın Kendi Olmaya Kaçış ve Bunun Çöküşü

Buna karşılık tarih felsefesinin her şeyden önce başka bir durum olduğunu söylemiştim. Tarih felsefesi, aşırı mahkemeleşmenin felsefi temsilcisidir. Böyle olmakla birlikte tarih

felsefesinin, her ne kadar her şeyden önce kulağa olasılık dışı gibi gelse bile, aynı zamanda *mahkemeleşmenin güçlendirilmesiyle* önemsizliğin bir başlangıcının da temsilcisi olduğunu düşünüyorum. Kendisini Fransız Devrimi'nin koştur eylemi olarak gören⁴⁰ Alman İdealizmi bu şekilde tarih felsefesini temel ve ana felsefe haline getirmiştir. Öncelikle Fichte'nin 18. yüzyılın bir kitabı olan 1794 tarihli *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Tüm Bilim Öğretisi'nin Temeli), Kant'ın vicdan özerkliği kuramının radikalleştirilmesiyle "insan tininin tarihi"ni⁴¹ ben'in ben olmayandan ayrılarak kendi yerine, daha doğrusu saltıklığa, yerleşmesi olayı olarak belirlemektedir.

Tanrı'nın görevinden uzaklaştırılmasıyla radikalleştirilen teodise'nin, yani tarih felsefesinin var olan dünyanın kötülüğüne bakışla, tanrının yerine insanı *saltık davalı* durumuna getirmesiyle klasik teodise'den ayrıldığını vurgulamıştım. Ancak aynı zamanda -bunu vurgulamak için şimdi telafi etmek zorundayım- insanın *saltık davacı* olduğunu klasik teodise'den devralmıştır. Fakat işte bu, *Wissenschaftslehre*'nin (Bilim Öğretisi) tarih felsefesi uyarlamasını ele geçiren özel nitelikli aklanma şansını sunmaktadır. Tarih, saltık davanın nesne ve özne olma özelliğiyle bu çifte rolünü insanlar için işbölümü, deyim yerindeyse yaşambölümü haline getirmek için bir yöntemdir; öyle ki insan saltık davalı rolünden gittikçe kurtulacak şekilde saltık davacı rolünü git gide kendi sınırlanmış rolüne dönüştürmüştür. Bu durumda belirtili nesne artık ben değildir; aksine ben'in kendine özgü belirtme öznesine dönüştüğü ölçüde ben olmayan da belirtili nesne olmuştur. Bu şekilde saltık davalılar da insanlar, ama sadece *öteki* insanlardır; çünkü yalnızca insanın kendisi saltık davacıdır. Zaman zaman bunu, oluşturulmuş tarih felsefesinin neomanicheizmi (yeni manicilik) olarak adlandırıyorum. Davalı olarak yaratıcı insan ve davacı, diğer adıyla kurtarıcı insan birbirinden ayrılmaktadır. Böylece tarih, aşırı mahkemeleşmenin

baskısı altında avantgarde olmayanların gerçek sorumlusu olarak, saltık davalı olmayı arkasında bırakan saltık davacı olmaya doğru, öne doğru bir kaçıştır. Bunun sadece kısa bir süre sonra “di-yalektik” olarak adlandırılan tarihsel avantgarde’nin hareket ya-sası, kötülük karşısında insanın kendisinin vicdan *sahibi* olmasına gerek kalmasın diye, başkalarının vicdan *sahibi* olmasına izin ver-mek için başkaları adına vicdanın kendisi *olan* vicdansızlığa ka-çıştır. İnsan mahkemenin kendisi olarak mahkemeden kaçıp kur-tulmaktadır. Burada girilen ahlaksal büyük ayaklanma sadece artık bir şey olmaya karşı bir karşı rol değil, aksine sadece, bu ka-çışla can sıkıcı şekilde başarılan *yargılamaya* karşı bir karşı rol-dür. Tarih felsefesi bakımından tarih, *vicdan sahibi olmaktan vic-danın kendisi olmaya sürekli bir kaçıştır*⁴². Ayrıca tarih felsefesi de bu sayede, yani öteki insanlar üzerindeki yasallık baskısının, aynı zamanda önemliliğin, bir başka deyişle aşırı mah-kemeleşmenin başkaları için sınırsızca artmasının çoğalmasıyla insanın kendi kendisini saltıklaştırması sayesinde önemsizliğin bir başlangıcıdır. O halde tarih felsefesi’de, bu durumun pahasına, da-valı insanı aklanan insan durumuna getirmektedir. Şunda ya-nılmamak gerekir ki, tarih felsefesini başarılı kılan işte bu ak-lanma kazanımıdır. Böylece tarih felsefesi de insanın yeni belirlenimiyle uğraşmış olmaktadır. Ancak bu yeni belirlenimin insanı dikkate almaksızın insanı belirlediği düşünülebilir. Çünkü teodise’nin tanrının olumsuzlanmasıyla vargısallaştığı gibi, tarih felsefesi de insanı olumsuzlamasıyla, yani insanı, bağışlamasız saltıklık ve bunun saltık düşmanları olarak ikiye ayırmasıyla, var-gısallaşmış görünmektedir. 18. yüzyıl felsefesinde insanın yeni belirlenimi, insanbilimsel ve estetik yönden ılımlı kaldığı yerde değil de, tarih felsefesi yönünden radikalleştiği yerde, *insanı in-sanlığının sonu için* belirlemektedir. Bu olay 18. yüzyılın dışına taşmaktadır. Ben burada buna sadece değindim; bununla burada daha fazla ilgilenmek benim konum değildir.

Bu nedenle son olarak bir şey daha belirtmek istiyorum: El için kuyu kazan önce kendi düşer. Her zaman başkalarını suçlu çıkarmak ve dava etmek için tarih felsefesi gibi, katılımcılarına az önce ana hatlarıyla anlatılan üslupla yılmadan diyalektik sanatı örnek olarak gösteren, sonunda katılımcıları bu sanatı öğrendiğinde ve bunun üzerine saldırıya karşı saldırıyla yanıt vererek -birinin işlediği suçtan bütün birlik üyelerinin sorumlu tutulmasıyla- tarih filozoflarının kendilerine ve sonuç olarak tüm filozoflara birden bunu uyguladığında, şaşırılmamalıdır. De Bonald 1818’de şöyle yazmaktadır: “18. yüzyıl filozoflarının bizim felaketlerimizle ilgilerinin olmaması, bugün bir inancı belirleyen bir ifadedir [...] Ne olursa olsun, ben sadece felsefenin değil, aynı zamanda ulusun saygınlığı için de, her ikisine birden biraz daha fazla suç yüklemeyi yeğlerim. “Helmuth Plessner, “*Verspätete Nation*”una (Gecikmiş Ulus) önsöz olarak bu tümceyi koymuştur⁴³. Plessner’in kitabının savının en başarılı kamulaştırıcısı Georg Lukacs bunu *Zerstörung der Vernunft* (Aklın Yıkımı) adlı kitabında şu tümceyle anlatmıştır: Suçsuz hiçbir felsefe yoktur (hiç kuşkusuz burada olmak istediğinden daha dürüsttü)⁴⁴. Felsefenin suçluluğu savının kamunun genel mülkiyetine taşınması başarıyla sonuçlanmıştır; çünkü felsefeyle ilgili olarak iki ayrı şey gerçekleşmiştir. Birincisi özünde 18. yüzyılın olayı olan felsefenin özel bir konuya dönüşümüdür. Felsefe “bütün olasılıkların bilimi”nden (Christian Wolff, 1709) özel bir konu olan “Eleştiri”ye (Kant, 1781) dönüşmüştür⁴⁵. İkincisi özünde 19. yüzyılın olayıdır. Özel bir konuya dönüşen ve tarih felsefesi olarak bütün umutların gerçekleşeceğini vaad eden felsefe, burada kaçınılmaz olarak hayal kırıklığına uğrattığı için, felsefe *aracılığıyla* ortaya çıkan bu hayal kırıklığı felsefenin hayal kırıklığını, ideoloji eleştirisini⁴⁶ zorla elde etmiştir. İdeoloji eleştirisi kendi açısından aklanmayı vaad ettiği için popülerleştirilebilir. Bundan böyle aklanan insan filozof olmayanlardır; çünkü artık foyası ortaya çıkan

ve dava edilen insan geniş anlamda bütünüyle filozoftur. Böylece felsefenin durumu, tarih felsefesi olarak istediği her şeyin karşıtı durumuna gelmektedir. Bu, vicdanın kendisi olmaya başarısız bir kaçış, çöken saltıklık, düşmüş davacılık durumudur. Böylece filozof bu olayın sonunda, yani bugün kullanışlı, bakımı kolay, bu- ruşmaz ve her amaç için uygun bir günah keçisine dönüşmektedir. Her yeri dolaşıp var olmadığını iyi bir idmanla kanıtlayarak bun- dan böyle herkesi özür dilemekten koruyan tutumluluk kapsamına girmiştir⁴⁷. Bu filozoflar durumu hiç kuşkusuz çok yönlü, deyim yerindeyse çok-değerlidir; örneğin filozof bu durumu pro- fesyoneleştirebilir ve bunun üzerine bilim turizmi çağında ak- lanmaya yolculuk eden biri, riskli işler uzmanı, aşkınsal dublör olarak kendisini ortaya atmanın tehlikeli olabileceği durumlarda uzmanlara dublörlük yaptırabilir. 18. yüzyıl felsefesine ilişkin in- sanın yeni belirlenimi sorusunda o yüzyıl için bulunan uzmanlar bu duruma örnek gösterilebilir. Bu son bilgiyle sadece o zamanı bugünle bir araya getirmeyi değil, aynı zamanda başlangıçta sez- dirisel olarak anlatmaya çalıştığım şeyin, yani bu incelememin özgün bir inceleme değil, aksine dublörlük yapılmış bir inceleme, bir başka deyişle bir dublörün ürünü olan dublörlüğün söz konusu olduğunun da bir kez daha önemle altını çizmeyi istiyorum.

Dipnotlar:

1. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710).
2. R. Koselleck, "Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit", *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1967) içinde, s. 82, 91, 95.
3. Krşl. R. Koselleck, Artikel "Geschichte / Historie", *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 içinde, ed.: O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck, Stuttgart 1975, öz. ss. 658.
4. Krşl. O. Marquard, "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" (1963), O. M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* içinde, Frankfurt a.M. 1973, s. 122-144 ve 213-248, ayrıca O.M., "Anthropologie" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 içinde, ed.: J. Ritter (v.d.), Basel / Stuttgart 1971, s. 362-374.
5. M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern / Frankfurt a.M. 1976 (Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd., öz. ss. 36).
6. K. W. F. Struve, *Anthropologia naturalis sublimior*, Jena 1754; E. Platner, *Anthropologie für rzte und Weltweise*, Bd. 1, Leipzig 1772; I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), seminer başlangıcının tarihi için krşl. I. Kant, *Brief an Markus Herz*, *Werke* içinde, ed.: E. Cassirer, Bd. 2, Hildesheim 1973, ss. 116; J.G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772); W. v. Humboldt, "Plan einer vergleichenden Anthropologie" (1795), *Werke in fünf Bänden* içinde, ed.: A. Flitner ve K. Giel, Bd. 1, Stuttgart 1978, s. 337-375.
7. A. G. Baumgarten, *Aesthetica* (1750); E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757); I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794/95); F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), 6. Hauptabschnitt, *Sämtliche Werke* içinde, ed.: K. F. A. Schelling, Abt. 1, Bd. 3, Stuttgart/Augsburg 1860, s. 612-629.
8. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935/36); E. H., *Gesammelte Werke*. Hus-

- serliana*, Bd. 6 içinde, Lahey 1954, öz. ss. 48; krşl. R. Piepmeyer, *Aporien des Lebensbegriff seit Oetinger*, Freiburg Münih 1978.
9. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938; krşl. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg / Münih 1959; W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969.
10. R. Koselleck, "Geschichte / Historie", öz. ss. 702; R. K., "Deneyim uzamı" ve 'beklenti ufku' - tarihsel iki ulam", *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften* içinde, ed.: G. Patzig / E. Scheibe / W. Wieland, Hamburg 1977, s. 191-208, öz. ss. 197.
11. "Toplumla birlikte başlayan geleceğin kökene orantısı aralıklıdır": J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1974, s. 27; krşl. J. R., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M. 1969, öz. ss. 141.
12. Krşl. J. Ritter, *Subjektivität*, öz. ss. 141.
13. Krşl. O. Marquard, "Kompensation", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 içinde, ed.: J. Ritter (v.d.), Basel / Stuttgart 1976, s. 912-918; O.M., "Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse", *Historische Prozesse* içinde, ed.: K.G. Faber / Chr. Meier, Münih 1978 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 2, s. 330 -362; O. M., "Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie", *Die Frage nach dem Glück* içinde, Stuttgart 1978, s. 93-III.
14. "L'auteur de la nature a compensé ces maux (...) par mille commodités ordinaires et continues": G. W. Leibniz, *Théodicée, Die philosophischen Schriften* içinde, ed.: C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, Bd. 6, sonraki bsk. Hildesheim 1961, s.409; "Nam ea ipsa malorum (...) compensatio (...) est propria ille finis, quem ob oculos habuit artitex": I. Kant, "Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", *Gesammelte Schriften* içinde, ed.: Prusya Bilim Akademisi, Bd. I, Berlin 1902, s. 405.
15. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris 1960, 3. basım, 1967.
16. Cicero, *De natura deorum* I, 21; krşl. Cicero, *Tusculanae disputationes* 5, 95.
17. P. Bayle, *Réponse aux questions d'un Provincial* (1704), *Œuvres diverses* içinde, La Haye.1727, 31, c. 3, öz. ss. 650; P. L. M. de Maupertuis, *Essai de philosophie morale* (1749); Leibniz, *Théodicée*, ss. 266; A. de Lasalle,

Balance naturelle (1788); J. B. Robinet, *De la nature*, Amsterdam 1761, s. 3: "D'où résulte un équilibre nécessaire des biens et des maux dans la nature; krşl. öin. ss. 126.: "De la Guerre: compensation des maux qu'elle produit" (bu bilgiyi R.W. Schmidt'e borçluyum); "L'économie universelle", "afin de compenser tout": S. 105, 109, 133, vb.; I. Kant, "olumsuz yücelikler kavramını dünya bilgeliğine sokma deneyi" (1763), *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 içinde, 1905, s. 197 ile bağlantılı olarak ss. 179; S. Maréchal, *Apoloques modernes, à l'usage du Dauphin, premières leçons du fils aîné d'un Roi*, Brüksel 1788, s. 51 (bu bilgiyi H. Hudde'ye borçluyum).

18. Krşl. I. Kant, "Negative Größen", s. 172 ("gerçek aykırılık") ve öz. s. 198; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 içinde, 1911, s. 523 ("Devrimselliğe ilişkin doğal ek"); J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Sämmtliche Werke* içinde ed.: I. H. Fichte, Bd. 1, Berlin 1845, s. 110 ("olumsuz yücelik"); F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Sämmtliche Werke* içinde, Böl. 1, Bd. 2, 1860, öz. ss. 178 ve ss. 227; krşl. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), a.g.y., Böl. 1, Bd. 3, 1860, öz. ss. 287 ve *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), a.g.y., Bd. 4, 1859, öz. ss. 125 ("öznelliğin ve nesnelliğin aldırmaazlığı") ve ss. 136: Birbirine karşıt iki güç, birbirlerine gerçekliği oluşturan denge durumlarını sınır gösterir, bu, sadece dogmalar arasında değil, aynı zamanda güçler arasında da bulunan bir tür "isosthenes diaphonia"dır. Böylece bazı bakımlardan tüm dünya bir kuşkucu olur.

19. P.H. Azais, *Des compensations dans les destinée humaines*, Paris 1808; A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris 1843, R.W. Emerson, *Compensation* (1865), *The Complete works* içinde, Centenary Edition, Bd. 2/3, Londra 1904, s. 91 - 127. J. Buckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1868), *Gesammelte Werke*, Bd. 4 içinde, Stuttgart 1970, ss. 193; A. Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (1907); C. G. Jung, *Zur Psychologie der dementia praecox* (1907).

20. C. A. Helvetius, *De l'esprit*, Paris 1758; J. Bentham, *A Fragment on Government*, Londra 1776; J.B., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londra 1789.

21. Chastellux Şövalyesi (anonim), *De la Félicité publique ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, Amsterdam 1772, alıntılan: R. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into it Origin and Growth* (1932), New York 1955, s. 190 (bu bilgiyi H. Hudde'ye borçluyum).

22. Krşl. Leibniz, *Théodicée*, s. 108.

23. P. Pope, *An Essay on Man* (1733/34), Böl. II, V, ss. 241; T.R. Malthus, *Essay on the Principle of Population* (1798), alm.: *das Bevölkerungsgesetz*, ed. ve çev.: C. M. Barth, Münih 1977, s. 170; B. de Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1725); J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), *Sämmtliche Werke* içinde, ed.: B. Suphan, Bd. 5, Berlin 1895, öz. ss. 27; I. Kant, *eldee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 içinde, 1912, öz. ss. 20; F. v. Schiller, "Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaichen Urkunde" (1790); I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 içinde, 1908, ss. 244.
24. H. Weinrich, "Literaturgeschichte eines Weltereignisses: das Erdbeben von Lissabon" (1964), H.W., *Literatur für Leser* içinde, Stuttgart 1971, s. 64-76.
25. G. Gawlick ile tarihi krşl., D.Hume, *Dialoge über natürliche Religion* içinde, Hamburg 1968, ss. IX; iyimserlik sorusuyla ilgili ödüllü yarışma için ("On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien") krşl. A.v. Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 1, Berlin 1901, s.404.
26. Krşl. O. Marquard, "Idealismus und Theodizee" (1965), O.M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* içinde, Frankfurt a.M. 1973, s.65, krşl. s. 52 - 65 ve 167 -178, ayrıca s. 70.
27. Krşl. M. Fuhrmann, "Rechtfertigung durch Identität - über eine Wurzel des Autobiographischen", *Identität* içinde, ed.: O. Marquard / K. Stierle, Münih 1979 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 8, s. 685 - 690.
28. Krşl. O. Marquard, "Identität - Autobiographie - Verantwortung (ein Annäherungsversuch)", a.g.y., s. 690 - 699.
29. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, *Philosophische Schriften*, Bd. 6 içinde, s. 602: "Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?"
30. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781) / *Arı Usun Eleştirisi* (1781), *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 içinde, 1911, B 117: "Hukuk bilimcileri yetkilerden ve haksız istemlerden söz ettiğinde, bir yetki olayında neyin yetki kapsamında (quid juris) olduğunu olayı ilgilendiren şeyden (quid facti) ayırt ederler ve her ikisinden de kanıt isteyerek yetkilerin ya da yetki isteminin

gerçekliğini kanıtlaması gereken ilkinde t mdengelime adını verirler (...) İnsan bilgisinin ağıını (...) oluşturan türlü kavramlar (...) arasında, an bir kullanım için (bütün deneyimlerden tümüyle bağımsız)  nsel olarak belirlenen (...) birkaç tane vardır ve onların bu yetkisi her zaman bir t mdengelime, aşkınsal bir t mdengelime gereksinim duyar.”; krşl. aşağıda dipnot.

31. Krşl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Gesammelte Schriften*, Bd. 7 içinde, 1917, s. 119; ancak felsefi insanbilim, doğanın dönüm noktasıyla kant i programa dönüşerek ters yönde başarılı olmuştur.
32. J.-J. Rousseau, *Discours sur la question, si le r tablissement des Sciences et des Arts a contribu     purer les m eurs* (1750); J. - J. R., *Julie ou la Nouvelle H lo  *. (1761). Burada  rneğin “doğa betimlemesi”nin keşfi, sadece yapaylaşan modern dünyanın doğallık kaybının karşılanması değildir; krşl. J. Ritter, “Landschaft. Zur Funktion des  sthetischen in der modernen Welt” (1963), J.R., *Subjektivit t* içinde, ss. 141; tıpkı daha sonra 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılda eşit işlevsel adsızlık şansı büyük kent gibi, daha çok bütünüyle özdeşleşmiş dava saldırısı karşısında “dünya tarihi”ni “dünya mahkemesi” olarak adsızlıklar içinde yok etme olanağını sunmaktadır; sığınak -örneğin el değmemiş doğa betimlemesi olma özelliğiyle doğa, bu şekilde tanımlanmış yalnızlık gereksinimini gizlemektedir; krşl. J. - J. Rousseau, *Les r veries du promeneur solitaire* (1782).
33. İnsanbilimsel belirleyici özellik: krşl. I. Kant, *Anthropologie*, ss. 283; W. v. Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1795), belirleyici özelliği insanbilimin merkezi görevi derecesine yükseltmektedir; krşl. Linden, *Untersuchungen*, ss. 139; tarihsellik duygusunun objectum proprium olarak bireyselliği için krşl. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), M nih 1965.
34. *Sammlung der besten und ausführlichsten Reisebeschreibungen*, Berlin 1764 vd.; G. Forster, *Neue Geschichte der Land - und Seereisen*, Hamburg 1781 vd.; *Bibliothek der neusten Reisebeschreibungen*, Berlin 1786 vd.; *Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen*, Berlin 1790 vd.
35. Krşl., bu kitapta ss. 101  oktancılığa  vg . Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk  zerine”; hen z 17. yüzyılda bir tehlike olarak g r len bu durum karşısında insanlar uyarılmaktaydı, şimdiyse bu tehlikenin  ekiciliğe d n şmesi s z konusudur;  rneğin Descartes’da, *Discours de la*

méthode (1637) I, 8: "Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager (...) mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager on deviant enfin étranger en son pays."

36. Krşl. M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (1963), Münih 1973.
37. Krşl. M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) / *Deliliğin Tarihi* (1961), Frankfurt a.M. 1973: 1657 ve 1794 arasındaki zamanı vurgulayarak; bağlantı için krşl. O. Marquard, "Über einige Beziehungen zwischen sthetik und Therapeutik in der philosophie des 19.Jahrhunderts" (1963) içinde, s. 85 - 106 ve 185 - 208. Sanatçının, polemik amaçlı olarak Platon aracılığıyla belirlenen "mania" sayesindeki belirlenimi, modern ve böylece aynı zamanda deliliği de olumlayan bir şekilde dahinin belirlenimine dönüştürerek olumlu olarak güncelleştirir.; bu anlamda örneğin Kant'ın estetik ve insanbilimsel-psikiatrik sorununda yönelimin zamandaşlığı bulgusaldır. I. Kant, "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764); "Versuch über die Krankheiten des Kopfes" (1764). Ayrıca krşl. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* / *Melankoli ve Toplum*.
38. H.Klein, *There is no disputing about taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im 18. Jahrhundert*, Münster 1967, s. 141; krşl. K. Stierle / H.Klein / F. Schümmer, "Geschmack" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 içinde, s. 444 - 456, ed.: J. Ritter; ayrıca H. - G. Gadamer'de 18. yüzyılda "toplumsal" beğeni duygusunun çözümlemesi, *Wahrheit und Methode* (1960) 3. basım, Tübingen 1972, ss. 31, beğenin ve bunun kanıtsal olanın karşısındaki bu dünya ile ilgililiğinin canlandırılmazlığıyla bence, önemsizliğin başlangıcının görünüşü olarak kariyerine yorumun desteklediği aşırı yasallık isteğinin direnç durumlarını vurgulamaktadır. Burada J. Ritter'in estetik seminerlerinin (Münster 1948,...) görüşü açısından bağlantılı olarak -ayrıca krşl. O. Marquard, "Kant und die Wende zur sthetik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962) / *Felsefi Araştırma Dergisi* 16 (1962) içinde, s. 231 - 243 ve 363 - 374 - ana hatlarıyla anlatılan estetiğin oluşum tarihinin yorumu, aynı zamanda büyük savın 18. yüzyıla ilgili uygulayımının Ritter'in savını tamamlayan bir deneyidir: Estetik ve estetik sanat, halen bitirmeye çalıştığım "öbür dünya bilgisine ilişkin dünya kaybı"nın karşılaması olarak oluşur.
39. 1776 Virginia Anayasası'nda Bill of Rights; Birleşik Devletler Anayasası'nda 1789 Bill of Rights ve Fransa'da des droits de l'homme et du ci-

toyen deklarasyonu; krşl. M. Kriele, Einführung in die Saatslehre, Reinbek bei Hamburg 1975, öz. ss. 149. Burada benim için herşeyden önce söz konusu olan şey, temel hakların ve insan haklarının 'genel insan' olma bas-kısını değil, aksine hep 'özel insan' kalma iznini kurumsallaştırmalarıdır. Bu konu hakkında ortaya çıkan yorum sorunlarına burada yer ve-remeyeceğim.

40. Krşl. F. W. J. Schelling, *Immanuel Kant* (1804), *Sämmtliche Werke*, Bd. 6 içinde, 1860, öz. ss. 4; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1816, vd.), *Werke in 20 Bänden* içinde, red.: E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Bd.. 20, Frankfurt a.M. 1971, s. 314 ve ss. 331; *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (1822 vd.) Bd. 11, 1970, ss. 525; krşl. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in De-utschland* (1834), *Sämmtliche Werke* içinde, ed.: E. Elster, Bd. 4, Leipzig / Viyana 1890, öz. ss. 245.
41. "Bilim öğretisi, insan tininin pragmacı bir tarihi olmalıdır": J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), *Sämmtliche Werke*, Bd.1 içinde, s. 222.
42. Krşl. O. Marquard, "Schwierigkeiten mit der Geschihtsphilosophie", öz. ss. 14, ss. 73; O. M., krşl. bu kitapta ss. 29 "Yetkisizliği Karşılama Yetkisi mi?"; O. M., "Exile der Heiterkeit" / "Neşenin Sürgünleri", *Das Komische* içinde, ed.: W.Preisendanz / R. Warning, Münih 1976 (Poetik und Her-meneutik, Bd.7) öz. ss. 138.
43. H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit burgerlichen Geistes* (1935), Frankfurt a.M. 1974, s. 6.
44. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), Berlin 1955, s. 6: "'Suçsuz' hiçbir dünya görüşü yoktur"; söylenmek istenen, bağlamın gös-terdiği gibi, felsefedir.
45. Krşl. N. Hinske, "Die Geliebte mit den vielen Gesichtern", *Wozu Phi-losophie? Stellungnahmen eines Abeitskreises*, ed.: H. Lübbe, Berlin /New York 1978, öz. ss. 322; krşl. Plessner, *Die verspätete Nation*, öz. ss. 144.
46. Plessner, *Die verspätete Nation*, ss. 119.
47. Krşl. O. Marquard, "Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie, *Wozu Philosophie?* içinde, ed.: H. Lübbe, öz. s. 84 -87.

Yazgının Sonu mu?

Var Olmanın Kaçınılmazlığı Üzerine Birkaç Düşünce

Yapılabilirlik çağında yaşıyoruz. İlk hiçbir şey yapılmıyordu, ardından bir şeyler yapıldı, bugün her şey yapılıyor.

Bir şeyler yapıldığı yerde har vurup harman savruluyor; aynı zamanda savurganlık çağında yaşıyoruz. İlk hiçbir şey har vurup savrulmuyordu, ardından bir şeyler har vurup harman savruldu, bugün her şey har vurup harman savruluyor. Tek kullanımlık şişeler, tek kullanımlık torbalar bunun dışında tek kullanımlık paketler, tek kullanımlık içerikler, tek kullanımlık şeyler, tek kullanımlık dünya var. Aşağıda, başka zamanlarda da olduğu gibi, tek kullanımlık düşünceyi anlatmaya çalışacağım. Tek kullanımlık düşünce sadece bir kez düşünülen, kullanılan ve sonra bir daha ortaya çıkmayan düşüncedir¹. Bu düşüncenin anlatımında adım adım ilerleyeceğim ve düşüncem bu adımlarla bölümlere ayrılacak. Burada söz konusu olan beş bölümdür ve bu bölümler şunlardır: 1. Yazgının Sonu; Tanrı; 2. Tanrının Sonu: İnsanın Birşey Yaparken Kurduğu Baskı; 3. inkognito Yazı: Verilerin Var Olamazlığı; 4. inkognito Yazgı: Sonuçların Var Olamazlığı; 5. Kötü Sonun Başlangıcı. Bölümleme bu kadar, şimdi konuya girelim.

1. Yazgının Sonu: Tanrı

Habent sua fata fata. Yazgıların da yazgıları vardır. Çünkü ilkin Moria, Ananke, bazı koşullarla Nemesis, Daimon, Tykhe, sonraları inançsızlar ve alın yazısı olarak resmiydiler ve kesinlikle yazgıydılar; ancak ardından -öyle görünüyor ki- böyle değildiler. Yol, alın yazısından olguya, yazgıdan yapıma çıkmaktaydı.

Almanca yazgı sözcüğü² geç bir döneme, besbelli 17. yüzyıla aittir. Yazgı ve onun yunanca ve latince öncel sözcükleri³ önlenemez olarak kaçınılmazlığın, belirlenmişliğin, yazılanın, insanın seçtiği, yaptığı, ve başka türlü kıldığı bir şeyin değil, aksine birine var olmadan üstün gelen, onu belirleyen ve onun başına gelen bir şeyin sözcükleridir. Bu sadece beklenmeyen ve birdenbire karşılaşılan feleğin sillesi değil, aynı zamanda şu ana özgü yaşamı yaşam boyu bir şeylere razı eden, bir şeyleri ona zorla kabul ettiren ve payına düşen paydır, yaşam payıdır. Moria, Meros'a bağlıdır: Parça; sadece öldüğü için bile hiç kimse her şeyi yaşayamaz. Ayrıca -öyle görünüyor ki- hiçbir yazgı bir ötekine benzemez; ancak herkesin yaşadığı yazgılar da vardır: örneğin doğum ve ölüm. Yazgı birleştirir; yazgı ayırıştırır. Ortak yazgılar vardır: sel; herkes boğulur. Bireysel yazgılar vardır: sel; Nuh sağ kalarak kurtulur. Yazgılar, bireyin onu yalnızlığa mahkum eden dışsal ya da içsel bozulmasıyla ya da tüm bir neslin bozulmasıyla uç durumlarda gezinir. Atreler'in laneti ya da -ara sıra ciddi konuşmak üzere- dalgın bir bilginin saptamasına göre kısırlığın kuşaklar boyu kalıtsal olduğu bu ailenin yazgısı, bu duruma bir örnek oluşturmaktadır. Yazgılar ödüllendirirler, modaya uygun konuşmak gerekirse özdeşlikler sağlarlar ve bunu aşırı hoşnut edici başarımlar ya da oldukça kötü kaderler söz konusu olmadığında da yaparlar. Ayrıca insan kendi yazgısına sahip çıkmak zorundadır, yoksa yazgı büyük bir olasılıkla kök salmaz. Fatum, virtulara gereksinim duyar⁴; "başarının ve şansın birbirine nasıl kenetlendiğini"⁵ görmek gerekir. Ancak başarı ve suç, kendi aç-

larından şans ve kötü kader, başka bir deyişle yazgı olabilirler. Ayrıca burada ve her taraftaki alın yazısı bağlamında herkesin olan ve herkesin başına gelen yapılamaz ve değiştirilemez bir var olmama durumu, önceden belirlenmiş bir kaçınılmazlık söz konusudur.

Tüm bunlar dolaylı olarak yazgıdır; ancak tüm bunlar aynı zamanda geçmiş gibi de görünmektedir. Yazgı artık güncel (up to date) değildir; nostalji dalgaları ve vakıflar tarafından finanse edilen bir olay gibi antikalashmıştır. Bugünlerde herkes kendi yaşamını ergin olarak kendisi yaşamaktadır. Erkek başının çaresine bakabilmekte, kadın başının çaresine bakabilmekte, henüz doğum öncesinde bile otorite karşısı bir şekilde ideal olarak yetiştirilecek çocuk başının çaresine bakabilmektedir. Koşullar kendi kaderini tayin etme yoluyla insanın kendisi tarafından şekillendirilmekte ve üretilmektedir. Yazgı buna üstün gelemiyor gibi görünmektedir. Bu, yazgıdan modern kurtuluştur: "İnsanlar", diye yazar Marx⁶, "kendi tarihlerini kendileri yaparlar"; erken dönem bir Fichteci olan Novalis⁷ ise tarih dünyasının bir "fatura" olduğunu ileri sürer. Şu an en somut bir biçimde bellidir ki, var olan ve geleceğin insansal yaratı dünyasında yaşamaktayız. Olan bir şey yapılmıştır ve henüz yapılmamış olan da yakında mutlaka yapılacaktır. Hiçbir yapmanın olmadığı var olmama durumu artık yoktur. Değiştirilemezlik sona ermiş görünmektedir, yazgı son bulmuştur. Bu durum, yazgının modern karşılığına ilişkin uyarlamaları da ilgilendirmektedir; bunlar uyarıcı değerlerini leyhte ve aleyhte açıkça kaybetmişlerdir. Belirlenimcilik artık kimseyi ayağa kaldırmaz görünmemektedir. Spengler'in "nedensellik ilkesi" ve "yazgı düşüncesi"⁸ arasında yaptığı ayırım kullanımdan kalkmış bir incelik gibi görünmektedir ve artık bir değer taşımamaktadır. Pedopsikolojik "Jensencilik"⁹ -vurguluyorum- gecikmiş bir durum gibi görünmektedir. Szondi'nin "yazgı çözümlemesi"¹⁰ de olsa olsa bir artçı savaşıydı. Artık yazgıya ilişkin bir şey, "yazgının

sabotajı üzerine ön incelemeler”le¹¹ birlikte ya da değil ancak yazgımızı biz kendimiz yaparsak, aklımıza gelmektedir. Çünkü bunlara karşı ortaya çıkan, kanıtların yükünü ve ahlaksal kaygının ya da kendisine karşı dayanılmazlığı sanısını a priori yükleniyor görünen herkes anlamında egemen kanı şudur: Her şey yapılabilir, her şey yaptığı işten el çekebilir, her şey değiştirilebilir ve değiştirilmek zorundadır; değişim her zaman iyileştirmedir. Kurtarıcı tarih felsefesi bunu en gros (büyük) ilan etmekte, psikanaliz ise bireylere ve gruplara bakışla bunu en détail (detaylı) ortaya çıkarmaktadır. Thomas Mann da, o bile Freud’un anlatımına ithafen ikinci en güzel Freud konuşmasında “tüm gerçeklikleri verenin kendi içimizde yaşadığını” anımsatmakta ve Jung’un “‘başına bir şey gelme’nin bir ‘yapı’ olma özelliğiyle maskesinin düştüğüne”¹² ilişkin bir tümcesini alıntılanmaktadır: yanlışlıkla karşılaştığımızı sandığımız şeyin kendisi, insanın kendi eliyle yapılmış ve maskelenmiş bir şey, gizlenmiş bir insansal yaratıdır. Yazgı, bilinçsiz bir yapımdır. Böylelikle yazgı kavramının ve onun ciddi gerçeklik ulamı sayılan varyantlarının istemi parçalanmış görünmektedir. Gerektiğinde ilerici bir şekilde düzen kurulmadığı yerde hareket taşları olarak kısmen “cansız nesnelerin sözde kötülüğü” ve “ilgililiğin çekimi”¹³ olan garipliğin çekim gücüyle, kısmen de “komplocu yazgı birlikleri”nin “yazgı inancı” ya da “radical chic”e¹⁴ değin şimdiki züppe sosyete de şu an *à la mode* şık olan şey olarak tarihsel yönden kötü ya da dünyasal düzenle ortalıkta hâlâ birkaç yazgı yıkıntısı vardır. Ancak topluca geçerli olan şey şudur: Gerçeklik, değiştirilebilirlik ve yapma görüşünün zafer alayıyla, yazgisızlaştırılmıştır.

Bu nedenle alın yazısı, aynı zamanda yazgı sakınımlı sanatına da sığınmaktadır. Yazgı, bir trajediler estetiği¹⁵ ulamı olmaktadır. *Wallenstein* verimlidir: “Göğsündedir senin yazgının yıldızları”¹⁶. Kısa bir süre sonra yazgı trajedileri denilen yazgının belirtilerine ilişkin oyunlar ve *Ahnfrau* ortaya çıkmıştır. Ya da yazgı, ken-

disini lirik bir biçimde sunar: “Böyle olmalısın, kendinden kaçamazsın”: Goethe, “sözlerin sözü, gizemli”¹⁷; ya da Hölderlin: “Yazgı Tanrıçaları’na”, “Hyperion’un Yazgı Şarkısı”; ama ayrıca Ferdinand Raimund: “Yazgı, yontma aracını kullanır ve herkesi eşit ölçüde yontar”¹⁸. Ya da kendisini neredeyse müzik gibi uyumlu gösterir: “Yazgı, kapıyı böyle çalar”. Bu, o sırada kötü şöhretli bir anlatımdır ve yazgı, “yazgı senfonisi”nden operaya - *Die Macht des Schicksals*- (Yazgının Gücü) ve operete geçmiştir: “Aşk, aşk yazgının bir gücüdür”; biliyorum, bu yanlışdır; yazgı, elbette “göklerin bir gücüdür”; ancak Strauss aşağı, *Çingene Baron* yukarı, yazgının gücü işlemektedir; ama sadece dizemsel nedenlerden ötürü değil. Çünkü yazgı, sonuç olarak her şeyden önce günün en sevilen ezgisi olma eğilimini taşımaktadır. Hiçbir hit ürün, yazgı olmaksızın yeterli olmamaktadır. “Yazgı Ezgisi”, *Aşk Hikayesi*’ne ilişkindir: “Bir adam yuvaya dönüyor... Yazgısını yıldızlara anlattı... Zamanın uçurumunda duruyordu... Acı ve talih, ona yazgısını hazırlıyordu”. Freddy¹⁹, bunu artık yıldızlar yerine yıldızcıklara inananlar için söyler. Bu verimli, ilginç bir konudur: Zeno’dan Heino’ya değin inançsızlar. Bunlar sadece doğruluğu tartışılabilir sezdiri de olsalar, söylemek istediklerimin hepsi ayrımsanabilir. Yazgı, resmen bir yapıma dönüşen yazgısı bozulmuş gerçeklikten estetiğe, banallığa ve değersizliğe, en sonunda da banal ve değersiz estetiğe, gündüz düşleri konfeksiyonu olma yoluna kaçmaktadır.

Bu şekilde sona eren yazgının gücünü yitirme öyküsü, -eğer doğru görüyorsam- hristiyanlığın karşı yazgıcılığıyla birlikte başlamaktadır. İlk kilise babalarının “contra fatum” (kadere karşı) ve “contra mathematicos” (gökbilimciye karşı), yani astrologlara, derin bilgi sahibi bilicilere karşı yazılar yazdıkları²⁰ yerde öncelikli sorun, istenç özgürlüğüydü. Kilise babaları in et-hicis bahanesiyle alın yazısına itiraz ediyorlardı. Ancak gerçek merkezi sorun şuydu: Alın yazısı, tanrının saltık kudretinin ra-

kibiydi. Biz Hristiyanlar, diye yazıyordu Tatianos, "Eind, inançsızlardan üstünüz ve yanıltıcı yıldızlar yerine sadece tek ve biricik olanı, hiçbir zaman yanılmayan ve her şeye kadir Tanrı'yı tanırız"²¹. Eğer o istemezse, damdan tek bir serçe bile uçmaz. Çünkü o, "aslında neden bir şeydir ve daha çok neden hiçbir şey değildir?" şeklindeki saltık başlangıç sorusuna saltık yanıt olduğu için, aynı zamanda tüm ayrıntıların ötesinde her şeye kadir ve her şeyi bilen rehberdir. Kendinden ötürü değil de, olumsal olarak var olabilen Tanrı'dan farklı olan, tanrı istediği için öyledir; çünkü onun başlangıcı yoktur; o, hiçbir şeyden meydana gelmemiş, yani yaratılmamıştır ve per concursum Dei et per creationem continuam barındırır. Daha önce yazgıya yöneltilen ve bugün "olumsal"lığı yenme"²² denilen aciz soru -niçin tam da bana, bize, ona, onlara yöneltilmektedir?-, tanrının saltık yanıt oluşturduğu saltık başlangıç sorusunun yardımıyla incilce- hristiyanca ve tanrıbilimsel -metafizik olarak üstün gelmiştir. Sadece her şeye kadir yaratıcı- başka hiç kimse değil-, her şeyi yapar ve yönetir. Tanrıya, bir yaratığa özgü olumsallığa ve tanrısal saltık kudrete böylesi bir çağrı, yazgının kariyerini sona erdirmiştir. Her şeye kadir bir tanrı, yazgının sonudur. Ve modern dünya, yalnızca yazgının aslında zaten bu erken sonunu yerine getiriyor gibi görünmektedir.

2. Tanrının Sonu: İnsanın Bir Şey Yaparken Kurduğu Baskı

Kutsal Kitap'ın, İbrahim'in, İzhak'ın ve Yakup'un, filozofların ve bilginlerin tanrısı olan tanrı, yazgının sonudur. Durum böyleyse, tanrının sonu ne anlama gelmektedir? Tanrının sonu; bu anlatımla modern dünya ve onun yapmaya ilişkin eğilimi için geniş ölçüde temel oluşturuyor gibi görünen bir izlenimi alıntılایacağım. İki tür temel oluşturunca kendi deneyimine bel bağlamak iyi değildir, tek başına deneyim yetersiz kalır. Bu nedenle burada başkalarını; bir filoloğu, iki tanrıbilimciyi, bir toplumbilimciyi, bir metafizikçiyi ve sonra da -in cumulo (bütün olarak)- başka fi-

lozofları tanık göstereceğim. Filolog Nietzsche'dir ve anlatımı da ünlüdür: "Tanrı öldü"²³ Nietzsche, tanrının ölüm nedeninin onun acıması olduğunu düşünmektedir. Acıma, sadece acının olduğu yerde, dünyadaki kötülükte vardır. Si Deus, unde malum? (Eğer tanrı varsa, kötülük nereden kaynaklanıyor?) Tanrı bu sorudan, kendi acımasının sorusundan, kendisine yönelttiği tanrının teodise sorusundan ölmüştür; çünkü si malum, unde Deus? (Eğer kötülük varsa Tanrı nerede) Kötülüğün olduğu yerde, tanrı kendi karşısında bile sadece var olmamakla, yani ölümüyle savunulabilir. Kötülüğün varlığı ve gelişimi -yaratımın ve tanrı yardımıyla günahtan ve suçtan kurtulmanın başarısızlıkla sonuçlanması- zorla, tanrının sonunu ve ne olursa olsun -ki bu aynı kapıya çıkmaktadır- onun saltık kudretinin sonunu sağlamıştır. İki tanrıbilimci, erken dönem Habermas ve geç dönem Oeing-Hanhoff da kendi tarzlarında aslına bakılırsa tam da bunu söylemektedir. Az önce adı geçen geç dönem Oeing-Hanhoff bir teodise arayıp "(tanrının) saltık kudretinden", yani "sonsuz özgürlük yararına tanrısallığından vazgeçebileceğini"²⁴ ve vazgeçtiğini savlayarak bunu dizgesel ve dolayimsız olarak anlatmaktadır. Böylece yapmaya ve kötülüğe ilişkin özgürlük, tanrı olmayanlar için olası olmaktadır. Erken dönem Habermas, aynı şeyi Schelling'in dünyanın çağları felsefesinin yorumu olarak dile getirmektedir; yaratımın ko-kuşmuşluğu karşısında Schelling'in dünyanın çağları felsefesine ilişkin "tanrının kaynaştırma düşüncesi"nin bir teodise sözü verdiğini belirtmektedir. Habermas, Schelling'in tanrının "kendi içine" ve "geçmişe geri çekilmesi"yle²⁵ "tarihi" tam da bu yolla toplumsal insanlığın "ters tanrı"sına teslim edilen dünyanın "tanrının ellerinden kaydığını" söylediğini söylemektedir; bu geri çekilmeyle tanrı, tarihi insanın özgürlüğüne devretmektedir. İstifası⁵, tanrıyı deyim yerindeyse Sol Hegelcilik'in öncüsü ve ayrıca Eleştirel Kuram'ın da dolaylı koruyucusu yapmıştır. Bana öyle geliyor ki, aynı şeyi germanistik-tanrıbilimsel bir toplumbilimci olan Do-

rothee Sölle de düşünmektedir: onun “tanrının ölümünden sonraki tanrıbilim”i, “tanrıtanımazca tanrıya inanarak” tanrının istifasını konu almakta, ilk olarak “var olmayan tanrı”yı temsil eden İsa’nın aracılığıyla ve sonra da bu “temsilci”nin temsilcisi olarak -durum, böyle sonuçlanmıştır- tanrının yerine kendileri hareket eden²⁶ insanların aracılığıyla “yardıma muhtaç” olan “dünyadaki aciz tanrı”dan söz etmektedir. Tanrının ölümü, insanları kendi işlerini kendilerinin yapmasına zorluyordu. Bu -şimdi kendisinin olmak istemeyeceği bir metafizikçinin adını vereceğim-, tanrıbilime çevrilmiş Heidegger’dir. Tanrının takma adı olan “varlık”, varlık tarihi yönünden kendisinden kaçarken dünyayı, nesnelleştirmenin metafiziksel mantığına, güç istencine, tekniğe devretmektedir; varlık ve onunla birlikte (Heidegger’in Hölderlin yorumlarıyla karşılaştırılabilir) tanrıların en sonuncusu olarak İsa da vazgeçtiği için insanlar, yapmaya yetkili kılınmıştır²⁷.

Burada alıntılananların sadece benzer değil, aynı şeyi söyledikleri görülmektedir. Tanrının istifasının geçici ya da kesin bir durum olarak düşünülmesinin, tanrının iktidarının düşmesinin ya da varlığının olumsuzlanmasının daha az önemli küçük bir fark olmasının aslında hiçbir fark yaratmadığı ayrımsandığında, bunu düşünmek ne olursa olsun olasıdır. Ayrıca bunun insanlar ya da tanrının kendisi yoluyla gerçekleşmesi, yani karşı tanrıbilimsel-tanrıtanımaz olarak insanların artık tanrıya inanmaması ya da tanrıbilimsel- tanrıtanımaz olarak tanrının kendisinin artık tanrıya inanmaması, bu nedenle geri çekilmesi ve ölmesi de burada ikincil derecede önemlidir. Onlar aynı şeyi söylemektedir; bunun altını çizmem gerek. Çünkü burada doğruyu söyleyen aldatıcı etiketler altında hep birlikte alıntıladıklarım, aslında hep birlikte alıntılanmaktan hoşlanmayabilirler. Tam da bu nedenle onlardan özenle gizlenen beraberlikleri, burada modern felsefe tarihinin, modern kendiliğinden anlaşılabilirliğin aslında şaşırtmaması da gereken, birbirine yaklaşan bir eğiliminden söz edildiğinin oldukça etkili bir

belgesidir. Çünkü insanın özgürlüğünün gücü, tanrının acizliğiyle beslenmektedir. İnsanın kendisinin modern bir şekilde yapan, yaratan ve kurtarana dönüşmesinin nedeni, tanrının kendi tarafından yapan, yaratan ve kurtaran olmayı bırakmasındadır. İnsanın özerkliği, tanrının gücünü yitirmesiyle beslenmektedir. Bu durumu ilk olarak Kant'tan Marx'a değin köktenci konumunun Fichte olduğunu düşündüğüm ve tanrının iyiliğinden hareketle onun var olmadığı sonucuna istemli ya da değil, üzerinde farklı şekillerde durarak varmasıyla Alman İdealizmi vurgulamıştır: İnsanlar gerçekliği bilinçli ya da bilinçsiz kendileri oluşturmak zorundadır; çünkü tanrı iyidir ve kötülüklerin, ayrılıkların, karşıtlıkların karşısında sadece var olmamakla iyi kalabilir. Bu, ad maiorem Dei gloriam²⁸ bir tanrıtanımazlıkla teodise'dir: yani burada birlikte alıntılananlar, ilke olarak topluca Deus emeritus (Emekli Tanrı) tanrıbilimini savunmaktadırlar. Tanrının bu güç yitiminin başlangıcında tükenen Ortaçağ'ın uç noktadaki saltık güç tanrıbiliminin bulunması -nota bene- düşünmeye değerdir. Potentia absoluta (saltık güç) tanrıbiliminden Deus absconditus (gizli tanrı), Dieu caché (gizlenmiş tanrı) tanrıbilimine, buradan Deus emeritus tanrıbilimine ve tanrının ölümünden sonraki tanrıbilime değin giden yol, dikkate değer bir sıralanmadır; belki de saltık kudret, başka yollarla birlikte sadece bir acizlikti. Ama bu sadece bir yan düşüncedir. Çünkü ben burada, yalnız modernitenin temelini oluşturarak tanrının sonu adını verdiğim şeyi ileri süren yerde felsefede görünen durumu topluca göstermek istiyorum.

Sorumu yineliyorum: Tanrı, yazgının sonudur; eğer durum böyleyse tanrının sonu ne anlama gelmektedir? Yazgı, şimdi -tanrıcilik sonrası modern bir şekilde- geri dönmektedir? Gerçi durum, tam tersi gibi görünmektedir. İçinde yaşadığımız yapay dünyaya ve onun başta ana hatlarıyla anlatılan kendiliğinden anlaşılabilirliğine göz atılmalıymış. Ancak şu anki dünyada -insanın, kendisine tanrıdan miras kalan yapmaya ilişkin değiştirilmiş sal-

tık kudretiyle- yazgının kesinlikle yenildiği ve sonunun geldiği gerçekten doğru mudur? Yoksa sadece böyle mi görünmektedir? İnsanın yapmaya ilişkin saltık kudretinin resmi ve açık eğilimi yoksa gizli ve gayriresmi bir eğilimle, yazgının dolaylı olarak yeniden yetkili kılınmasıyla suya mı düşürülmüştür? Bu hiç kuşkusuz riskli, modern savı, yani yazgının sonunun sonundan sonraki tanrı savını ileri sürüp doğruluğunu yoklamak gerekir. Dünyanın gayriresmi yeniden yazgisallaştırılması, dünyanın resmi yazgisızlaştırılması kapsamındadır ya da bir başka deyişle tanrısal kudretin modern bir şekilde yetkisizleşmesinin sonucu sadece insanın özgürlüğünün resmi zaferi değil, aynı zamanda yazgının gayriresmi geri dönüşüdür de.

Aşağıdaki iki bölümde, bu savı akla uygun kılmaya katkıda bulunabilecek iki bilgiyi vermeye çalışacağım.

3. İnkognito Yazgı. Verilerin Var Olamazlığı

İlk bilgi, verilerin var olamazlığının insanlar için kaçınılmaz durumuna denk düşüyor. Bu, prima facie (dışından bakılırsa) çelişkisel nitelikte modern bir şekilde tam da zorlayıcı gibi görünmektedir ve yazgının hiç kuşkusuz değiştirilmiş ve takma ad altındaki geri dönüşü olarak yorumlanabilir. Bunu kısaca açıklamak istiyorum.

İnsanlar için tanrının sonundan sonra insansı kalmak güç bir iştir. Tanrının yeri boşalır boşalmaz ilk önce adaylık baskısı altında, ardıllık istemi altında, tanrı olma baskısı altında kalmışlardır. Bu nedenle daha önce tanrının işi olan her şeyi yapma yükümlülüğü, bundan böyle onların olmuştur. Yine de saltıklığa terfi etme baskısına karşı koydukları yerde, insanlar için bu sonluluğun tanrıbilimsel tanımının, “bir yaratığa özgüllüğün” belirleniminin artık geniş ölçüde el altında bulunmadığı bir durumda sonluluklarını kurtarma sorunu modern bir şekilde ortaya çık-

maktadır. Burada sonluluklarını empatik yönden ölümlülük olarak, varlık felsefesi yönünden “ölüme mahkum varlık” olarak, insanbilimci yönden ölümden daima salt süresi belirli “aklanma” olarak²⁹ tanımlama deneyi geri çekilmektedir. Vita brevis (hayat kısa): aynı zamanda bu, bir ayrıntı sayılmaktadır; önlem zorunlulukları aracılığıyla zaman baskısı düşünülmekteymiş. Tam da bundan ötürü zaman kazanımı, -ennui (can sıkıntısı) tehlikesine karşın- bir bonum evidentissimum’dur (görülebilir iyilik).

Ancak ‘sonluluk ölümlülüktür’ denklemi, her ne kadar anlamlı da olsa yeterli olmamaktadır. Sadece örtük olarak en azından bu denli önemli başka bir şeyi, insanların asla baştan başlamadıklarını söylemektedir. Yaşamları geçici bir durumdur. Yaşamın bittiği yerde, yaşam sona ermiştir; ancak yaşamın başladığı yer, asla başlangıç değildir. Çünkü gerçeklik zaten her zaman onlardan önce oradadır ve onlar bağ kurmak zorundadır. Hiçbir insan, saltık başlangıç değildir: herkes, var olamaz verilerle birlikte yaşar. Bu nedenle bir sonraki şeylerin bir öncekiler karşısında hakkı ve insanın başlangıçsal olmayan, yaşam sonrası statüsünü, var olamaz verilere kaçınılmaz bağımlılığını kanıtlayan modern bir alçakgönüllülük ritüeli vardır. Bu, saltık başlangıç sorusunun metafizik-eleştirel savunmasıdır. Başlangıç soran, başlangıç olmak istiyordur ve başlangıç olmak isteyen, insan değil, saltık olan olmak istiyordur. Bu nedenle insanlar saltık olan olmayı reddettikleri yerde, insanlıklarının yararına modern bir şekilde ilkeselliğe, veda etmektedirler ve ardından saltık başlangıç sorusunu, saltık savunma sorusunu gereksiz kılan, devre dışı bırakan buluşlara umut bağlamaktadırlar. Hans Blumenberg³⁰, varlığını sürdürmenin modern düşüncesini böylesi bir devre dışı bırakma teoremi olarak yorumlamıştır. Varlığını sürdürme, vargisal olarak yaratım yoluyla başkasının varlığını sürdürmeyi kazandığı için, çürütülmüş sanı da bundan böyle conservatione sui (kendini koruma) olan ve buluşsal nedenlerle değişmezse olduğu gibi ka-

lacak olan şeyin yeter neden olması sayılmaktadır. Bu nedenle artık niçin öyle olduğu ve daha çok hiçbir şey olmadığı yolunda neden aramamak, aksine sadece başka türlü olduğu takdirde niçin başka türlü olduğu yolunda neden aramak gerekmektedir. Blumenberg, bunun “bir tür kanıt kuralı” olduğunu söylemektedir: Bu, neden bildirme yükünün, yani kanıt yükünün değişim geçirdiğini saptayarak neden bildirme yükünü sonsuz, başka bir deyişle insanın yerine getirebileceği büyüklüklere indirgemektedir. Martin Kriele³¹, “common law”ın İngiliz hukukçularının geleneğiyle bağ kurarak, bunun sadece kuramsal olarak değişimleri kavramak istediği yerde değil, aynı zamanda kılğısal olarak değişimleri de meydana çıkarmak istediği yerde geçerli olduğunu göstermiştir. Mantıksal olarak ilk önce var olanın yeterliği, değişimi gerçekleştirenin taşıdığı kanıt yükü orada da çürütülebilir - çürütülebilirliğin vurgulanması gerekmektedir- olarak düşünülmektedir. Niklas Luhmann³² buna “karmaşıklıkla otürü zorunlu muhafazakârlık” adını vermektedir. Sonlu kapasitede hiçbir şey aynı zamanda devre dışı kalamayacağı için bu kaçınılmazdır. Fakat kanıt yükünü taşıyan belirli seçeneklerle daima yavaş yavaş belirlenene karşı başka türlü hareket etmek, karmaşıklığı indirgeme gereksinimindeki sonlu anlayış kapasitemizin yetismeyeceği kadar karışık olacaktır. Bu nedenle Luhmann, “eylem temeli olarak tarihin taahhüdü”ne ilişkin zorlayıcı gerekliliklerin olduğunu düşünmektedir. Bu, modern felsefedeki yorumsayıcı yaklaşımın dizgekuramsal yönden belirginleştirilerek dile getirilmesinden başka bir şey değildir. İnsanın kendi var oluşunun, tarihsel olarak var olan “zaten her zaman” var olmadan, sadece veri olma özelliğiyle var olurken bir şansı vardır. Hiçbir insan, saltık olarak baştan başlayamaz; herkes, Joachim Ritter’in dediği gibi “hipoleptik”³³ olarak öteden beri var olanla bağ kurmak zorundadır: Gelecek, kökene gereksinim duyar. Bu yorumsayıcı anlayış amor fati’yi, (aşk çocuğu) “çağının çocuğu” olmaya yeğ-

lemekte ve bunda deneyim sahibi olmaktadır. “Hic Rhodus, hic saltus”^{34*}; bu, burada pek bir şey yapılabilecek bir durum değildir. Öteden beri var olan, fait accompli (oldu bitti) olarak, sadece mini yazgı “datum” (verili olan olgu) anlamında değil, aynı zamanda maxi yazgı “fatum” (alın yazısı) anlamında da “fait” olarak hareket özgürlüğünü belirlemektedir. Ayrıca bunu ağır bir koşul olarak değil, aksine insanlar için yaşama şansı olarak görmek gerekmektedir. İnsanlar saltık olmadıkları için bu bağlantı niceliğine gereksinim duymaktadırlar, yoksa değiştirmek şöyle dursun, yaşayamazlardı bile.

Tüm bunlar şöyle de dile getirilebilir: İnsanların, örneğin sadece çıkarıcı bir biçimde sürekli zaman akımından yarar bekleyenlerin ya da bozguncu bir biçimde sonucun belirsizliğini yenilginin kesinliğine yeğ tutanların tam da başlangıçsal olmama durumlarından, hipoleptik yaşam biçimlerinden ötürü kaçınılmaz bir yazgıcılık gereksinimleri vardır. Çünkü tümüyle belirli alanlarda eylemek isteyen biri, her zaman çoğunlukta olan başka başka alanlarda eylemek zorunda olmayışına bel bağlamak zorundadır; bu anlamda etkinliği etkinliksizliğiyle, yaptıkları birçok şeyi yapmamasıyla, bunlara -sit venia verbo (deyimi bağışlayın)-sesini çıkarmadan yazgı olarak katlanmasıyla beslenmektedir. O halde yazgıcı olmamak isteyen her insanın yazgıcılığa çok gereksinimi vardır. Her şeyi yapmak zorunda olmamak, başka bir deyişle şeylerin çoğunun “zaten her zaman” insanın kendi varlığı olmaksızın da sürmüş ve sürmek zorunda oluşu alinyazısı, yani yazgıdır. Bu, insanların el yetiyecek denli yakın alanlarda eyleyebilecekleri eylemin olasılık koşuludur. Bana mantıklı gibi gelen bu yazgıcılık -ve onun casusları, örneğin kurumlar-, eylem yüklerini insanın eylem kapasitesinin nicelik düzenine indirgemekte, yapılması gerekeni insanın eyleyen olarak yeteneğinin

* hic Rhodus, hic saltus (İşte Rodos işte adım) Yani işte deve işte hendek. (ç.n.)

el yetiŖecek denli yakınına getirmektedir. İnsansal kılığı, daima yapılması gerekenin sadece birazını yapar. İnsansal kılığının olası olabilmesi için, öteden beri çok geniş bir kapsamda “hiçbir şeyin artık yapılmaması gereken” bir durumun olması gerekir. Bu aynı zamanda “scientia non humana sed divina”ya, (insansal değil tanrısal bilgi) tam da “scientia humana”daki (bilgili insan), “humanities”deki metafiziğe vedalarından sonra insanların kurama eğilimli kalmalarının da nedenidir; çünkü kuram, artık hiçbir şey yapılmaması gerektiğinde yapılan şeydir. O halde durum, toplu olarak Ŗunu gösterir gibidir: Tanrının ölümünden sonra yazgıcılık ve insanlık arasında modern Ŗekilde bir koŖul bağılantısı vardır; burada insanların deneyi, her türlü tanrı olma istemine karşı insanlıklarını kurtarıp yazgının yeniden yetkili kılınmasını zorla sağlamaktadır. Bu, vermek istediğim iki bilgiden biriydi.

4. İnkognito (bilinmeyen) Yazgı: Sonuçların Var Olamazlığı

Diğer bilgi, sonuçların var olamazlığının insanlar için kaçınılmaz durumuna denk düşüyor. Bu durum da prima facie (görünüşte) çelişkisel nitelikte modern bir Ŗekilde tam da zorlayıcı gibi görünmektedir ve yazgının hiç kuşkusuz değiştirilmiş ve takma ad altındaki geri dönüşü olarak yorumlanabilir. Bunu da kısaca açıklamak istiyorum.

İnsanlar için tanrının sonundan sonra insansı kalmanın güç bir iş olduğunu söylemiştim. Çünkü tanrının yeri boşalır boşalmaz adaylık baskısı altında, ardıllık istemi altında, tanrı olma baskısı altında kalmışlardır. Bu nedenle -yineliyorum- daha önce tanrının işi olan her şeyi yapma yükümlülüğü bundan böyle onların olmuştur. İnsanlar ana hatlarıyla anlatılmış olan yazgıcılıktan kurtulmak için bu saltık olma baskısına direnmekten vazgeçtikleri yerde miras kalan bu görevi empatik olarak elde etmektedirler. Bana öyle geliyor ki, felsefe tarihi yönünden alçakgönüllülüğün

sonuna, Yeni Çağ'dan Karşı Yeni Çağ'a, Kant'tan Fichte'ye değin atılan adım bunun temsilcisidir. Bu nedenle artık insanın kendisi saltık olmaktadır. Ancak bu nasıl olur? İnsan, saltık olabilir mi? Saltıklığın saltık özgürleşme için klasik yanıtı şudur: Olabilir; çünkü olması gereklidir. Günümüzün jargonuyla: insan, karşı edimsel olarak yetkilidir. Bunun dışında kalan her şey kantçı açıdan inandırıcı olmayan, olgucu açıdan ikiye ayıran bahanelerdir. Bu şekilde ilkeselliğe vedadan yeni saltık (neobsolut) bir biçimde vazgeçilmiş, saltık başlangıç sorusu yeniden üretilmiştir. Böylece bu soru, modern bir şekilde saltık yasallık sorusuna aktarılarak ifade edilmiş olmaktadır. Niçin, yani hangi hakla bir şeydir ve daha çok benim kendimden başka hiçbir şey değildir? Saltık başlangıcı soran insan, bu soruyla kendisini saltık başlangıç, yani toplu gerçekliğin saltık Üstben'i durumuna getirmektedir. Bu arada, sadece çift yanlı-diyalogcu değil, çok yanlı-ilişkilerarası bildirişim çağında bu Ben, Biz'e, saltık bildirişim topluluğuna, saltık Üstbiz'e dönüşmüştür. Hiçbir şey onun karşısında olamaz, her şey "ondan yana" olmalıdır; ondan yana olanlar -şüpheli bir durum olduğu takdirde- onun yaratıklarıdır. Böylece bu Biz'in karşı edimsel Yaratım yetkisiyle, topluma ilişkin saltık faturayla her şeyin onun yaratığına dönüşmesi gerekmektedir. Bu yüzden her şey, yeni saltık bir biçimde insanlar yoluyla yapılmış ve yapılacaktır.

Ancak edimsel olarak insanla olduğu için bu karşı edimsel saltık bir şeyler yapma durumunun, edimsel olarak kudreti eksiktir. Bu nedenle kendisinin istemediği şeylere neden olmaktadır. Sonuçlar ve yan sonuçlar kendi denetiminden uzaklaşmakta, var olamaz olmaktadır. Bunun böyle oluşunun nedenleri bölümlenebilir. Örneğin Friedrich H. Tenbruck³⁵ bunu toplumbilimci yönden denemiştir. Kesin başarısızlıktan ya da hoşnutsuzluktan ötürü bir şeyler yaparak gerçekleştirilen müdahalelerle ortadan kaldırılan gerçeklikler (sosyal gerçeklikler; örneğin kurumlar) çoğunlukla, yerine getirilmedikleri takdirde felakete yol açan gizli işlevleri ye-

rine getirirler ve kazanımlar başarılı değişimlerle açıklık kazandığı ölçüde bunların hoşnutluk değeri de sıfıra karşı eğilim gösterir. Bu sadece eksiklik anında tasarımlar yapan ve bu nedenle de başarının hoşnutluk değerini kaçınılmaz bir şekilde gözünde fazla büyüten kılışal olarak bir şeyler yapanları değil, aynı zamanda böylesi kazanımların grafikleşme değerini eleştirmeden değişmez değer olarak gördükleri yerde, eleştirel okulun değişmez değerleri hiçe sayan kuramcılarını da şaşırtmaktadır. Diyalektikçiler -her şeyden önce devrim için ve devrimin gecikmesiyle yaşayanlar-, her zaman başkaları hakkında ve ender olarak kendileri hakkında, yani diyalektiği düşündükleri noktada bunun arkalarından yetişeceğini pek hesaba katmamaktadırlar. O halde sadece başarısız değil, işte aynı zamanda başarılı bir şeyler yapma tasarımları da, en azından tikel olarak başarıyı tasarlarmaktadır. Bu nedenle insanların yazgıyı yok eden bir şeyler yapma çabası çağında, iyi olduğu düşünülmüş bir şey iyi olmamaktadır; saltık var olma, var olmayanı kurmakta, sonuçlar kurumları zor duruma düşürmektedir. Dünya düzenini saltık olarak iyileştirme düşüncesi başarısızlığa uğramış ve dünyanın karışmasına neden olmuştur. Bunlar, Fransız Devrimi'nden bu yana günümüze değin insanların modern bir şekilde temsilci tanrı olma durumuna terfi ettikleri yerde, kendilerinin yaptığı şeylerden kaynaklanan büyük hayal kırıklığının deneyimleridir. Bu deneyimler, sonuçların var olamazlığından ileri gelmektedir. Bu nedenle insanlar, yaptıkları şeylerin ve bunların nicelik düzenlerinin ilerlemesiyle eşsüremli olarak teknikler geliştirmek, bu hayal kırıklıklarıyla birlikte yaşamak zorundadırlar. Bana öyle geliyor ki, tam da bu teknikler, alın yazısını yeniden etkili duruma sokmaktadır.

Söz konusu olan, hayal kırıklığının işleme teknikleridir. Elbette ilk olarak, hayal kırıklıklarının bilmezlik sanatıyla önlenmesi denenmiştir; böylece örneğin günümüzde anı, bir başka deyişle tarihsel bilinç hor görülmüştür. Meydana getirilmiş olanla

önceden olan arasında bir karşılaştırma yapılmamalıdır. Ancak bu yeterli görünmemektedir; daha etkili yollar bulunmalıdır. Bu nedenle bahanelerin büyük kültürü, özür düzenlemelerinin ilerleme dönemi, olağanüstü bir şamar oğlanı gereksinimi, sözün kısası işi gerçekleştiren olmama sanatı ortaya çıkmıştır. Herkes tarafından sevilen çok amaçlı orada bulunma durumu toplumdur ve toplum da diğerleridir. Çünkü işlerin ters gittiği yerde, modern bir şekilde işleri yapan insanlar vardır; ama bunları yapanlar her zaman sadece diğer insanlardır. Elde edilmeye çalışılanla gerçekten gerçekleşen, ilerlemenin iyiliklerini kötüye kullanan ve suya düşüren, karşı eyleyen figürü arasındaki değer farkının özür dileyen açıklamasına gerek vardır. Manes Sperber'in³⁶ "polisçe tarih görüşü" adını verdiği bu kendini engellenmiş ve ihanete uğramış hissetme baskısı, iyiyi ve kötüyü ayırt etme sorumluluğunu eskiler gibi kader ağlarını örerek artık tekstil sektörü tarafından değil, aksine bundan böyle metal sektörü tarafından "tel yapımcısı" olarak tanımlanan nöbetçi yeni kader tanrıçalarına yüklemeye yaramaktadır. Dünyayı yaratan Üstbiz'in kendisi, kader tanrıçalarını suçlayarak kendi yaratımından kaynaklanan hayal kırıklıklarına aldırmamakta, deyim yerindeyse özerk olarak bir şeyler yapmanın başarısızlığındaki suç düşmanlara yüklenmekte ve Biz'in kendisi Biz olmayandan uzaklaşarak yerini almaktadır. İnsanlar, saltıklığa terfi ettikleri yerde, açıkça bu sınırlandırma ya da düşmanlaşma baskısına maruz kalmaktadırlar. Ardından bu eğilime göre artık insan olarak insancıl bir biçimde değil, aksine sadece düşmanların düşmanları olarak saltık bir biçimde hareket etmektedirler; insanların kendilerinin yaptığı şeylere ilişkin yeni saltık felsefe sadece tanrının sonundan sonraki tanrıbilim değil, aynı zamanda insanlığın sonundan sonraki insanbilim gibi de görünmektedir. Öyleyse bu, şu şekilde işlemektedir: İnsanların saltık olma istekleri, saltık olmama sanatına, başkalarının olması sanatına doğru gelişmiştir. Bu, yazgının dolayımı yoldan yetkili kılınmasıdır: İnsanlar gerçeklikleri ne denli fazla kendileri ya-

parça, sonuçta hayal kırıklığına uğrayarak bunlara karşı hiçbir şey yapamadıklarını ve sadece bunların esiri olduklarını o denli fazla ilan ederler. Modern yeni saltık-kurtarıcı karşı yazgıcılık, açıkça kendi karşıtı yazgıcılık olmaya eğilim göstermektedir; dünyanın yazgisızlaştırılması, dolayimsız olarak onun yeniden yazgisallaştırılmasıyla uğraşmaktadır.

Aynı zamanda büyük bir gerekliliğin, bir şeyler yapmanın kötü sonuçlarını geride bırakan, yenilgiye uğratan, aldatan, en azından uzun süreli karşılayan iyi bir gerekliliğin dolayimsız çağrısı ortaya çıkmış ve bu da var olan durumu doğrulamıştır. İşte insanlar, modern bir şekilde kendi tarihlerini kendilerinin yaptığı yerde, -her zaman bir şeyler yapmaya meraklı olarak budalalık edip ne denli kötü sonuçlar yarattıkları- tarihte daha iyi bir şeyin ve sonuçta iyi bir şeyin ortaya çıkmasının garantisini aramaktadırlar. Tarihin zorunlu -yazgılı- akışına ilgi doğmaktadır. Bununla birlikte Georg Büchner, "Tarihin korkunç yazgıcılığı altında kendimi nasıl da yok olmuş hissediyorum"³⁷, diye yazmıştır; tarihin akışının zorunluluğuna duyulan güvenin böyle birdenbire bir güvensizliğe ve ümitsizliğe dönüşebildiği yerde, tarihin iyi bir şekilde akması için başlangıçtan başlayarak ek kefillere gereksinim duyulmaktadır. Bu kefiller önce tanrı, ardından doğa ve en sonunda dünya tını ve işçi sınıfı ve karşı -seçkincilik- seçkinlerine değin diğer protagonist nicelikler şeklinde koyutlar olarak ortaya atılmıştır. Tüm bunlar, aşkınsal felsefe yönünden konuşulduğunda koyutlar öğretisi³⁸ kapsamına girmektedir: buna inanmak gerekir, aksi takdirde şuna inanmak gerekir. Bunlar bir şeyler yapmanın uğursuz sonuçlarıyla karşı alın yazısı olarak karşılamaktadırlar. Bu arada bu koyutlar öbür dünyadan tarihsel bu dünyaya getirilmiş ve insanın hareket özgürlüğünü kısıtlayan olayların kahini olarak kadroya alınmıştır. Bunlar yönetilen dünyanın içinde ilerleme bürokrasinin tasarımıyla yöneticilerini oluşturmaktadırlar ve şunu görmek gerekir ki, bunlar dünya içinde geçerli koyutlardır. Öbür dünya halesini yitirdiklerinde, her şeyin

boşuna olduğu görüşünden boşuna olan şeyin her şey olduğu çıkarımının çıkarsandığı yerde bu koyutların artık sadece koyut olarak ortaya atılmalarıyla değil, aynı zamanda bizi etkilemeleri için güç, onur ve para verilerek ödenmesiyle de bu dünya halesini kazanmaktadırlar. Bunlar, özerk olarak meydana getirilmiş kötü sonuçlara zorlayan zorunluluklar için yetkilidirler. Sözüm ona ege-men olunan dünya gidişini kovalayıp öne doğru kaçırmışlardır. Böylesi zorunluluklar, karmaşık hesaplamalarla ileri sürülmekte ve büyük tasarımlarla perdelenmektedir: Toplu tasarım, alın yazısının ve yıldız falının özdeşliğidir. Perilerin dileklerini dile getirmek için birbirinin ardı sıra bir beşiğe çıktığı masallar beni hep çok etkilemiştir; bunlar açıkça dilemenin henüz yardımının dokunduğu o çağda tasarımlama bölüklerinin üyeleriydiler. Sondan ikinci peri her zaman kötü peridir, lanetlerin gerçekleşmesi için yardımda bulunur. Bugünse bu peri gereksizdir. Lanetler şimdi iyi niyetli tasarımlarla birlikte hemen gelişmektedir ve bu, iş-bölümünün ender çöküşlerinden biridir. Çünkü -Benn'e göre ba-ğımsız olarak- iyinin karşıtı, iyi olarak düşünülmüştür ve gü-nümüzde tasarımlar iyi olarak düşünülmektedir. O masalları uyduranların bunun gerçeklikte nasıl olduğu yolunda bir hayli eği-limleri olduğunu düşünüyorum; çünkü iyi olan son peri, bu la-netleri hiçbir zaman gerçekleşmez kılamıyor, salt bir karşı yön-lendirmeli denkleştirme dileğiyle, bir karşılamayla yardım edebiliyordu. Öyleyse bu son peri, karşılama perisiydi. Bugünkü karşılama sanayii, yani tasarımcıların ve bir şeyler yapanların bir bunalımı önlemek için aldıkları bütün önlemler de karşı yön-lendirmeli olmak zorundadır. Bu önlemler, denetimden çıkan so-nuçlar üzerinde, bu sonuçlara karşı çalışmaktadırlar; ancak aynı zamanda burada yine denetimden çıkan ve -eğer doğru gö-rüyorsam- saltık kudret mutluluğundan ötürü biri azaldıkça diğeri çoğalan doğal ve tarihsel verilere bağlantının hipoleptik ödevlerini yerine getiren sonuçları da kendisi üretmektedir. Öyleyse iyi ve kötü peri, burada kesinlikle özdeştir. Öne doğru kaçış baskısıyla

geleceğin kökene karşı aldırılmazlaştığı yerde, karşılama tasarımları en elverişli koşulda saçma sapan şeyler olmaktadır. Bu durumda asla gelmeyecek gelecekleri tasarlamakta ve böylece yeni bir şekilde müzeli olmaklardır: bir gelecekbilimci ileriye dönük bir antikacıdır. Ancak kötü bir durumda tasarımlar ve müdahaleler, dünyanın akışının var olamazlığının zorunlu omuzdaşlarına dönüşmektedirler; bu durumda tam da bir şeyler yapmaya çaba gösteren deneyler, egemen olmak için uğursuzluğunun artışı olarak, uç noktadaki bir dürumda saçmalığın koruma yasasının yürütümü olarak etkinlik göstermektedirler. Böyle olunca düzensizlikteki en küçük değerde hep yeniden üretilmektedir; düzen deneyleriyle bunun bozulduğu yerde, bu bozukluk yerde, bu bozukluk tam da bu düzen deneyleriyle zaman yitirmeden yeniden giderilmektedir. Tasarımlamanın özünü, örneğin oluşum tasarımı olmasının özünü inceleyen, aslında sonuca ulaşmak zorundadır; bu akış akla daha yakındır. Diğer kullanımların arasında tasarımlama, ne olursa olsun çoğunlukla kaosun devamıdır. Bu, mantıksızlığın hilesidir: İnsanların bir şeyler yapmaya ilişkin saltık kudreti var olamayana, kötü kaderi yeniden yetkili kılmaktadır; özerk karşı yazgıcılıklarının karşı özerk yazgıcılık olduğu ortaya çıkmıştır. Bir şeyler yapmaya meraklı bir şekilde alın yazısını kovalayarak onu yanlarına çağırmağa çalışmaktadırlar. İnsanlar, tam da resmi olarak onun saltık sonunun mirasçılara dönüştükleri yerde, yazgı gayriresmi ve kaçınılmaz olarak yeniden var olmaktadır.

5. Kötü Sonun Başlangıcı

Bunlar, aşağıda anlatacağım dünyayı kapsayan riskli, modern bir savı, yani yazgının sonunun sonundan sonraki tanrı savını açıklamak üzere verdiğim iki bilgiydi sadece. Dünyanın gayriresmi yeniden yazgısallaştırılması, dünyanın resmi yazgısızlaştırılması kapsamındadır ya da başka bir deyişle tanrısal

kudretin modern bir şekilde yetkisizleşmesinin sonucu sadece insanın özgürlüğünün resmi zaferi değil, aynı zamanda yazgının gayriresmi geri dönüşüdür de. Gerçi tam anlamıyla değil ama, aşağı yukarı insanlar, sonluluk durumlarının bağlantı ödevlerini unuttukları ve karşı edimsel saltık kudreti ele geçirdikleri yerde, alın yazısının bu geri dönüşünün aynı zamanda nasıl uğursuzlukların sürekliliği olduğunu belirtme fırsatım olmuştu. Verdiğim ilk bilgide insanın karşı saltık alçakgönüllülüğünün Yeni Çağ damgasını taşıyan yazgıcılığı değil de, insan tarafından denenmiş kudretin karşı insansal küstahlığına atılan adımın sonucu olarak Karşı Yeni Çağ damgasını taşıyan yazgıcılık, egemen eğilim gibi görünmektedir. Bu nedenle sonucun kötü olacağından³⁹ endişe edilebilir.

Yazgının dolayimli geri dönüş düşüncesinin kötü sonuçlanacağı endişesiyle kötü sonuçlandıran, sonuçları bir bağıntı içine sokan biri iki koşula işaret etme fırsatını yakalar. Birinci benim düşüncemle, bu konferans dizisiyle başlamakta, ancak -Tanrı'ya şükür- benim düşüncemle sona ermemektedir. Böylece bu diziye yeni başlayan biri kendisinden beklentilerini başka yöne ve önce yeni başlayan olarak değil, ancak yeni başlayandan sonra ileri düzeydekiler olarak konuşacaklara yöneltebilir. İkincisi; bu kötü sonun başlangıcından ötürü başta söylediğim şeyin geçerli olduğunu önemsemek zorundayım: Burada benim için önemli olan, çabucak yittiği için aşırı yüklü içeriğini hemen yeniden hafifleten süreksiz bir düşünceyi, tek kullanımlık düşünceyi toparlamak; çünkü -yineliyorum- tek kullanımlık düşünce sadece bir kez düşünülen, kullanılan ve sonra -ancak uğursuz bir şekilde çevre kirliliği olma koşuluyla ortaya çıkar- bir daha ortaya çıkmayan düşüncedir; böylece burada bu durumun savurganlık teoremiyle yazgının başarısızlığa uğramış sonu ve dolayimsız yenden yetkili kılınması üzerinde hareket ettiğini düşünüyorum.

Dipnotlar:

1. Bu anlatımda G.Patzig ve Chr. Meier de en azından benimle birlikte suçludur.
2. Krşl. "Schicksal" maddesi, *Deutsches Wörterbuch* içinde, ed.: J. ve W. Grimm, Bd. 8, Leipzig 1893, s. 2659 vd.
3. Krşl. öz. "Heimarmene" maddesi (W. Gandel), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* dizisi içinde, ed.: G. Wissowa, Bd. 7, Stuttgart 1912, s. 2622 - 45; "Fatum" maddesi (H. O. Schröder), *Realencyclopädie für Antike und Christentum*, Bd 17, Bd. 7, Stuttgart 1969, s. 524 - 636.
4. Krşl. M. Landmann, "Virtus und Fatum", M. L., *Pluralität und Antinomie* içinde, Münih/Basel 1963, s. 151 - 197; M.L. "Eine Lanze für das Schicksal", M.L., *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen* içinde, 14 ciltlik Hamburg bsk., Bd. 3, 10 basım, Münih 1976, s. 158.
6. K.Marx, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*, K. Marx / F. Engels, *Werke /Yapıtlar* içinde, ed.: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED Bd. 8, Berlin 1960, s. 115.
7. Novalis, "Das Allgemeine Brouillon" (1798/99), *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* içinde, ed.: P. Kluckhohn ve R. Samuel, Bd. 3, 2. basım, Stuttgart 1969, ss. 247.
8. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918), Münih 1972, ss.152.
9. Krşl. H. J. Eysenck, *Vererbung, Intelligenz und Erziehung. Zur Kritik der pädagogischen Milieutheorie* (1971), Stuttgart 1975, ss. 36.
10. L. Szondi, *Schicksalsanalyse* (1944), 2. basım, Basel, 1948.
11. U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Hamburg 1969.
12. Th. Mann, "Freud und die Zukunft" (1936), *Werke. Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt a.M., s.222 - 221; krşl. toplu olarak s. 213 - 231.
13. F. Th. Vischer, *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft* (1879), 5. basım, Stuttgart / Leipzig /Berlin / Viyana 1891, s. 24.; W. v. Scholz, *Der Zufall, eine Vorform des Schicksals (Die Anziehungskraft des Bezüglichen)*, Stuttgart 1924.

14. T. Wolfe, *Radical Chic und Mau Mau bei der Wohlfahrtsbehörde* (1970), Hamburg 1972, öz. ss. 5.
15. Temsilci: F. W. J. Schelling, "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" (1795), *Sämmtliche Werke* içinde, ed.: K.F.A. Schelling, Böl. I, Bd. 1, Stuttgart / Augsburg 1857, öz. ss. 336; "Philosophie der Kunst" (1802), a.g.y., Böl. I, Bd. 5, 1860, ss. 693.; krşl. a.g.y. ss. 429, ayrıca "System des transzendentalen Idealismus" (1800), a.g.y., Böl. I, Bd. 3, 860, ss. 603.: "Epos (...) yazgısız"ken, "yazgı"nın tarih süresi "trajik" bir süredir, özgürlüğün ve yazgının çatışmasının trajedisidir (Bd. 5, s. 646). Buna karşılık G. W. F. Hegel: "Yazgı, eposta hükmeder, ama alışıldık bir şekilde değil, damadaysa (...) yazgı hükmeder."; "Vorlesungen über die sthetik" (1818, vd), *Werke in 20 Bänden* içinde, red.: E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Bd. 15, Frankfurt a.M. 1970, s. 364; krşl. ss. 521.: Trajedi, yazgıyı arkasında bırakır ve ahlaksal dünyayı kurar. Krşl. toplu olarak B. v. Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel* (1948), 8. basım, Hamburg 1961.
16. F. Schiller, "Die Piccolomini" (1799) II, 6, *Sämmtliche Werke* içinde, 16 ciltlik yüzüncü baskı, Bd. 5, ed.: J. Minor, Stuttgart / Berlin (1905), s. 105.
17. *Werke* içinde, Hamburg baskısı, Bd. 1, 10. baskı, Münih 1974, s. 359.
18. F. Raimund, "Der Verschwender. Original - Zaubermärchen in drei Aufzügen" (1834) III, 6 / *Sämmtliche Werke* içinde , tarihsel-eleştirel yüzüncü baskı, ed.: F. Brukner ve E. Castle, Bd. 2, Viyana (1934), ss. 434. Yazgı aracılığıyla eşitlik ve yazgılar aracılığıyla eşitlik konusu için krşl. d. a. P. H. Azäis, *des compensations dans les destinées humaines* (1808), Bd. 1, 3. basım, Paris 1818, s. 29: "Le sort de l'homme, considéré dans son ensemble, est l'ouvrage de la nature entière, et tous les hommes sont égaux par leur sort."
19. (F. Quinn) "Ein Mann kehrt heim", güfte ve beste: P.Orloff, *top schlagerstextheft* içinde, no.: 43, Hamburg (tarih belirtilmemiş), s. 12.
20. Krşl. "Fatum" maddesi, *REAC* (bkz. dipnot 3)
21. Tatian, *Oratio ad Graecos* 9, 5; kilise babaları geleneğinde aslında Justin'den bu yana - krşl. öz. Augustinus (v. d. De civitate Dei, ss. 5, I) - bu karışıklığın zaman zaman orta yollu bir yorumla azaltıldığını burada dikkate almamak zorundayım. Bu durumda tanrının saltık kudretli yazgısı artık alın yazısının olumsuzlanması değildir; çünkü bundan böyle tanrısal yazgı daha derin, daha doğrusu daha eğretilemesel bir ifade sayılmaktadır;

- modern bir versiyonu R. Guardini vermektedir, *Freiheit, Gnade, Schicksal* (1948), 5. basım, Münih 1967, öz. ss. 173.
22. Krşl. H. Lübke, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975, öz. ss. 176.
23. F. Nietzsche, v. d., *Die fröhliche Wissenschaft* (1881/82) içinde, *Werke*, ed.: K. Schlechta, Bd. 2, Münih 1955, s. 115, 126 - 128, 206; *Also sprach Zarathustra* (1883/84) / *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, a.g.y., s. 279, 280, 348 ("Tanrı insanlara acıdığı için öldü"), s. 498, 501, 522.
24. L. Oening - Hanhoff, "Mensch und Recht bei Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch* 82 içinde (1975) / s. 29; krşl. s. 28 - 31.
25. J. Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes" (1963), J. H., *Theorie und Praxis* içinde, Frankfurt a.M. 1971, s. 172 - 227, öz. s. 190 - 193.
26. D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*, Stuttgart / Berlin 1965, öz. s. 189 - 205.; D. S., *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1968, öz. ss. 68.
27. Krşl. öz. M. Heidegger, "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus" (1944 - 46), M. H., *Nietzsche* içinde, Bd. 2, Pfullingen 1961, s. 335 - 398, öz. s. 353: "Varlığın gizliliği öyle kalır. Varlığın kendisi mevcut değildir"; s. 355; "Varlık, kendi kendisinden kaçınır"; s. 383: "Nihilizmin var oluşu, varlığın öyle kalışıdır (...) varlık, kendi özüyle kendisine tutunur (...) Ancak varlık, en uzak ön kapsamıyla kendi kendisinden kaçındığında, var olan, serbest kalarak "varlık"ın tek ölçütüne, ege-menliğinin bütününe ayaklanır. Var olan, güç istemi olarak ortaya çıkar". Krşl. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, c. 1, Darmstadt 1972, öz. ss. 491.
28. Krşl. Ö. Marquard, "Idealismus und Theodizee" (1965), O. M., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, s. 52 - 65.28.
29. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), 9. basım, Frankfurt a. M. 1971.
30. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der ne-zeitlichen Rationalität*, Wiesbaden 1970; krşl. öz. s. 39: "Kanıt yükü üzere-ne bir tümce gibi ögesel."

31. M. Kriele, *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin 1967; özet s. 312: (...) "Önyargıların bağlayıcılığı. Bütün ön yargıların mantıksallığı yararına (çürütülebilir) bir sanı oluşmaktadır"; krşl. M. K.; *Die Herausforderung des Verfassungsstaats*, Neuwied / Berlin 1970, öz. s. 18-20.
32. N. Luhmann, "Status quo als Argument", ed.: H. Baier, *Studenten in Opposition. Beiträge zur deutschen Hochschule* içinde, Bielefeld 1968, s. 73 - 82, öz. s. 78, 81.
33. Krşl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1969, s. 64: "Yorumsayıcı yöntem (...) hipoleptik bağlantı yoluna götürür."; s. 66: "yorumsayıcı hipolepsi". Krşl. G. Bien'in "Hypolepsis" maddesi, ed.: J. Ritter (v. d.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel / Stuttgart 1974, sü. 1252 - 54. Krşl. H. - G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), 3. basım, 1972, s. 250 - 290; Kriele'nin "önyargıların bağlayıcılığı"nın Gadamer'in "önyargı kavramının itibarının geri verilmesi"yle ne ilgisi olduğu yoklanmalıdır.
34. G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Recht* (1821) / *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (1821), *Werke* içinde, Bd. 7, 1970, s. 26.
35. F. H. Tenbruck, *Zur Kritik der planenden Vernunft*, Freiburg / Münih 1972.
36. M. Sperber, *Die Archillesferse* (alm. 1960), Frankfurt a. M. Hamburg 1969, öz. ss. 75.
37. G. Bücher, *Sämmtliche Werke nebst Briefen und anderen Dokumenten*, ed.: H. J. Meinerts, Darmstadt 1963, s. 391.
38. I. Kant anlamında, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Gesammelte Schriften*, ed.: Prusya Bilimler Akademisi, Bd. 5, Berlin 1908, ss. 122.
39. Bir oblomovun anlatımı, May Spil'in *Zur Sache, Schätzchen*, Frankfurt a. M., Nobis - Verleih, 1969; krşl. F. Schiller, *Der Braut von Messina* (1803) I, 8, *Sämmtliche Werke* içinde, yüzüncü baskı, Bd. 7 (1905), s. 41: "Evet, iyi başlamadı ve inanın bana, sonu da iyi olmayacak."

Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk Üzerine

Düzenlediğiniz Söylenceler Kollokyumu'nda konuşmak üzere aldığım çağrıyla nail olduğum şerefın bilinci, bende güçlü bir ürkü ve çekingen bir ümitle birleşiyor. Korkarım, söylence felsefesi konusunda yetki sahibi olduğumu düşündüğünüz için beni çağırdınız. Bu, düpedüz bir yanılgı olur; benim böyle bir yetkim yok. Ancak tam tersine, -daha çok söylence felsefesi konusundaki bu yetkisizliğim yüzünden hoşuma gidebileceğini bilerek- beni iki çok başka nedenden ötürü, ya biri ya diğerinden ya da her ikisinden ötürü çağırmış olduğunuz yönünde az önce değindiğim o çekingen ümidi taşıyorum. Bir neden şu olabilir: Burada, bu kollokyumda -eşitlik nedenlerinden ötürü, diyelim- konunun uzmanı olmayan birinin, daha doğrusu sadece birinin (sonuçta herkes, eşitlik düzenlemelerine bir kez başlamıştır), ama en azından birinin örneksel olarak yetkisiz bir anlatımla sözü ağzına tıkanacağı için, söylence felsefesi konusundaki yetkisizliğime karşın, bu yetkisizliğimden ötürü konuşmama izin veriyor olabilirsiniz. Bu durumda eğer zorunlu değilse beni, zorunluysa ne olursa olsun bir yabancıyı çağırmak akla oldukça uygundur: Zaten kim bir suç işleyip sonra da olay yerinde kalmak zorunda olmayı ister? Öbür neden şu olabilir: "Yetkisizliği karşılama yetkisi" fel-

sefesine hak tanıdığımı duydunuz. Eğer genel olarak bu doğruysa -bu şekilde sonuç çıkarabilirsiniz-, özel durumda, yani söylence konusu için de doğru olmalıdır. Böyle olunca işte felsefeyle ilintili bu yarı iftirayı ortaya atan, bununla ilgili sunacağı ne varsa göstermelidir.

O halde peki; çoktanrıçılığa bir övgü sunuyorum. Elbette bununla deyim yerindeyse, tereciye tere satıyorum; çünkü buradaki rekabet işletmenizde Michael Landmann'ın¹ benden çok daha uzun süredir koruduğu ve birçok kez yayımladığı *Pluralität und Antinomine*'sinde (Çokculuk ve Çatışkı) sık sık vurguladığı düşünceyle birleşmesini hiçbir şekilde rastlantısal olmayan düşünüşler söz konusudur. Bununla ilgili olarak söylemek istediklerimi aşağıdaki dört bölümde söyleyeceğim: 1. Striptiz Kuşkusu; 2. Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk; 3. Monomitostan Duyulan Rahatsızlık; 4. Aydınlanmış Polimitosçuluk İçin Savunma Söylevi. Burada Landmann'dan ileriye değil, sadece (büyük olasılıkla) çok ileri gidiyorum. Ve oldukça uzlaşımsal olarak şu bölümden başlıyorum:

1. Striptiz Kuşkusu

Günümüzde söylence, çokbiçimli olarak tartışmalıdır. Ancak burada rahatça basitleştirebilir; basitleştirilmeseydi bile, ben buna karşın basitleştirirdim. Her şeyden önce aralarına hemen bir üçüncüsünün katıldığı iki temel durum olduğunu düşünüyorum. İlk ikisinin ortak öncülleri vardır. Wilhelm Nestle'nin koyduğu Grekçe başlık *Vom Mythos zum Logos*² (Mitos'dan Logos'a), dünya bilinç tarihinin geç evresinde bu tarihin akışına ilişkin ayırt edici özelliğini, onun düşündüğünün de ötesinde belirtiyor gibidir. Dünya bilinç tarihi, Aydınlanma olarak büyük bir söylencesizleştirme süreci gibi görünmektedir. Burada bunun Bultmann'ın kalıplaşmış ifadesine uyup uymaması önemsizdir. Bu

durumda söylence -aksi takdirde hâlâ olabileceği üzere -ne olursa olsun arkamızda bırakmaya hazır olduğumuz bir şeydir ve bunun böyle olması ya (1. durum) iyi ya da (2. durum) kötüdür. Dünya bilinç tarihinin hiç olmazsa geç evresi Aydınlanma olarak söylencesizleştirme süreci olması gerektiğinde bu iki durum -Comte'dan Horkheimer-Adorno ve Topitsch'e değin söylencenin çöküşüne az çok sevinçli bir Evet ile Vico'dan Heidegger Okulu'na değin aynı şeyi az çok enerjik bir şekilde Hayır diye uyarın-, bir dereceye kadar kaçınılmaz olarak işe katılmaktadır. Peki dünya bilinç tarihi gerçekten bir söylencesizleştirme süreci midir?

Bu söylencesizleştirme süreci tarihinin kendisinin bir söylence olduğunu düşünüyorum. Böylece söylencenin ölümünün söylenceye dönüşmesi, söylencenin biraz da görece ölümsüzlüğünü kanıtlamaktadır. Bu, hiç olmazsa söylenceler olmadan yapamadığımızın bir belirtisidir. Yine bu düşünce de (3. durum) hiçbir şekilde yeni değildir. Lévi-Strauss'ta ve -eğer doğru görüyorsam- Hans Blumenberg'de de mevcuttur ve Kolakowski³ tarafından da açıkça savunulmuştur. Sunulan kanıt kendi üzerime almaksızın bu üçüncü düşünceyi burada benimsiyorum.

İnsanlar, söylenceler olmaksızın yaşayamazlar; bu durum şaşırtıcı olmamalıdır. Peki nedir söylenceler? Bir "mythophilos" -Aristoteles kendisini bu şekilde göstermektedir- öykü dinlemekten; günlük dedikoduları, efsaneleri, fablları, menkıbeleri, destanları, gezi anlatılarını, masalları, polisiye romanları ve öykü adına daha ne varsa onu dinlemekten hoşlanan biridir. İşte söylenceler, oldukça ögesel olarak öykülerdir. Bir söylencenin bir "tarih"ten daha kurmaca ve bir "öykü"den daha gerçek olduğu söylenebilir; ancak bu, temel durumda hiçbir şeyi değiştirmez. *Söylenceler öykülerdir*. Öyleyse söylenceye veda etmek isteyen, öykülere de veda etmek zorundadır ve bu da olası değildir; çünkü "biz insanlar her zaman öykülerin içine batmışızdır", demektedir

Wilhelm Schapp. "Öykü, insan için vardır"⁴, diye yazmakta ve bununla bütün insanları kast etmektedir. Wilhelm Schapp bu düşüncesinde haklıdır. Bu, bizi şu ya da bu öyküyü anlatmaya zorlayan öyküler içine batışımızın kaçınılmaz durumudur. Değiştiremediğimiz öykülerde başımıza gelen şeylerde ara sıra bize kalan tek özgürlük, en azından anlatmak ve anlattıklarımızı dönüştürerek anlatmaktır. Bunu, bir öykünün söz konusu olduğu anlaşılabilir duruma gelince de yapıyoruz. Örneğin Prometheus; burada insan, insan için var olan öykü için vardır. Elbette söylencelerin ne zaman böyle aşırı kısa olabilecekleri ve Hans Blumenberg'in adlandırdığı üzere ne zaman "söylencesel bir uzunluk"⁵ geliştirmek zorunda kalacakları sorusu ilginçtir. Ancak öyle ya da böyle, söz konusu olan öykülerdir. Gehlen'in⁶ söylediği üzere, öykü kişilerinin deneysel kişileştirilebilirliğinin durdurulmasıyla öyküler bir dereceye kadar 'doymamış' kaldıklarında onların söylenceye dönüşüp dönüşmediği de kesinlikle önemlidir. Bu durumda burada yer tutucular, aslında ancak alımlamada somut olarak işgal edilen "kendine bir anlatı"da hareket etmektedirler. Böylece öykü, ama tam da bir öykü, herkes için var olmaktadır. Bu öykünün özü "göstergebilimsel bir dizge"⁷ ve adeta maskelenmiş bir matematik gibi görüldüğünde, bu öyküler matematik oldukları için değil, aksine bu matematik öyküler olduğu için söylenceler söz konusu olmaktadır. Gerçi tüm bunlar ayrımları vurgulamakta, ancak aynı zamanda söylencelerin öyküler olduğu yolundaki temel durumu da doğrulamaktadır.

Bununla birlikte gerçekten bilir bilmez öykü anlatmanın son bulunduğu doğru değil midir? Doğruluğun ortaya çıktığı yerde söylenceler ortadan kaybolmak zorunda mıdır? Bana öyle geliyor ki, işte bu bütünüyle bir yanılgıdır. İnsanların bir şeyleri bilmedikleri yerde söylencelerin edimsel olarak doğruluğun henüz boş olan yerine girmesini tartışmıyorum; zaten bu, amacın yabancılaşmasıdır. Çünkü karşı söylencesel olarak işlevlerini değiştirmedikleri yerde

söylenceler, doğruluğun ilk adımları ve ön türemeleri değildir, aksine söylencesel teknik; yani öykü anlatma, aslında başka bir şeydir, (örneğin eksik olan değil, aksine) var olan doğruluğu yaşama yeteneğimizin yakınına getirme sanatıdır. Doğruluk ya -sağım bilimlerin sonuçları, örneğin formüller gibi- içine girmeye hazır bir biçimde soyut ya da -yaşamın ötesindeki doğruluk olan ölüm gibi- yaşanamaz bir biçimde acımasız olduğunda çoğunlukla mevcut değildir. Burada bu doğrulukları yaşam dünyamızın içine anlatmak ya da onlarla birlikte katlandığımız yaşam dünyamızda onları mesafe alarak anlatmak için öyküler -söylenceler- sadece yanımızda bulundurmamakla kalmamalı, aynı zamanda yanımızda olmalıdır da. Öyleyse bunun için eninde sonunda öykülerden başka hiçbir şeyimiz yoktur, özellikle de Schelling'in söylediği şey geçerliyse: "Dilin kendisi salt eski bir söylencedir!"⁸. Biri doğruluk, bir diğeriye bu doğrulukla nasıl yaşanacağını gösteren bir şeydir. Biri için bilişsel olarak bilgi, diğeri için dirimsel olarak öyküler vardır. Çünkü bilgi, doğruluk ve yanlışlıkla, öykülerse mutluluk ve mutsuzlukla ilgilidir. Öykülerin görevi doğruluk değil, aksine doğrulukla modus vivendi'dir (birlikte yaşama biçimi) (bu nedenle -nota bene- yazarların en azından yalan söyleyebildiklerini bilmek avutucudur). Öyleyse bu şekilde doğruluğun ortaya çıktığı yerde öyküler -söylenceler- son bulmamaktadır; çünkü tam tersine öyküler, ilk önce işte burada başlamak zorundadır: Bilgi, söylencenin bitiş değil, çıkış noktasıdır. Gerçi "konuşulan" dünyaya gereksinim duyarız, ama "anlatılan bir dünya"⁹ içinde yaşarız. İşte bu nedenle *söylencesiz olacak gibi değildir*: narrare necesse est (anlatılar gereklidir.)

Zaman zaman giysileri çıkarıp atmak bile o denli kolay olmazken söylenceleri giysiler kadar kolay hiç çıkarıp atamayız. Gottfried Benn "Kişiliğim benim giysimdir", demiştir. Zürihli büyük tekstil eğretilmecilerinden (metaphev istiare) biri olan Gottfried Keller "İnsanı, insan yapan giysidir", diye yazmıştır. İn-

sanı insan yapanın öyküleri olduğu gerçekten doğruysa -“öykü, insan için vardır”-, insanı insan yapan giysinin, açıkça insanı insan yapan öykülerle ilgisi vardır. Bu nedenle yine Zürihli bir diğer büyük tekstil eğretilmecisi Max Frisch *Gantenbein*’ında şöyle yazmıştır: “Öyküleri giysiler gibi deniyorum”¹⁰. Fakat Gantenbein’in söylenceler gardrobunun zenginliği karşısında seçim yapmaktan duyduğu sıkıntıdan, onun ancak artık hiç öykü giymediğinde kendisi olacağı sonucu çıkarılamaz. Böylece dünya bilinç tarihinin, başlangıçta söylediğim gibi, insanlığın git gide az çok zarif bir biçimde söylencelerini çıkarıp attığı ve sonunda deyim yerindeyse bedenlerinde kendilerinden başka hiçbir şey bulunmaksızın söylencesel yönden çırlçıplak öylece durdukları “ilerleme” adı verilen striptiz, yani sadece çıplak insanlık olarak görölmek istenmesi de doğru değildir. Bu imge çift anlamlı değildir, aksine Hans Blumenberg tarafından araştırılan “çıplak doğruluk”¹¹ eğretilmesi çerçevesine sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Emil Lask, “mantıksal çıplaklık”tan söz etmiştir, aynı şekilde söylencesel çıplaklıktan da söz edilebilir: bu, temel insansal alanda var olmayan bir çıplaklıktır. Söylencesel doğacılık (söylencesel çıplaklık kültürü), olanaksız elde etmeye çalışmaktadır; çünkü bana öyle geliyor ki, her söylencesizleştirme, karşılaşması başarı kazanmış bir olaydır: bir kişi ne denli çok söylence giyerse, üzerinden o denli çok söylence çıkarır. İşte bu nedenle striptizden, daha doğrusu söylenceler striptizi olarak geç dünya tarihine ilişkin Aydınlanma’nın tasarımıından kuşku duyuyorum. Bu tasarımıın kendisinin bir söylence olduğunu söylemişim; bu durumda buna karşılık olarak bir karşı söylence bulmak gereklidir. Andersen’in “İmparator’un Yeni Giysileri” (Anne Kral Çıplak) adlı toplum ruhbilimsel masalını hepini bilirsiniz. Lütfen anımsayın: Burada insanı insan yapan bu giysilerin üretim ve satış dalındaki akıllı yöneticileri egemen sınıfı kandırarak sıfır gardrop satmışlardı. Günlük olaylara eleştirel yaklaşan bir bacaksız “Üzerlerinde hiç-

bir şey yok!", diye bağırıncaya kadar her şey yolundaydı (Bu eleştirinin henüz yardımının dokunduğu çağda oluyordu). Şimdi, bizim çağımızda aranan, örneğin "Hiçbir Şey Olmayan Striptiz" başlıklı karşı söylencede bunun tam tersi olmak zorundadır: söylencesel sıfır gardrop, burada işte bu kesin olarak ilan edilen hediftir, bilimsel ve kurtarıcı avantgarde burada söylencesel çıplaklığı ele geçirmeye çalışmakta ve ona sahip olduğuna inanmaktadır. Bana öyle geliyor ki, burada görüngübilimci-yorumsayıcı bir bacaksız ortaya çıkıp per naivitatem institutam et per doctam ignorantiam "Hey Siz, geç dönem Viyana Çevresi'nden olan bay, hâlâ üzerinizde söylenceler var!", diye bağırana kadar belki de her şey aynı şekilde yolunda gidecektir. Anlatma konusunda gerçek bir yetenek olsa bile, bu, söz konusu kişi için oldukça üzücü bir durumdur. İnsan hemen Ernst Topitsch'i düşünüyor. "Naturgeschichte der Illusion"¹² (Yanılsamanın Doğa Tarihi) altbaşlıklı kitabı gerçekten de ne çarpırcı söylenceler içermektedir. Ayrıca sürekli aynı şeyi anlatması onu eski söylencecilere bağlamaktadır. Sözde striptizi gerçek bir maskeliler alayı olarak gören bir filozofun duyarlı yöntemleri elinde bulundurmak zorunda olduğunu kabul ediyorum. Örneğin semi-yotik gibi yarım bir şey burada hiçbir şekilde yeterli olmaz, burada bu şekilde müdahale etmek için bir yorumsayıcı olmak gerekir. Ancak bana öyle geliyor ki, haklıdır. Öykülerden -söylencelerden kurtulamayız; buna karşın öykülerden kurtulabileceğimize inanan biri kendi kendini aldatıyordur. İnsanlar söylence-görevlidirler; öyküler olmaksızın söylencesel yönden çıplak bir yaşam olası değildir. Söylenceleri ortadan kaldırmak umutsuz bir çabadır.

2. Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk

İlk görünüşe karşı bu giriş bilgisiyle Aydınlanma'nın işsiz olduğunu, söylence eleştirisinin görevinin kaldırıldığını, kanıtlar göstererek ortaya koymayı istemedim. Çünkü söylenceleri ortadan

kaldırmak umutsuz bir çaba da olsa, bundan artık söylenceye eleştirilecek bir şey kalmadığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, söylence eleştirisinin Aydınlanmacı görevi ancak şimdi kesin çizgiler çekmektedir. Öyle değil mi? Çok zehirli mantarlar karşısında iştahı kabaran biri, bana öyle geliyor ki, çok ileri gittiğinde elinden hiçbir şey gelmez: Oysa yemeğin hepsini olduğu gibi bırakması gerekirdi. Bir ideoloji eleştirmeni foyayı meydana çıkarmak gayretiyle mantarları bitirebilir, böylece biri, diğerlerinin açlıktan ölmesine ilgi duymuş olur. Yenilebilir olanla zehirli olanın kesin ayrımı, bu noktada çoktan beri başarıyla alınan bir önlemdir. Bu durum, söylenceye de aynıdır. İnsanın söylence-görevli oluşu karşısında söylence eleştirisi, artık söylenceler toptan yadsındığında değil, aksine yararlı ve zararlı söylence çeşitleri ayrılmaya çalışıldığında ve zararlılara karşı biraraya gelindiğinde anlamlı ve mantıklı olmaktadır.

Zehirli söylenceler vardır; ben burada bunların hangileri olduğunu söylemeye çalışmak istiyorum. Bir çalışma varsayımı olan savım şudur: En azından ve her zaman tehlikeli olan monomitostur, buna karşılık tehlikesiz olansa polimitostur. İnsan birçok söylenceye -birçok öyküye- sahip olabilmelidir, önemli olan budur. Tüm diğer insanlarla birlikte sadece tek bir söylenceye -tek bir öyküye- sahip olan ve olabilen, kötü durumdadır. İşte bu nedenle *polimitoslar yararlı* , *monimitoslar zararlıdır*. Yaşam ve anlatma yoluyla polimitsel olarak birçok öyküde yer alan biri, her defasında bir öyküyle ve karşılıklı başka etkileşimlerle vice versa her defasında başka özgürlüklere sahip olur; yaşam ve anlatma yoluyla monimitsel olarak sadece tek bir öyküde yer alabilen ve yer almak zorunda olan, bu özgürlüğe sahip değildir, deyim yerindeyse monimitsel bir örgü halinde egemen düşünce biçimine uydurma yoluyla bu tek öyküye saplanıp kalmıştır. Parçasız bir özdeşlik için yapılan baskıdan ötürü bu tek öyküyle anlatısal bir körlenmeye bağımlıdır ve özdeş olmama eksikliğinden dolayı öz-

deşlik esareti adı verilebilecek bir durum içine girmiştir. Monomitosta eksik olan özdeş olmama durumunun hareket özgürlüğü, buna karşılık olarak polimitsel çeşitliliği engellememektedir. Polimitsel çeşitlilik, *güçler ayırımıdır*¹³. Öykünün güçlerini birçok öyküye ayırmaktadır. İşte tam da bu yolla -divide et impera (böl ve yönet) ya da divide et fuge; (böl ve kaç) bölerek, yani öyküler olan güçlerin, sana saldırıldığı sırada karşılıklı olarak bir tehlike yaratmasına meydan vermemeye ve böylece saldırıyı sınırlandırmaya çaba göstererek kurtul -insan, her zaman kendi çeşitliliğine sahip olmanın, yani bir birey olmanın özgürlüğüne ilişkin şansı elde etmektedir. Tek bir öykünün güçleri, parçalanmadan ona egemen olduğu sürece bu şansa sahip değildir. Monomitosta, öykülerinin çeşitliliğinin özdeş olmayan tüzüğünü bu tek öykü karşısında silmek zorundadır. Egemenlik kurduğu için kendi yanında başka hiçbir söylenceye katlanamayan tekil durumdaki saltık tek söylencenin boyunduruğu altına girmektedir: Ben senin tek öykünüm, benim yanımda başka hiçbir öyküye sahip olmayacaksın.

Anlaşılır konuşmak için örnekler getirmek gerektiğini yüksek okul didaktiğinin bir kurbanı olduğum için biliyorum; ancak ben burada sadece bir örnek değil, aynı zamanda bununla ilgili giriş, gelişme ve sonucu da vereceğim. Modern dünyanın başarılı söylencesinin, bir başka deyişle devrimci kurtuluşun tarih felsefesi kılığındaki dünya tarihinin özgürlük adına önüne geçilemeyen ilerleme söylencesinin, bu monomitsel türden olduğunu düşünüyorum. Bu bir monomitostur ve Lévi-Strauss buna "Fransız Devrimi Söylencesi"¹⁴ adını vermektedir. Bu söylence, karşı tarihsel olarak bu kurtarıcı dünya tarihinin yanında başka hiçbir öyküye katlanamamaktadır. Bundan söylencelerin -öykülerin- ortadan kaldırılamayacağı, ancak tekelci bir söylencenin yerleşmesiyle merkezileştirildiği ve bu şekilde çoğulculuktan uzaklaştırıldığı anlaşılmaktadır. Burada gerçekleşen şey şudur:

18. yüzyıl ortasında oluşan ve adını alan tarih felsefesi, o zamana değin var olan öykülerin çoğulluğuna karşı “öykü”yü ilan etmiştir. Reinhart Koselleck kavramtarihsel araştırmalarıyla bunu göstermiştir¹⁵. İlerlemelerin “ilerleme”ye, özgürlüklerin “özgürlük”e, devrimlerin “devrim”e ve aynı şekilde öykülerin “öykü”ye dönüştüğü “tekilleştirme çağı”ndan¹⁶ bu yana insanlar, çokbireyli ve çokkültürlü olarak herkesin kendine özgülüğüyle insanlığa (Humanität) giden yolda ilerleyerek artık özel öykülerle aşırı ölçüde uğraşamamaktadır. Aksine insanların, bundan böyle azimle insanlığın hedefine ilişkin olası tek yol olarak bu ilerleme tarihinden, bu içi boş sokaktan geçmesi gerekmektedir. Başka hiçbir yol özgürlüğe çıkmamakta, bu söylence bunu burada sonuçlandırmaktadır; zorunluluk söylenceyle birliktedir. En azından böyle görünmektedir. Kendi öyküleriyle bu tek özgürlük öyküsünden ayrılan bundan böyle bir sapkına, öyküye ihanet eden birine, bir insanlık düşmanına dönüşmektedir. En iyi durumdaysa bir gerici sayılmaktadır. Böylece artık “bir” değil, aksine “tekbir” öykü olmakta hak iddia eden bu öykünün monomitosu, polimitosçuluğun sonunu getirmiştir; ben bunu polimitosçuluğun ikinci sonu olarak adlandırmak istiyorum.

Çünkü polimitosçuluğun bu ikinci sonu geç bir etkidir ve benzer şekilde polimitosçuluğun ilk sonu olarak adlandırılabilir durum tarafından uzun süredir hazırlanmıştır. Bu durum, çoktanrıçılığın sonuydu. Yani çoktanrıçılık deyim yerindeyse, polimitosçuluğun Klasik Çağı’ydı. Öykü sadece insan için değil, tanrı için de vardı. Birçok öyküde ortaya çıkan, birçok öyküyü anlatabilen ve anlatmak zorunda olan birçok tanrı olduğu için, çoktanrıçılıkta birçok söylence vardı. Çoktanrıçılık olan saltıklıktaki bu güçler ayırımı –henüz hukuk kurallarıyla değil, savaşla gerçekleşen güçler ayırımı, polimitosçuluk sayesinde öykülerin güçler ayırımını gereksiniyor ve getiriyordu. Çoktanrıçılığın sonu tektanrıçılıktır; tektanrıçılık, polimitosçuluğun ilk sonudur ve mo-

nomitosçuluk olanağının çok özel aşkınsal, yani tarihsel bir koşuludur. Tektanrıcılıkta tek tanrı, tam da kendi biricikliğiyle tanrıları olumsuzlamaktadır. Aynı zamanda bununla birlikte bu tanrıların öykülerini, kurtuluş öyküsünü gerekli kılan tek bir öykü yararına yok etmekte, dünyayı söylencesizleştirmektedir. Bu, Hıristiyanlık'ın ve İncil'in tektanrıcılığında çığır açmıştır. Gerçi burada yetkili tanrıbilimciler, örneğin kutsal üçlü öğretisi altında protesto etmeyi, Hıristiyanlık'ın İslamiyet'ten farklı olarak "gerçek" bir tektanrıcılık olmadığını söylemeyi alışkanlık durumuna getirmişlerdir. Ancak bu, ne olursa olsun Hıristiyanlık'ın tektanrıcılık "olarak işlev gördüğü" bizi ilgilendiren bağlam için yeterlidir. Hıristiyanlık'ın tek tanrısı, kendisini öykünün dışında tutup kurtararak kurtuluşu getirmektedir. Tanrı, Hıristiyanlık'ın felsefe tarihi içinde Ortaçağ'ın sonucu olan kurtuluş öyküsünün gücüne karşı-dünyasal bir despotluk imgesi vermeden çok daha önce sacrificium mythorum¹⁷ (Söylencenin kurban edilmesi) isteminde bulunmaktadır. Böylece bu despotluk adıl olarak dünyaya sacrificium essentiae (özün kurban edilmesi) ve insana sacrificium intellectus (aklın edilmesini) isteminde bulunduğunda, insanı ve dünyayı kurtuluşa götürmektedir: İnsandan tanrıbilimsel olarak tanrı önünde başını eğmesi istendiğinde, insanın kafası dünyasal konularda seçim yapmaktadır. Kurtuluş öyküsü karşı-dünyasal olduğunda, dünya da kendisini meşru müdafaa nedeniyle karşı-öyküsel olarak biçimlendirmek zorundadır. Böylece dünya, tektanrıcılığın kendisiyle dolayımı olarak öyküsüzlüğe¹⁸ zorlanmış olmaktadır. Dünya sonuncu öyküyü, yani kurtuluş öyküsünü Yeni Çağ'a ilişkin yadsıma yoluna giderek, kendisini karşı-öyküsel bir şekilde sağın bilim dünyası ve gereksinimler dizgesi olarak biçimlendirmekte, kendisini çıplak nesnelerin dünyası olarak nesnelleştirmektedir. Öykülerden genel olarak kuşku duyulmaktadır: söylencelerden batıl inanç olarak, geleneklerden ön yargı olarak, tarihlerden de yalın oluşumdan kurtulma ruhunun

taşıtı olarak. Çoktanrıçılığın sonu olan tektanrıçılık, dünyayı öyküsüzlük etkisiyle söylencesizleştirmektedir.

3. Monomitostan Duyulan Rahatsızlık

Ama insanlar söylence-görevlidir. Başlangıçta söylediğim gibi, eğer bu doğruysa modern nesnellik dünyasının öyküsüzlüğü bir kazanım değil, aksine sonuna kadar dayanılamayacak bir yitimdir. Bu nedenle modern dünya söylencelere ve öykülere üstün gelmemiş, aksine sadece edimsel olarak bir öykü noksanlığı bir boş alan, bir açık yaratmıştır

Bu açık yere şimdi, tarih felsefesi tarafından tekil olarak ilan edilen insanlığın devrimci kurtuluş öyküsü (artık ütopya aracılığıyla kısa öykü olarak kötü davranılabilir ya da diyalektik aracılığıyla söylence bilimsel uzunluk kazanabilir) olan ve görünüşte karşı konulamayan tektanrıçılık sonrası monomitos yerleşmiştir. Tanrı, sonunda kendi biricikliğine giden yolda dünyadan kendi sonuna geri çekildikten sonra bu, yarı başka yolların kullanımı arasında kurtuluş öyküsünün devamı olmuştur. Söylenceleri sona erdiren bu mitos, tıpkı kurtuluş öyküsü gibi, onun laikleştirilmesi olarak değil, laikleştirilmesinin başarısızlığı olarak, insanlığın günah ve suçtan kurtulması için bir tek gücün yetkisinin tek öyküsü olarak kalmıştır. Ama aynı zamanda bu monomitos, Hristiyanlık'ın kurtuluş öyküsünden onun dünyasal kopyası olarak tektanrıçılığın sonuyla ayrılan 'kurtuluş öyküsü'dür. Öyleyse tarihsel yönden oldukça geç ve modern bir durumdur; eski değil, çok yeni söylencebilim kapsamındadır. "Yeni söylencebilim" ifadesi 1800'den hemen önce ortaya çıkmıştı."Yeni bir söylencebilim yaratmamız gerekiyor", "akıl söylencebilimini yaratmak zorundayız.": Bunu 1796'da "Das älteste systemprogramm des deutschen Idealismus"¹⁹ (Alman İdealizmi'nin Dizgeli En Eski Programı) adı verilen yapının yaratıcısı söylemişti. Ben ilk olarak

Rosenzweig ve son olarak Tilliette tarafından savunulan bu yaratıcının Schelling olduđu²⁰ yolundaki düşüncenin taraftarı olanlardanım. Ancak böylece “yeni söylencebilim”i resmen ilan eden Schelling yeni söylencebilimin filozofu değil, eski söylencebilimin filozofu olmuştur ve bu da bana dikkate değer gelmektedir. Gerçi henüz özdeşlik dizgesi hakkında bir şey söylenmemektedir, sanat felsefesinin -ki Peter Szondi²¹ özellikle buna kuvvetle işaret etmiştir- ve yeni söylencebilimin gelip geçici temsilcileri olarak “her gerçek yaratıcı birey” ve “yetenekli yazar” geçerlidir: herkes “bu henüz oluşumdaki [söylencebilimsel] kavranan dünyadan [...] kendi söylencebilimini yaratmalıdır²² . Ancak özdeşlik dizgesinin sonunun ardından bu yeni söylencebilimin istemi, Schelling’e göre açıkça sorunsallaşmış ve sonunda kuşku uyandırmıştır. Schelling, bununla, artık uzun zamandır yeni söylencebilimi iyi olmayan bir ölçsüzlük içinde yaratmış olduğumuz için onu yaratamayacağımız yolundaki deneyimle birleştirmiş görünmektedir. Çünkü yeni söylencebilim, yeniliğin söylencebilimi olarak ilerlemenin, devrimin, değişen dünyanın, gelecek Reich’in, genel grevin²³, son savaşın ve son sınıfın, vb. söylencesinde başarılı olmuştur. Bu şimdi ortaya çıkıyor ve çağımıza değin sürüyordu. Burada her defasında söz konusu olan, bir tek gücün yetkisinin tek öyküsüyle bütüncül yönlendirimidir. İşte bu, monomitosun Hıristiyanlık’tan sonraki olası ve tehlikeli olan şeklidir; sadece tek bir öyküye, mutluluk verici tek devrim öyküsünün monomitosuna izin verdiği için polimitosçuluğun ikinci sonu olarak öykülerin çoğulluğunu yasaklayan tekil durumdaki saltık tek mitostur. Bu yeni söylencebilimin şimdiki dünyayı ele geçirdiği yerde, tam da söylencebilimde özgürlük olan öykülerin çoğulluğu, saltıklıktaki güçler ayırımı, çoktanrıçılığın büyük insancıl ilkesi yok olmaktadır. Hıristiyanlık, modern dünyanın pazar gününden çoktanrıçılığı uzaklaştırmıştı; yeni söylencebilim de onu kendi sıradan günlerinden uzaklaştırmak istemektedir. Bu nedenle yeni söy-

lencebilimin istemden gerçekliğe dönüştüğü ve bunun da geç dönem Schelling’de olduğu gibi deneyime dönüşmeye başladığı yerde yeni söylencebilimden duyulan rahatsızlık, yeni söylencebilimin kapsamındadır. Bana öyle geliyor ki, Schelling’in geç dönem yapıtları, bu rahatsızlığa karşı çok önceden duyulan bir tepkidir ve yeni söylencebilime mesafe almaktadır. Bu nedenle Schelling’in “söylencebilim felsefesi” yeni değil, oldukça eski bir söylencebilimle ilgilenmektedir ve Schelling’in “açım felsefesi” de yeni söylencebilimi en eski konumunda tutma ve bir durum olarak bırakma²⁴ deneyini yapmaktadır; çünkü Hristiyanlık’ın açımı, en eski yeni söylencebilimdir.

Schelling’in çok eskiye yönelerek yeni söylencebilimden uzaklaşması, modern dünyanın söylencelere duyduğu ilginin yazgısını temsil etmektedir. Bu yazgı, monomitostan duyulan rahatsızlığın etkisinde kalmıştır. Zaten hemen, tekil “öykü” kavramının yaratımıyla bu modern monomitos oluştuğunda, Koselleck tarafından “Geçit Dönemi” adıyla vaftiz edilen 1750’den kısa bir süre sonraki dönemde eski ve hep daha eski söylencebilimin polimitosçuluğuna duyulan olumlu bir ilgi biçimlenmektedir²⁵. Çoktanrıçılıktan sonra polimitosçuluğun da tektanrıçılık tarafından hazırlanıp ilerleme öyküsünün monomitosu tarafından yerine getirilerek dünyamızdan silinme tehdidinde bulunduğu yerde, polimitoslar yabancılığın söylencebilimsel dönüm noktasıyla kendi dışlarında; artsüremli olarak tarih öncesinde ya da eşsüremli olarak yabancı diyarlarda, iyisi mi yabancı tarih öncesinde aranmaktadır. Yabancı polimitosçuluğun böylesi bir nostaljik dönüm noktası, Carl Otlieb Müller tarafından Eski Çağ bilgisinin “doğu bilimi” adı verilen durumu gerçekleştirmektedir: Söylence araştırmaları, Eski Yunan Klasik Çağı’ndan önceki doğulu öncüllerine geri dönmektedir; deyim yerindeyse bu, bir üçüncü dünya söylencebiliminin erken ve gizlenmiş deneyidir. Bunun en azından üç stadyumu olduğunu düşünüyorum: Öncelikle Heyne ve Zoëga’dan

Görres ve Creuzer'e, buradan Bachofen'a değin klasik filolojinin söylencebilimsel karanlık yanının araştırılması; ardından örneğin Wagner'de germen söylencebilimine ilişkin bir yönelimin içkin yabancı doğu bilimi yedeği; son olarak da Odin'den Mao'ya deyim yerindeyse, inanç değiştirmeden sonra yüzyılımızın Hafız'dan Ho'ya atılan adıma karşın hâlâ West-östlicher Divan'ın (Batı-Doğu Divanı) belgisini izlediği sinolojik sol doğu bilimi: "Patriklerin havasını saf Doğu'da denemek için kaç"²⁶; bugün söylencebilimsel bu doğu bilimi, maoculuğa ve turizme ayrılmaktadır. Bu doğu bilimin aşırıya kaçan ciddi durumu yapısal bu-dunbilimdir, özellikle de Lévi-Strauss'un monomitosu yabancı-polimitsel- söylencebilimlerin rekabetine terkedip sınırlandırarak²⁷ yeniliğin yeni monomitosuna mesafe kazandırma deneyidir. Burda Rousseau'nun iyicil yabancıla duyduğu ilgi kendini göstermektedir; Henning Ritter, bu durumu Lévi-Strauss'un lehine göstermiştir²⁸. Bu durumda onun tarih öncesinde ya da hüznü dönencelerde yaşaması yeterli olmamaktadır. Nostalji onu -alıntı aracılığıyla, çünkü insan, alıntı yapan canlıdır- en şimdiki şimdiye götürmektedir. Giyim alışkanlıklarıyla yerleşmiş olanın son bulmasına karşı çıkmak gerektiğinde savage-look (vahşi görünüm) rastlantısal olarak akla gelmemiştir. Karman çorman saçları ve sakallarıyla aramızda bulunmamış olan ve aramızda bulunmayan (modernitenin doruğunda) bon sauvage'ı temsil etmektedir; bu, eskilerin yanılgısının aşılacak istediği gibi değildir: burada bakımsız insanlar değil, eğitilmiş alıntılar, Rousseau alıntıları dolmaktadır. Burada gerçekleşen olay -eskinin moderne dönüşümü, arkaik olanın avangarde ünvanını alması-, ilgili başka olaylarda da gözlemlenebilir. Örneğin: Bütününü söylencebilimsel doğu bilimi bağlamında kalmak koşuluyla, "eski" ve "modern" arasındaki kavgada kutsallaştırma ve saygı nesneleri karşısında, yani "klasik" ve "romantik" sanat biçimi karşısında, Creuzer'in terminoloji bağlantısında -Hegel'in dediği üzere- "soyut" sanatın²⁹

“simgesel sanat biçimi” adı verilen sanat olarak Hegel’in estetiğinin kimlikleştirdiği şey, en geç 20. yüzyılın başında avant-garde’ın parolası olmuştur. “Sanat biçimi”nin estetiği içinde deyim yerindeyse ilk bölümden son bölüme, ilk sanattan en ileri sanata dönüşmüştür. Hiç kuşkusuz avantgarde’ın bu çekim gücünü sadece ilerlemenin monomitosuyla anlaşıma imzalayarak ve ancilla progressus olarak onun hizmetine girerek kazanmaktadır. Bu monomitos şimdiki zamanın alanına öylesine egemen oluyor gibi görünmektedir ki, bu alanda sadece ona uyan ve boyun eğenler yaşayabilmektedir.

Öyleyse yeni monomitosun karşısında söylencelerle ilgilenen bu karşı hareketin toplu yazgısı açıkça mutlu değildir. İlerlemenin tek öyküsünün monomitosu modern dünyaya rahatsızlık vererek egemen olduğu için, çağdaşları yitik polimitosçuluğu tarih öncesinin ve yabancı diyarların yabancı söylenecebiliminde aramaktadır. Bu açıkça yeterli olmadığı için de şimdiki zamana dönüşüm deneyi ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte burada onun yüzünden aranan eski söylenecebilim son bulmakta, yeniliğin monomitosuna boyun eğerek polimitsel karakterini yitirmektedir. Böylece sonunda sadece onun gücünü onaylamış olmaktadır. Öyleyse burada karşı önlem, eski söylenecebilimin neden olduğu monomitostan duyulan rahatsızlıkla daha uzun ömürlü kılınmaktadır. Bana öyle geliyor ki, bundan çıkan sonuç, yabancı -eski ve yabancı- söylenecebilime duyulan ilginin çözüm değil, bir bulgu olduğudur.

4. Aydınlanmış Polimitosçuluk İçin Savunma, Söylevi

Bir çözüme ulaşmak için alternatif karşı önlemler aranmalıdır. Ben de burada sadece kısa bir taslak biçiminde bunu yapmak istiyorum. Bunu yaparken söylenece adı altındaki konusal alandan ayrılmayacağım, sadece söylencelere ilişkin dikkatin eylem yarıçapını büyüteceğim; çünkü sadece yabancı -eski ve yabancı- söylenecebilime verilen dikkat, ilgili modern görüngülere verilen

dikkati engelleme tehlikesini gizlemektedir. Böylece bu sadece, şu ana değin belirtmiş olduğum şeyi, yani öyküsüzlük olan modern nesnelleştirmeyi ve onun -bu durumda karşı konulamaz gibi görünen- yeni monomitos aracılığıyla karşılanmasını şimdiki zamanın yapay olarak ikiye bölünmüş ayırt edici niteliğine götürmektedir. Ancak söylencebilimsel yönden ne olursa olsun sadece monomitosçuluk değil, daha fazlası şimdiki zaman kapsamındadır; çünkü -bu, benim söylencelere ilişkin savımın sonucudur -*özgül olarak modern dünyaya ilişkin olan bir polimitosçuluk da vardır*: Monomitostan duyulan rahatsızlığı üretimselliğe döndürmek için buna umut bağlanmalıdır. Çünkü söz konusu olan şey sadece, tektanrıci söylencesizleştirmenin yeni monomitosun dolaylı yoldan yetkili kılınması değildir; aynı zamanda tektanrıci söylencesizleştirmenin yok etmek istediği polimitosçuluğu modern bir şekilde ortaya çıkarması da söz konusudur. Bu nasıl olur? Belki de şöyle: Tektanrıcilik, çoktanrıcılığın ve onunla birlikte polimitosçuluğun büyüsunü bozmuş ve olumsuzlamıştır. Ancak modern dünya, daha önce değinilen anlamda tanrının dünyadan kendi sonuna geri çekilmesiyle tektanrıcılığın sonuna gelmiştir. Tektanrıcılığın bu sonu, örneğin alın yazısı gibi tektanrıcılığın görünüşte alt ettiği diğer görüngülere olduğu üzere çoktanrıcılığa ve polimitosçuluğa da yeni bir şans tanımaktadır. Deyim yerindeyse onların büyüsunün bozulmasına izin vermekte, ancak onların olumsuzlanmasını olumsuzlamaktadır. Başka bir deyişle çoktanrıcilik ve polimitosçuluk, büyüleri bozulup aydınlanmış çoktanrıcilik ve aydınlanmış polimitosçuluk olarak modern dünyaya geri dönebilmektedir. Bu bağlama ilişkin üç duruma işaret etmek istiyorum: Birincisi:

Çoktanrıcılığın Büyüsü Bozulmuş Geri Dönüşü. Çoktanrıcılığın modern -dünyasal, dünya içindeki- görünümü, siyasal güçler ayırımıdır. Siyasal güçler ayırımı, aydınlanmış -laikleşmiş- çoktanrıcılıktır. Bu ilk olarak Montesquieu'de, Locke'da ya da

Aristoteles'te değil, tanrıların çokçuluğuyla saltıklıkta ki güçler ayırımı olarak daha çoktanrı cılıkta başlamaktadır. Tanrılara gökyüzünü yasaklayan ve bununla onların yeryüzü üzerinde hakları olmadığını savlayan tektanrı cılıktı. Ancak tanrıları olumsuzlayan Hıristiyanlık'ın tek tanrısı, Yeni Çağ'ın başlarında dünyadan kendi sonuna geri çekildiği için salt gökyüzünü yok etmekle kalmamıştır; çünkü aynı zamanda bu şekilde yeryüzünü -bu dünyayı- tanrıların hiç kuşkusuz artık büyü su bozulmuş, tanrı sızlaştırılmış geri dönüşü için serbest bırakmıştır. İncil'in tektanrı cılığı, tanrıları gökyüzünden kovarak sonuçta sadece yeryüzüne sürmüştür. Kurumlara dönüşerek tanrı lığı bozulmuş tanrılar, yasama, yürütme ve yargı gücü olarak; siyasal istenç oluşumuna ilişkin örgütlenmelerin kurumsallaşmış kavgaları olarak; federalizm olarak; piyasadaki ekonomik güçlerin rekabeti olarak; kurumların, dünya görüşlerinin ve ölçüt olabilecek değerlerin sonsuz fikir ayrılığı olarak buraya yerleştiler. Max Weber, "Eski tanrılar, büyüleri bozulmuş olarak ve bu yüzden de resmi güçler kılığında mezarlarından çıkmakta, yaşamımız üzerinde şiddet uygulamaya çalışmakta ve kendi aralarındaki sonsuz savaşıma yeniden başlamaktadırlar"³⁰, diye yazmaktadır. İkincisi:

Bireyin Oluşumu: Güçler ayırımıyla beslenmektedir³¹. Birey, tektanrı cılığa karşı oluşmuştur. Çoktanrı cılıkta tanrılar güçlü olduğu sürece birey -siyasal tek elci şiddet yoluyla tehdit edilmediğinde-, her tanrının karşısında daima bir diğeri için hizmet ederek bağışlanabilir ve bunun sonucunda da daha az ulaşılmaz olarak işi gereğinden fazla büyütmeden hareket özgürlüğüne sahip olmuştur. Bu özgür alana sahip olmak için egemen güçlerin çatışmasıyla oluşan düzensizlikte belirli bir ölçüye gereksinim vardır; kaostaki en küçük değer, bireyselliğin olasılık koşuludur. Ancak tektanrı cılıkta tek bir kurtuluş tasarımıyla sadece tek bir tanrı egemen olduğu sürece insan, bütünüyle onun hizmetine girmek ve bütünüyle ona itaat etmek zorundadır. Bu durumda burada

göğüs gerebilmek için kendisini kesinlikle birey olarak tasarımılaması ve kendisine bir derinlik yaratması gerekir; saltık kudreti anlatılamazlıkla suya düşürmektedir. Bu nedenle çoktanrıcılık, bireyi icat etmemiştir; bireyi uç noktada tehdit eden tektanrıcılık henüz var olmadığı için, buna gereksinim duymamıştır. Ancak kendi tarafından tektanrıcılığın kendisi bireyi keşfetmemiştir, aksine ilk önce tektanrıcılık birey adına gerçekten bir tehlike oluşturduğu için sadece bireyin keşfine yol açmıştır. Bu nedenle birey, ancak tektanrıcılık koşulu altında bir birey olmanın gerçek özgürlüğüne modern bir şekilde kavuşmuştur. Birey, monomitsel olarak yeni bir tekeli güce boyun eğdiğinde bu özgürlüğü tehlikeye atmaktadır. Bu durumda tek öykünün yeni söylencesiyle büyülenerek sözüm ona gökyüzünden yeryüzüne giden, ancak gerçekte gökyüzünün ve cehennemin dünyasal özdeşliğine, birleşmiş toplu sonsuzluğa giden yolda kalmaktadır. Bu nedenle burada yeniden göğüs gerebilmek için, kaçınılması mümkün olmayan söylence -görevliliğini saltık tek bir öyküyle ilerici tekbiçimci olarak değil, aksine birçok görece öyküyle ilerici çokbiçimci olarak başarıyla bitirmek için birey,

Polimitosçuluğun Büyüsü Bozulmuş Geri Dönüşü'ne gereksinim duymaktadır. Özgül olarak modern dünyaya ait olan bir polimitosçuluğun olduğunu söylemiştim. Şunu özellikle vurgulamak gerekir: Roland Barthes ve Alfred Baeumler'de³² aynı şekilde karşılaşılan söylencelerin öyküler olarak tanımına karşı olağan savunma, söylenceleri yabancılıkla sınırlandırıp şimdiki zamanın da kendi söylencelerini ürettiğini hesaba katmayarak yapılan bir el çabukluğudur. Buna karşılık söylenceler ne denli öyküler olarak kavranırsa, özgül olarak modern bir polimitosçuluğun da olduğu o denli görülebilir. Modern polimitosçuluğun şekillerinden iki tanesini, tarih bilimi ve estetik tür olan romanı burada bilgiye sunuyorum. Bunlar özgül olarak modern görüngülerdir³³ ve bir şeyler uydururlar ya da keşfederler, ne olursa

olsun birçok öykü anlatırlar. Tanrılar tektanrıcılıkla, eyleyen merkez figür olarak tek tanrı da tektanrıcılığın sonuyla öykülerden silinmiştir. Böylece söylenceler, büyüleri bozulmuş olarak her ilişkide modern bir şekilde düz yazıya, kùltten kùtùphaneye adım atmaktadırlar. Öyküler ve romanlar, modern dünyanın polimitosları olarak burada bulunmaktadırlar. Aynı zamanda bu da aydınlanmış çoktanrıcılıktır. Öykü ve romanlardaki aydınlanmış öge diğerleri arasında, tarihçilerin -tarihçi kaldıklarında, başka bir deyişle öykü anlatarak yazdıklarında- gerçek öykülerinde kaçınılmaz kurmaca kırıntıları ve- "tanrının terkettiği dünyanın destanı"na³⁴ ilişkin modern büyü bozmanın destanından sonra -romancıların kurmacalarında fundamenta in re olsa bile, farklı türlerden kurmaca ve gerçeklik aramalarıdır. Tarihler ve romanlar modern dünyanın aydınlanmış polimitoslarıdır³⁵. Monomitsel olarak esinlenilmiş doğrudan doğruya ütöpik eylemin bilmezliğe gelme etkisinde kalarak bilmezliğe ilgi duymaya teşvik eden bu "yararlı budalalık"tan öykülere -polimitoslara-, bağlanımsız tarihe ve yok edilmesi monomitosun zorla içine girdiği vakumu üreten bağlanımsız yazına eşit şans vermeyi engellemeyen oluşumun ölçülü dikkatini yeniden bulabilmek için onlarla birlikte yaşamının yolu aranmalıdır. Monomitosçuluk aracılığıyla tektanrıcılığın devamı karşısında tarihsel ve estetik modern çoğul öykülerin ve bu anlamda öyküler olan güçlerin ayırımıyla bireysel özgürlükleri koruyan aydınlanmış çoktanrıcılığın tarafını tutmak gereklidir.

Sonsöz için bana izin veriniz. Tüm bunlar felsefe için sonuçsuz kalabilirdi. Bana öyle geliyor ki, felsefe düşmanla işbirliğine son vermiş ve kendi içinde düşmanla işbirliği yapmaya eğilimli olan her şeye mesafe kazanmıştır. Bu, her şeyden önce doğrulukbilgisel (ortolojik) mono-logos olarak, birleşmek yerine anlatıldığı için iflah olmaz ara bozucular olan öykülerin a priori kabul edilmediği fikir ayrılığına getirilen yasaklarla tek bir aklın yetkisinin tekkilleştirme girişimi olarak felsefenin taslağıdır. Bana öyle geliyor

ki, böylesi bir doğrulukbilgisine Mark Twain'in "Bir sözcüğü bir öyle, bir böyle yazma hayal gücüne sahip olmayan herkese acıyorum", diyerek doğru yazımla ilgili olarak önerdiği gevşek bağintıyı yeniden kazanmak iyi olurdu. Her felsefe aynı konu üzerinde bir öyle, bir böyle düşünemeyen ve onu öyle, bunu böyle düşünmeye ve düşünmeye devam etmeye izin veremeyen hüznülü bir bilimdir. Bu anlamda buluşun kendisi de kuşku uyandırmaktadır: yaşasın çeşitlilik! Öyküler yeniden kabul edilmek zorundadır. İyi düşünülmüş olan şey yarım anlatılmıştır; daha iyi düşünmek isteyen belki de tam anlatmalıdır: Felsefe yeniden anlatabilmek ve elbette bunun bedelini ödemek, yani kendi olumsuzallığını tanımak ve buna katlanmak zorundadır. Ancak burada birliğin dehşet çılgınlıkları ve bunların tanıdık anlamsızlık çıkarımları ve yanılgılarla birlikte bunun görecilik anlamına geldiği ve kötü ya da kuşkuculukta sonuçlanmak zorunda kalacağı yolundaki uyarıları sezilmektedir. Bir zamanlar bunu duyan ve itiraz olarak kabul etmeyen bir kuşkucu varmış. Bu uyarının kendisine yöneltilmiş olduğunu ayımsayınca "ne diyor olabilirler ki?", diye mırıldanmış. Ama ne olur ne olmaz diye sadece "neden kuşkucu olduğuma ne diyebilirler ki?", diye mırıldanıyormuş. I like fallacy (Ben yanılgıyı seviyorum). Burada duruyorum ve hâlâ başka türlü yapabilirim: Hiç kuşkusuz şimdi kendi ölümcüllüğüne karşı anlatmaya başlamak zorunda olan bir tür Şehrazat gibi anlatıyorum; anlatıyorum, öyleyse hâlâ varım. Öyküler, kısa kurgusal öyküler, öbür felsefe öyküleri, öyküler olarak felsefe, başka öyküler ve söylemlenceyle ilgili olduğunda öykü üzerine öykü anlatıyorum ve eğer ölmediysem, o halde bugün hâlâ yaşıyorum.

1. M. Landmann, "Polytheismus", M. L. *Pluralität und Antinomie* içinde, Münih / Basel 1963, s. 104 - 150; krşl. M. L., *Pluralistische Endzeit*, M. L., *Das Ende Individuums. Anthropologische Skizzen* içinde, Stuttgart 1971, ss. 147.
2. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.
3. C. Lévi - Strauss, *Das wilde Denken* (1962) / *Yaban Düşünce* (1962), Frankfurt a.M. 1973, öz. ss. 302; Lévi - Strauss'ta savın temel taşı: modern insan, olmak istemediği şeyi başkasında, uzak "doğa"da ve "yabanıl"da biçimlendirir; ancak bu şekilde kendisi öyle olmaya son vermez; krşl. C. L. - S., *Rasse und Geschichte* (1952), Frankfurt a.M. 1972, öz. ss. 16; ibret verici uygulama: C. L. - S., *Das Ende des Totemismus*(1962), Frankfurt a.M. 1965, topluca krşl. C. L. - S., *Mythologica* (1964 vd.), öz. Bd. 4, 2 ("Der nackte Mensch", Frankfurt a.M. 1976, öz. ss. 756: Söylence, müzikte yeniden dirilmeden ölemez. H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", ed.: M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Münih 1971 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4, s. 11 - 66; krşl. ss. 527. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mthos*, 2. basım , Münih 1974.
4. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg 1953, s. 1 ve 103; bu yaklaşımın şimdi nasıl karşılandığına ilişkin krşl. H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel / Stuttgart 1977, öz. ss. 145, ss. 168, öykülerin aynı zamanda birincil ve baskın geri taşınabilir karakteri (öz. ss. 57) ve "olumsallık deneyimi kültürü" olarak konumu (s. 269).
5. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff" / "Gerçeklik Kavramı", ss. 43. G. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a.M. / Bonn 1964, öz. s. 222.
7. Roland Barthes, *Mythen des Alltags* (1957) / *Çağdaş Söylenler* (1957), Frankfurt a. M., 4. basım, 1976, s.88.
8. F. W. J. Schelling, "Philosophie der Mythologie" (1820, vd.); *Sämmtliche Werke* içinde, ed.: K. F. A. Schelling, Böl. 2, Bd. 2, Stuttgart / Agusburg 1857, s. 52. Öyleyse söylencenin buradaki rolü sadece yabancı olanı bildik olana dönüştürerek anlatmak değil, aynı ölçüde korkunç olandan da uzak

- durmaktır; uzaklaşma ve kurtulma yöntemi olarak söylencenin ayırıcı özelliğine ilişkin anlatımları H. Blumenberg'in savlarındaki özetimde bulmaya çalıştım, ed.: Fuhrmann *Terror und Spiel*, s. 527 - 530.
9. H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 2. basım, 1971.
 10. M. Frisch, *Mein Name sei Gantenbein* (1964), Hamburg 1968, s. 19.
 11. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphrologie*, Bonn 1960, s. 47 - 58.
 12. E. Topitsch, *Mythos - Philosophie - Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg 1969.
 13. krşl. H. Schelsky, *Systemüberwindung - Demokratie - Gewaltenteilung*, Münih 1973, öz. ss. 55.
 14. Lévi - Strauss, *Das wilde Denken / Yaban Düşünce*, s. 292; krşl. C. L. - S., *Strukturelle Anthropologie* (1958) / *Yapısal İnsanbilim* (1958), Frankfurt a.M. 1971, s. 230: "Hiçbir şey söylencesel düşünceye siyasal ideoloji kadar benzemez. Bugünkü toplumumuzda belki bu, onun yerine geçmiştir."
 15. Şimdi özetleyerek: R.Koselleck, Artikel "Geschichte, Historie" maddesi, O. Brunner / W. Conze / R. K. , *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch - sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 içinde, Stuttgart 1975, öz. ss. 658.
 16. R.Koselleck, "Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich beweglicher Geschichte", ed.: H. Braun / M. Riedel, *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1967, s. 265.
 17. Monomitosun ve Hristiyanlık'ın kurtuluş öyküsünün oldukça 'basitleştirilmiş bu betimlemesi, hiç kuşkusuz birbirine fazlasıyla yaklaşımaktadır: Hristiyanlık'ın kurtuluş öyküsü yan öyküleri ve bununla ilgili olarak polimitosçuluğu hoş gören, hatta ona esin kaynağı olan nispeten liberan bir tek öykü olarak kalmıştır ya da olmuştur. Bu, burada Hristiyanlık'ın "gerçek" bir tektanrıcılık olmadığı, sadece tektanrıcılık olarak "işlev gördüğü" şeklinde belirtilmiştir. Ancak bana öyle geliyor ki, polimitosçuluk, en radikal ve yadsıyıcı monomitosçulukta bile gayriresmi olarak vardır. Monomitsel olarak bastırılmış polimitosçuluğun monomitostan aldığı ölç, mizahtır.
 18. Modern toplumun "öyküszlölük"ü kavramı için krşl. J. Ritter, "Hegel und

- die französische Revolution" (1957), J. R., *Metaphysik und Politik* içinde, Frankfurt a. M. 1969, öz. s. 227; J.R., "Subjektivität und industrielle Gesellschaft" (1961); J.R., *Subjektivität* içinde, Frankfurt a. M. 1974, öz. s. 27 ve J.R., "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft" (1963), a. g. y., öz. ss. 130.
19. R. Bubner ed.: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* içinde, Bonn 1973 (Hegel-Studien, Ek 9), s. 265.
20. F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. 1917*, Heidelberg 1917. (Heidelberg Bilimler Akademisi Oturum Bildirileri, Heinrich Lanz Vakfı, Felsefe -Tarih Sınıfı, 9.araştırma). X. Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", Bubner, *Das älteste Systemprogramm* içinde, s. 35 - 52.
21. P. Szondi, "Antike und Moderne in der ästhetik der Goethezeit" (1961 - 70), P. S., *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Bd. I içinde, Frankfurt a. M. 1974, öz. ss. 238. Ayrıca krşl. P. Szondi, ed.: Fuhrmann, Terror und Spiel, ss. 639.
22. F. W. J. Schelling, "Philosophie der Kunst" (1802 - 05), *Sämmtliche Werke* içinde, Böl. I, Bd. 5, 1860, s. 444 -446.
23. G. Sotel, *Über die Gewalt* (1906), Frankfurt a. M. 1969, öz. ss. 141.
24. F. W. J. Schelling, "Philosophie der Mythologie" (1820, vd.), "Philosophie der Offenbarung" (1827, vd.); burada yapılmış olan yorumun W. Schutz'la bağdaştığını sanıyorum, W. Schutz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, öz. ss. 304 - 306.
25. aşağıdakileri krşl. K. Gründer, J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*'ye Giriş yazısı, Hildesheim / New York 1970, ss. VI; ed.: E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*. Tübingen 1926, s. 1 -28 (editörün giriş yazısı); A. Baeumler, "Bachofen, Mythologie der Romantik", ed.: M. Schroeter (yay.), *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt aus den Werken von J. J. Bachofen*, 2. basım, Münih 1956, s. XXII - CCXCIV; ed.: K. Kerény (yay.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt 1967.
26. J. W. v. Goethe, *West - östlicher Divan* (1819), V. 3.
27. C. Lévi - Strauss, *Traurige Tropen* (1955) / *Hüzünlü Dönenceler* (1955), Köln 1970, s. 363: "Bu, tek olarak saltık kötü olduğu için değil, aksine mesafe almamız gereken tek şey olduğu için, böylece en azından ken-

dimizinkinden ayrılma yollarını elde etmiş oluyoruz.”

28. H. Ritter, “Claude Lévi - Strauss als Leser Rousseaus”, W. Lepenies / H. Ritter, *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt a. M. 1970, s. 113 -159.
 29. G. W. F. Hegel, “Vorlesungen über die ästhetik” (1818, vd.), *Werke in 20 Bänden içinde*, red.: “. Moldenhauer ve K. M. Michel, c. 13, Frankfurt a. M. 1970, ss. 107, ss. 389.
 30. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 5. basım, Berlin 1967, s. 28: karşı. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, s. 129 -132.
 31. Karşı. Schelsky, *Systemüberwindung*; s.
- 57: “Bu güçler ayırımı ilkesinin tek insanın [...] durumu ve davranışı için yol açtığı şey [...], tüm güç birleşimlerine karşı bireyin bir [...] kurumasıdır [...]. Çeşitliliği, çelişikliği ve bireyselleşmesi içinde bireyin yaşımsal ilgileri her şeyden önce, onun kendi yaşamının değişik alanları için, şu ana özgü ilgilerini nesnel olarak, bağlanımlı ve şu anki siyasal egemenliğin seçmeni olarak çoğunluğa ya da azınlığa ilişkin olup olmadığını, hangi partiyi tuttuğunu ya da hangisine oy verdiğini dikkate almaksızın kendisini temsil eden siyasal temsilciler ve hailer bulmasıyla korunmaktadır. Somut olarak: Birey olarak özgürlüğüm, parlamento ya da eyalet meclisi seçmeni olarak kullandığım oyla işçi ya da memur, ana-baba ya da radyo dinleyicisi, ev sahibi ya da tasarruf sahibi olarak da ilgilerimin temsil edilmesine karar vermemem ve yaşamın tüm bu alanlarında siyasal yönden eşit olarak önceden programlanan karar ve yönetim mercileriyle karşılaşmamamdan ibarettir. Bir toplumun kendi “siyasal” sorumluluğu içinde karar veren kurumlarının çeşitliliği, gücün kurumsal olarak çoğulculaşması bireyin çeşitli ilgi ve istemlerine nispeten ‘egemenlikten bağımsız’ olarak ulaşabilmesi için, bireyin özgürlüğü adına karar veren bir garanti sunmaktadır.”
32. Barthes, *Mythen des Alltags / Çağdaş Söylenler*, s. 141: “Söylence, sözünü ettiği nesneyi her türlü tarihten yoksun bırakır. Söylence, tarihle buharlaşır”: Barthes, bununla benim kuşkuyla yaklaştığım “sayısal açıdan söylence sağdadır” (s. 138) ve Barthes tarafından sadece yardımcı bir yanılıyla desteklenebilecek olan “solun söylencesi özsel değildir” (s. 136) savlarını kanıtlamak istiyor; Baeumler, “Bachofen”, s. XCI: “Söylence kesinlikle tarihsizdir.”
33. Tarihsel anlam için bunu Ritter “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft”, J.R., *Subjektivität* içinde, öz. ss. 120 ve

Lübbe, *Geshichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, öz. ss. 304'de göstermektedirler; "ilgililiği [...] roman için "içkin yapının [Yeni Çağ'a ilişkin] gerçeklik kavramını" ilan etmektedir. H. Blumenberg "Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans" / Gerçeklik Kavramı ve Romanın Olanaklılığı", ed.: H. R. Jaub, *Nachahmung und Illusion* içinde, Münih 1964, s. 9 - 27.

34. G. Lukács, *Die Theorie des Romans* (1920) / *Roman Kuramı* (1920), Neuwied / Berlin 1971, s. 77. Söylence - tarih yazımı bağlllaşımı için krşl. C. Lévi - Strauss, *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a. M. 1976, s. 27 (Mythologica, Bd.1): "Keskin bakışlı tarih bilimi, söylencenin doğasından hiçbir zaman bütünüyle kurtulamadığını itiraf edecek"; söylence - roman bağlllaşımı için krşl. C. L. - S., *Der Ursprung der Tischnitten*, Frankfurt a. M. 1976 (Mythologica, Bd. 3), öz. ss. 134.
35. C. Lévi - Strauss, burada merkezi olarak müziği ele almaktadır, krşl. *Der nachte Mensch*, Böl. 2., Frankfurt a. M. 1975 (Mythologica, Bd. 4), ss. 765 ve *Dos Rohe und das Gekochte*'deki "Uvertür"ü hazırlayan aşağıdaki savı yeğlemektedir, öz. ss. 29: Söylencesel düşüncenin biçimlerinin etkisini, oluşan bilimsel düşüncenin yararına gevşeten ve yazınsal anlatımın yeni biçimlerine yer açan [...] "modern çağda müzik, söylencesel anlatıdan romanesk anlatıya dönüşen yazınsal anlatı onu ortadan kaldırdığı için söylencesel düşüncenin yapılarını anında kendi üzerine almaktadır. Bundan dolayı ruhun bedenden çıkması gibi, biçiminin de söylenceden kaçması ve müzikten yeni bir bedenleştirme yolu isteminde bulunması için söylence, işte böyle ölmek zorundaydı. Kısacası müzik ve yazın, söylencenin mirasını bölüşmüş gibi görünmektedirler. Aşağı yukarı aynı zamanlarda oluşan roman, söylencenin biçimi elinden alınmış artıklarını kullanıp baskısının baskılarından kurtulup özgür anlatı olarak ortaya çıkma yolunu bulurken, Frescobaldi ve sonra Bach'la modernleşen müzik de onun biçimini kullanmıştır. Bu şekilde 17. ve 18. yüzyıldan bugüne değin gelen müzik ve romanın birbirini tamamlayan karakterlerini daha iyi anlayabiliriz." Genel olarak geçerli olan şudur: "Din öldüğünde sanat yapıtlarının sadece güzel ve kutsal olmaya son verdikleri gibi, söylence öldüğünde müzik de aynı şekilde söylencesel olmaktadır." (ss. 765): Wagner bunun bilincindedir (s. 767); böylece "en azından batı uygarlığının o dönem için" "sesler yerine sözcüklerle kodlanmış bir söylence" olarak "müziğin kendi biçimiyle söylencebilimin rolüyle karşılaştırılabilir bir rolü yerine getirdiği" doğru olmaktadır (s. 774).

Notlar:

- İlkeselliğe Veda. Aynı zamanda özyaşamöyküsel bir giriş (yazılış tarihi: Ocak 1981).- İlk yayımlanışı.

Yetkisizliği Karşılama Yetkisi Mi? Felsefenin Yetkisi ve Yetkisizliği Üzerine (Münih'te 28. Eylül. 1973 tarihli konferans). -ed.: Hans M. Baumgartner / Offried Höffe / Christoph Wild: Philosophie - Gesellschaft - Planung. Kolloquium, Hermann Krings zum 60. Geburststag içinde. Münih: Bayerisches Staatsinstitut für Hochschulforschung und Hochschulplanung, 1974. s. 114 - 125. Ayrıca Philosophisches Jahrbuch 81 (1974) / Felsefe Yıllığı 81 (1974) içinde, s. 341 - 349. Gißener Universitätsblätter 1 (1974), s. 89 - 99'a göre yeniden yapılan basım.

- 18. Yüzyıl Felsefesi'nde Dava Edilen ve Aklanan İnsan (Wolfenbüttel - Herzog - August Kütüphanesi'nde 23.Kasım.1978 tarihli konferans). -ed.: Bernhard Fabian / Wilhelm Schmidt - Biggemann / Rudolp Vierhaus: Deutschlands kulturelle Entfaltung: die Neubestimmung des Menschen içinde. Münih: Kraus, 1980. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert c. 2/3), s. 193 - 209.

- Yazgının Sonu Mu? Var Olamayanın kaçınılmazlığı Üzerine Birkaç Düşünce (Münih Carl Friedrich von Siemens Vakfı'nda 21 Haziran.1976 tarihli konferans). - Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium. Mit einem Nachw. Von Mohammed Rassem. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977. s. 7 - 25.

- Çoktanrıçılığa övgü. Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk Üzerine (Berlin Teknik Üniversitesi'nde 31.Ocak.1978 tarihli konferanslar). -ed. Hans Poser (yay.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium içinde. Berlin / New York: de Gruyfer, 1979, s. 40 -58.

- Yanı sıra yorumsayıcılığın verdiği sorunun sorusu (Tübingen Üniversitesi'sinde 26 Kasım 1979 tarihli konferans).- Philosophisches Jahrbuch 88 (1981) içinde, 1-19.

Yanıtımı Yorumsayıcılığın Verdiği Sorunun Sorusu

Yorumsayıcılık, bir metnin içinde olmayan bir şeyi ortaya çıkarma sanatıdır. Peki elde bir metin varsa, yorumsayıcılığa başka ne için gereksinim vardı? Ayrıca yorumsayıcılığa mutlaka gereksinim var mıdır? Eğer yorumlamaya, yorumsayıcılığa gereksinim varsa, yorumsayıcılıkta gereksinim duyulan şey nedir: yorumsayıcılık, kendi kendisini nasıl görmeli, nasıl görebilir ve nasıl yorumlamalı, nasıl yorumlayabilir?

Benim gibi, bir kuşkucu olarak yorumsayıcı okuldan gelen ve ondan hiçbir zaman bütünüyle kaçıp kurtulamayan, aksine deyim yerindeyse içsellığe bağlı Truva Atı gibi onun içinde kalarak yorumsayıcılığın özünün kuşku ve kuşkunun güncel biçiminin de yorumsayıcılık olduğu düşüncesini gittikçe daha yoğun bir biçimde geliştiren biri, günün birinde bu soruyla, yorumsayıcılık sorusuyla karşılaşacaktır. O zaman bundan, benim yanıtını bulamamaya ilişkin denemeyle, kendi kendime yönelttiğim soruma bir yanıt arayışı ortaya çıkacaktır. Hiç kuşkusuz bu özel gerekçe benim konuma dikkat edilmesini rica etmek için pek de uygun bir neden değildir. Bu çok tartışılan yorumsayıcılık konusuna yeniden dönmek için başka nedenler de olduğundan, gerektiğinde bunu yapabilirim. Aşağıda bu nedenlerden birkaçını açıklamak ve bunu yedi bölümde ortaya koymak istiyorum; bu bölümleri şöyle adlandırıyorum: 1. Soru ve Yanıt; 2. Sonluluk; 3. Kö-

kenselliğe Verilen Karşılık Olarak Yorumsayıcılık; 5. Saltık Metin Uğruna İç Savaşa Verilen Karşılık Olarak Yazınsal Yorumsayıcılık; 6. Yazınsal Yorumsayıcılığın Eskimişliğinin Görüntüsü; 7. Yorumsayıcılar ve Kod Çözümlemecileri. Düşünceme amacı ve içeriği belirten bir parola vermek istiyorum: "Okumak ve okutturmak!" Ayrıca şimdi oldukça basmakalıp bir şekilde aşağıdaki bölümle başlıyorum.

1. Soru ve Yanıt

Girişte dile getirilen yorumsayıcılık sorusunun kendisi bir anlama sorunu ve yorumsayıcı bir sorudur.

Hans-Georg Gadamer, Collingwood'a dayanarak yorumsayıcı yorumlama işi için karşılık yapısının önemini vurgulamıştı⁽¹⁾: İnsan bir şeyi, onu bir soruya yanıt şeklinde anlayarak anlar; bir başka deyişle insan bir şeyi, onun yanıt vermiş olduğu ya da verdiği soruyu bilmiyorsa ve anlamıyorsa, o şeyi anlamaz. Bu arada Hans Blumenberg⁽²⁾, bu soru-yanıt şemasında daha karmaşık olasılıklara dikkat çekmiştir: Örneğin bir çözümün yanıtını verdiği soru tarihsel olarak ortadan kalkmış olabilir, öyle ki yanıt olarak çözüm, yeniden anlaşılır olabilecek yanıt soru vekilleri edinir: Blumenberg, soru-yanıt şemasını bölümleyerek onaylar. Geçen yıl IX. Yazın ve Yorumsayıcılık Kolokyumu'nda Hans Robert Jauss, soru-yanıt şemasını alımlama kuramının yorumsayıcı temel şeması olarak enerjik bir biçimde yeniden ileri sürdüğü için de⁽³⁾ ben, anlamının bu karşılık modelinin genel olarak önemli ve doğru olduğunu düşünüyorum. Fakat bu arada sadece eğretilemesel* bir anlatım biçimi olduğu için adeta dilsel karşılık ilişkisi olarak bu tarihsel bağ ilintisinin, belirleniminin dü-

* **eğretileme** -Metapher- Mecaz; bir şeyi ya da bir fikri genellikle ona çok benzer niteliklere sahip başka bir şey ile (örn; gibi kullanmaksızın) yapılan tanımlama; bu tanımlamayı yapmak için kullanılan söz ya da sözcük (y.n)

şündürücü olduğu yolunda sık sık dile getirilen kuşkuyla kendi kendimi kandırmıyorum. Ayrıca bağlanımcı eğretilmesizleştirme deneylerinin yetersiz kaldığını da ekliyorum: örneğin Ricoeur'ün metin olarak eylem kuramı⁽⁴⁾ -yorumsayıcılığın, speech-act (söz edimi)* yandaşlarının eylem olarak metin kuramından⁽⁵⁾ aldığı ölç-, daha çok eğretilme kuşkusunu güçlendirir. Buna karşın adı geçen itiraz beni korkutmuyor: Ben bunu sadece, soru-yanıt şemasının bir eğretilme olmasına bağlıyorum. Çünkü eğer bu bir eğretilmeye, hiç şüphesiz iyi, başarılı bir eğretilmedir. Ve her felsefe, eğretilme-görevlidir, tıpkı Grog'da** olduğu gibi: Su olabilir, şeker olmalı, rom olmak zorundadır. Aynı şekilde felsefede de biçimlendirme olabilir, terminoloji olmalı, eğretilme sanatı olmak zorundadır. Yoksa orada içmeye, burada da felsefe yapmaya değmez.

Tüm bunlardan ve başka bazı şeylerden bana şu sonuç çıkıyor gibi geliyor: Şu an aynı zamanda yazınsal yorumsayıcılığın baskınlığı olması gereken yorumsayıcılığın sorusu, eğer yorumsayıcı bir soruysa ve yorumsayıcı olarak yanıtlanması gerekiyorsa, o zaman Collingwood ve Gadamer'den kaynaklanan -Joachim Ritter tarafından "hipoleptik" olarak nitelendirilen bağın⁽⁶⁾ en ufak ayrıntıları gösterebilen biçimi gibi görünen- soru-yanıt şeması da buna karşılık merkezidir. O halde soru-yanıt şeması sadece *yorumsayıcılığın anlamak için birlikte hareket ettiği* bir şema değil, aynı zamanda *-ve tam da bundan ötürü- onun yardımıyla yorumsayıcılığın kendi kendisini anlayabileceği ve anlaması gereken* bir şemadır. Yorumsayıcılığın yorumsayıcı Aydınlanma'sını tasarlayan biri, işte bu nedenle şu soruyu soracaktır: Yanıtını yorumsayıcılığın kendisinin ve yazınsal yorumsayıcılığın şu anki baskınlığının vermiş olduğu ve verdiği sorular hangileriydi ve

* **Söz edimi** -(Speech act) Belli bir konuşucunun belirli bir durumda sözce üretmesi. (y.n)

** **Grog**: Kaynamış suyun içine şeker ve rom karıştırılarak yapılan içki.

hangileridir? Bir başka deyişle yorumsayıcılığın yorumsayıcı sorusu, *yanıtını yorumsayıcılığın verdiği sorunun sorusudur.*

2. Sonluluk

İlgili temel savım, yorumsayıcı bir felsefe için şaşılması değil, aksine daha çok sıradandır. Savım şudur: *Yorumsayıcılık, insansal sonluluğa verilen karşılıktır.* Yine de açılanmaya gereksinimi olan bu savda insansal sonluluk zaman'la barıştırılmalıdır, elbette eğer sav, yorumsayıcılığın aşağıdaki özelliklerine karşı adil olmak istiyorsa: insan açıkça yalnız *öteden beri var olan* şeyleri anlar ve yorumlar; öncelemeleri yorumlayan biri bile, var olan öncelemeleri* yorumlar, yoksa geleceğin öncelemelerini değil: *Yorumsayıcılık, ilksel olarak geçmişe ilişkin bir ilişkidir*⁽⁷⁾. O halde bir felsefe yorumsayıcılığı vurguladığı yerde, geçmişin ve tam da geçmişin -en azından şimdiki zamanı etkileyen geçmiş olarak, *köken* olarak- önemli olduğu zamansal bir durum sayılmalıdır.

Bu arada insan, bu durumunsalt *gelecek'e* önem veren felsefelerin hoşuna gitmemesinin cesaretini kırmasına izin vermemelidir, bu felsefeler geçmişte sadece "ödeşilmemişlik" in⁽⁸⁾, geçmiş olanın arzularındaki şeyin bugün bile gelecek olduğu kanısında olsalar da: Gelecek felsefeleri -devrimci olandan umut edene kadar-, tarih felsefeleridir. Bu felsefelere göre insanlar -dolaylı ya dolaysız olarak- kurtuluş için özgürlükle, tarihin mükemmelleşmesiyle uğraşırlar. Hiç kuşkusuz bunu yaparken -oldukça yalın bir anlatımla söylemek gerekirse- insanlar (en azından avantgardlar'ı) ön bilime, saltık ululuğa, saltık kudrete gereksinim duyuyorlardı. Ancak insanlar bunlardan yoksundur; çünkü ölümlüdürler. İşte bu nedenle tarih felsefesi büyük hayal kırıklığı deneyimleri geçirmekte, aynı za-

* Önceleme -Antizipation- Sözdiziminde, daha sonra gelmesi gereken ögeye daha çok yer verme. (y.n)

manda ve tam da felsefenin şu anki durumuyla belirlenen kurtarıcı yakın beklentiye ilişkin hayal kırıklığına uğramaktadır. Bu nedenle felsefe, dikkatini şu an yeniden insansal sonluluk üzerinde yoğunlaştırmış ve yorumsayıcılığın yeniden temellendirilmesiyle şu anki durumunu almıştır. Tarih felsefeleri dünyayı sadece farklı bir biçimde değiştirmişlerdir; önemli olan onu korumakmış; ancak korumanın en değiştirici biçimi yorumlamadır.

O halde yorumsayıcılık sonluluğu ileri sürmekte, bunu yaparken de bir olguyu insansal sonluluğa yanıt olan bir soru⁽⁹⁾ durumuna getirmektedir. Peki sonluluk ne anlama gelmektedir? Üçüncüsüne geçmeden önce, karşıtlık yoluyla size ana hatlarını göstermek için, birbirine uyan üç sonluluk kavramını burada kısaca anlatacağım. Sonluluk

a) **tanrıyla ilgili olarak** belirlenilebilir. Bu, tanrıbilimsel olarak gerçekleşir: Sonlu olan, tanrı olmayan ve kendisinden başka hiçbir şeyi olmayan, bu nedenle de sadece tanrı tarafından yaratılandır. Felsefede bu, metafizik geleneğin sonluluk kavramıdır: *Sonluluk, yaratılmışlığa özgülüktür.* - Sonluluk, adeta tanrıbilimden bağımsızca

b) **uzayla ilgili olarak** belirlenilebilir. Bu her şeyden önce modern felsefi insanbilimde ve burada. Helmuth Plessner'in temsilciliğiyle gerçekleşir: Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Organik Olanın Evreleri ve İnsan) adlı yapıtında) sonlu olanı, sınırlı olan (her defasında sınırına farklı oranla) olarak belirler⁽¹⁰⁾. Sınır aracılığıyla yapılan bu sonluluk tanımı, şu an dizge-çevre ayrımının dizgekuramsal temellendirilmesiyle yaşamaya devam etmektedir⁽¹¹⁾. Sınırlı olanın tepkisinin çözümlmelerine göre bu tanım, onun başına gelen sınır tehlikeleri sırasında yararlıdır: Böyle "sınır tepkileri"⁽¹²⁾ canlılarda bağışıklık sistemi (Thomas A. Sebeok), insanlarda korku (Thure v. Uexküll), gülme ve ağlama (Helmuth Plessner), tarihin "olumsallık kültürü" (Hermann Lübbe), "olay" adı verilen bir "sınır ih-

lali”nin işlendiği yazınsal metinler (Jurij M. Lotmann), vs.⁽¹³⁾ olarak anlaşılabilir. Ancak tüm bu sınır tepkileri sınırların, yani sonluluğun varlığıyla beslenirler. Sonluluk burada -uzay yönünden yaklaşıldığında- sınırlı olanın ögesel olarak her yerde mevcut olmayışıdır: *Sonluluk, başkaları arasında olmaktır*. -Sonluluk, adeta tanrıbilimden bağımsızca

c) *zamanla ilgili olarak* belirlenilebilir. Bu her şeyden önce modern varoluşçu felsefede ve burada Heidegger’in temsilciliğiyle (ve bu da (varlık ve zaman) Sein und Zeit⁽¹⁴⁾)’ta) gerçekleşir. Sonlu olan, zamanı ölüm aracılığıyla ölçülü olan, geçen ve biten bir şeydir. Bu, sonluluğun zamansal son aracılığıyla yapılan tanımıdır. Bu tanım dolayısıyla *sonluluk ölümlülüktür* ve insansal sonluluk da bilinen ölümlülük, yani *ölmek için var olmaktır*.

Tek başına bu üçüncü sonluluk kavramı -ben yorumsayıcılığı yücelten bir sonluluk kavramından dem vurmuştum-, sonluluğu kesin olarak zaman’la barıştırmaktadır; bu nedenle yorumsayıcılığın, insansal sonluluğa verilen karşılık olduğu yolundaki temel savımı açıklamak ve eğer mümkünse biraz daha heyecanlı kılmak için aşağıda üçüncüsüne geçeceğim. Bunu yaparken hiç kuşkusuz aynı zamanda yorumsayıcılığı yücelten esasın tam da geleceği -herkesin geleceğini-, ölümü devreye sokan bir sonluluk kavramıyla garanti edilmesi gerektiği yolundaki görüşümdeki çelişikliği çözmek zorundayım. Ne de olsa söz konusu olan şey şudur: *Yorumsayıcılık -eğer sonluluğa verilen karşılıksa-, ölüme verilen karşılıktır*. Bununla birlikte bizim için ölüm, *herkesin kendi ölümü ve başkalarının ölümü*⁽¹⁵⁾ olarak çift biçimlidir; hangi ölüme karşılık verdiğine göre yorumsayıcılık, ya -bunu üçüncü bölümde açımlayacağım- kökenselliğe verilen karşılıktır ya da -bunu dördüncü bölümde açımlayacağım- *geçiciliğe* verilen karşılıktır.

3. Kökenselliğe Verilen Karşılık Olarak Yorumlayıcılık

Az önce anılan çelişiklik, aslında bir çelişiklik değildir; çünkü insanların geçmiş ve herkesin kendi ölümü olan gelecekle ilgili durumu şöyledir: Öleceğimizi bildiğimiz için, dikkatimiz geçmişimiz üzerinde yoğunlaşacaktır. Herkesin geleceği “aslında” kendi ölümüdür; yaşam kısadır, vita brevis. İnsanın -kendisini moriturus olarak bilen moriturus’un- bu zaman darlığı, ona öteden beri olduğu şeyi, kökenini, teslim eder. Oldukça ögesel olarak: hiçbir insanın öteden beri olduğu geçmişten herhangi bir oranda uzaklaşmak için zamanı yoktur; ancak (öteden beri kendi kökeni olan insan) istenildiği gibi seçilebilir ve azledilebilir bir keyfilik anlamında değil, aksine kurtulması güç ya da hemen hiç kurtulanamayan bir yazgı anlamında daima ağırlıklı olarak -tarihsel yönden- olumsal, yani başka türlü de olabilecek kökeni olarak, kalacaktır. Seçim olmayan ben olarak kökentarihsel geçmişim önlenemez bir şekilde “seçim” olan ben⁽¹⁶⁾ kapsamındadır. Daima ağırlıklı olarak öteden beri olmuş olduğu şey olarak kalmak üzere ölümlülüğü yoluyla insana yüklenen bu önlenemezliğe, kökensellik adını veriyorum.

İnsanlar bu kökenselliğe karşı koyar, *değişmek* isterler. Bunu yaparken ileri sürülen neden özgürlüğe susamışlık olarak, merak olarak, özveriyle ötekine ve bu noktada da yeni olana bağlı olan mutluluk istemi olarak, “bir şeyi kaçırmaktan duyulan korku” olarak⁽¹⁷⁾, kökenin geleceksizlikten duyduğu umutsuzluk olarak, zamansal klostrofobi, vs. olarak farklı farklı adlandırılabilir. Ancak -vita brevis- insanlar, her şeyi değiştirmeyi başaramazlar; kökenlerinden kurtulmak için boşuna uğraşırlar: Devrimciler bile -Olof Palme’nin yerinde anlatımına göre- devrimden sonra ancak reformist olabilirler: var olan durumla bağ kurmak zorundadırlar. Çünkü sonluluk, yani ölümlülük koşullu kökensellik, karşı ilke olarak bağ kurmayı geçerli kılmaktadır: değişim yoluyla elde edilmiş her gelecekte -değişim payını daima fazlasıyla aşan- bir köken payı

saklı kalmaktadır. Tarihin bu karşı ilkesel eylemsizlik ilkesinden sadece gelişmeciliğin olabilirliği sonucunun değil, aynı zamanda - ve tam da bundan ötürü- her zaman değişim gerçekleşmediğinden,- yaşamımızın kısalığından ötürü- kanıt bil-dirme kapasitemizi aşan Martin Kriele'nin ünlü kanıt yükü kü-ralının⁽¹⁸⁾ önlenemezliği sonucunun da çıktığını düşünüyorum. Bu nedenle, eğer *vita brevis*'in zaman baskısına ilişkin koşulları al-tında mutlaka kanıt göstermek isteniyorsa değişimsizliği değil, ak-sine değişimi göstermek gerekir. Kanıt yükünü değişimi ger-çekleştiren kişi taşır; işte insanlar, daima ağırlıklı olarak tarihsel kökenlerinden kurtulamamakta, hiçbir zaman istediklerinin hepsini değil, daima daha azını değiştirebilmekte, birçoğunu de-ğiştirememektedirler.

Yorumsayıcılık, işte bu ölümlülük koşullu sonluluk durumunu -kökenselliği- *yanıtlar*, çünkü yorumsayıcılık, değiştirme ya-pılamayan yerde yapılan değiştirmedir. Tam da burada *bunun ye-rine bir şeyler yapmak*, yani *yorumlamak* gerekir. Bunu yaparken -*vita brevis*- foyayı ortaya çıkaran yorumlamanın yorumsal kur-tulma deneyi -ideoloji eleştirisi- daima sadece sınırlı derecede ola-sıdır: Foya ortaya çıkarmaya ilişkin her evrensel durum, foyayı ortaya çıkaran kişinin geriye doğru hareketiyle ödenir; bütünüyle suçlayan eleştiri kolayca ikincil saflaştırmaya, deyim yerindeyse araç olarak zekanın kullanımı altında budalalığın devamına dö-nüşür. Ancak foyayı ortaya çıkaran bu yorumlama öyle ya da böyle sadece, kökenselliğe verilen karşılık olarak yorumun ge-nellikle edindiği, yani bize mesafe kazandırmak üzere bizi esir alan ve esir tutan (metin dünyası ya da metne göre aktarım dün-yası olarak) o tarihsel kökenin onunla birlikte dayandığımız uç noktadaki sınır durumudur. Öyleyse yorumsayıcılık, öteden beri var olan durumların sanatıdır. Kökeni ortadan kaldırmanın ola-naksızlığını kökenden uzaklaşma olanağıyla karşılayan bu tür yo-ruma *uzaklaşan yorumsayıcılık* adını veriyorum. *Yorumsayıcılığın*

bu türü kökenselliğe verilen karşılıktır ve değiştirme isteği ve sınır deneyimlerinin dalgalanmaları ne denli çok olursa, onun dalgalanmaları da o denli çok olur. O halde bu tam modern bir durumdur. Bu arada söz konusu olan şey yine şudur: Yorum yoluyla her şeyden uzaklaşamayız -yaşamımız çok kısadır-; insanların salt dirimsel olarak yineleyemedikleri (örneğin olağanlık gibi)⁽¹⁹⁾ uzaklaşamayan, yani yorumlayamadığımız, aksine sadece olduğumuz bir şey vardır. O halde kökensellik, son tahlilde ayrılamaz bir şeydir: yanıtını yorumsayıcılığın verdiği soru olarak kökensellik, daima yorumsayıcılığın yanıt olabileceğinden daha fazla sorudur.

4. Geçiciliğe Verilen Karşılık Olarak Yorumsayıcılık

Yineliyorum: Öleceğimiz için, daima ağır basan geçmişimiz olarak kalırız. Kökenden herhangi bir oranda uzaklaşamayız, ancak ondan herhangi bir oranda uzaklaşmaya da *izinli değiliz*: Hiçbir insan, yaşamına uygun olarak onu ilgilendiren her şeyi tepeden tırnağa yeniden düzenleyemez -yaşam bunun için çok kısadır-; pek yakında öleceğinden ötürü başa çıkma kapasitesi sınırlı olan bir varlık için bu, daima çok fazladır. Bu nedenle kökensellik insanlar için sadece bir yük değil, aynı zamanda -ve belki de daha çok- bir korumadır⁽²⁰⁾. O halde insanlardan keyfi olarak fazla değişim beklenemez; gelecek kökene gereksinim duyar. Değişim yoluyla elde edilmiş her gelecekte -değişim payını daima fazlasıyla aşan- en küçük köken oranı saklı kalmalıdır. Aksi takdirde değişim başarısızlıkla sonuçlanır ve insanlar uğruna değiştirilmek istenen şeyler boşa çıkar. Bununla birlikte ölümün ikinci biçimi -*başkalarının ölümü*-, bu karşı ilke olarak bağ kurmaya güçlük çıkarır; çünkü *hayatta kalanlar için geçmiş olanın anlaşılabilirliği her ölümle birlikte ölür*. Bir zamanlar yakın bir akrabasının mirasıyla ilgilenmek zorunda kalmış olan biri benim ne demek istediğimi bilir: Onsuz yaşayamadığımız kökenimiz,

başkalarının ölümüyle sürekli anlaşılmaz olana kayar, anlaşılabilirliği elinden kayıp gider. Buna burada *geçicilik* adını veriyorum.

İnsanlar bu geçiciliğe karşı koyarlar: *alıkoymak, korumak* zorundadırlar. Bunu yaparken ileri sürülen neden süreklilik gereksinimi ve kişilik görevi olarak , kendini korumaya bağlı olan mutluluk istemi olarak, “kaybetmekten duyulan korku”⁽²¹⁾ olarak, geleceğin kökensizlikten duyduğu umutsuzluk olarak, zamansal agorafobi olarak, vs. farklı farklı adlandırılabilir. Ancak -vita bireviş- insanlar, her şeyi korumayı başaramazlar; kökenlerinin dolayimsız anlaşılabilirliğini alıkoymak için boşuna uğraşırlar. Çünkü hiç kimse, sağ kalanlara kendi anladığı şeyleri aktarmak için yeterince uzun yaşamaz. Bu aynı zamanda ve tam da modern dünyada yaşam beklentisinin arttığı yerde söz konusudur. Çünkü işte burada -anlama becerilerinin⁽²²⁾ de eskime hızının artışından ötürü- aynı zamanda her bir insanın aktarım becerikliliğinin yaşam beklentisi de hızla düşmektedir. O halde modern dünya, geçiciliği radikalleştirilmektedir. Böylece -başkalarının ölümü ve yönelme becerilerinin modern bir şekilde ivme kazanan eskimesiyle- insanların öteden beri olduğu bu tarihsel köken, gittikçe daha hızlı bir biçimde anlaşılmazlığa kaymaktadır.

Yorumşayıcılık, işte bu ölümlülük koşullu sonluluk durumunu -geçiciliği- *yanıtlar*; çünkü yorumşayıcılık, alıkonulamayan yerde alıkoymadır. Tam da burada *bunun yerine bir şeyler yapmak*, yani *yorumlamak* gerekir. Bu arada antikalastırılan yorumlama yoluyla -toplama yoluyla- alıkoyma deneyi, hem bulgusal (sempomatik) hem de çaresiz bir tavidir; çünkü antikanın arandığı ve -örneğin- Almanya’da yüzlerce ve “İspanya’da binüç kişinin”⁽²³⁾ bulunduğu noktada bu tavır yetersiz kalmaktadır. Ancak antikalastırılan bu yorumlama öyle ya da böyle sadece, geçiciliğe karşılık olarak verilen yorumun genellikle edindiği, yani şeylerin ve metinlerin, yorumun yorumşayıcılığı uydurduğu⁽²⁴⁾ yeni durumlarda (ikincil bağ-

lamlarda) anlaşılabilirliğinin kurtarımının uç noktadaki sınır durumudur. O halde yorumsayıcılık korumacı olarak, deyim yerindeyse tinin imparatorluğunda eski yapılaşma olarak etkinlik göstermektedir. İlksel anlaşılabilirliğin kaybını yeniden anlaşılır kılmayla karşılayan bu tür yoruma *uyarlanan yorumsayıcılık* adını veriyorum. *Yorumsayıcılığın bu türü geçiciliğe verilen yanıttır* ve gerçekliğin dönüşümü ne denli çok ivme kazanır ve böylece bildik olanın kaybını, yani yabancılığı gittikçe daha fazla üretirse, onun dalgalanmaları da o denli çok olur. Modern dünyada durum budur: Modern dünyada köken ve gelecek -yani yaşam dünyası ve bilim dünyası, gelenekler dünyası ve gereksinimleri yatıştırma dünyası- olağandışı olarak birbirinden ayrıldığı için, -Joachim Ritter'in söylediği gibi karşılamacı olarak- yorumsayıcı bilimler, tin bilimleri oluşturmaktadır⁽²⁵⁾. Ve her şey bugünkü gerçeklikte sürekli olarak ne denli hızlı değişirse, modern dünyada yeniden bildik olma sanatı yorumsayıcılık da, o denli önce takojen bir gereklilik olur. Bu arada aynı zamanda -değişim temposunun modern bir şekilde artmasıyla- özel şanslar da edinir. Eskime hızının artışı, eski olanı yeniden etkili duruma getirme şansının artışıyla karşılanıyor⁽²⁶⁾ gibi görünmektedir. Bu nedenle -örneğin- dizgesel düşünceden neomarksizme, oradan da yorumsayıcılığı yorumsayıcı olarak şeylerin durumunun sürekli değişimine uydurma gerekliliğiyle evrim kuramının yeni dalgalanmalarına değin kuram alanında nostalji dalgalarının inip çıkışı, modern dünyaya ilişkindir. Bu arada aynı zamanda yorumsayıcı bir ek kazanım şansı da ortaya çıkmaktadır. Bugünkü dünyada -değişim temposu koşullu- tüm kendine özgülükler neredeyse derhal yabancı olana dönüştüğünden, yabancı olan -yani egzotik köken dünyanın kendisi- tam da bu şekilde bizim için kendine özgülüğün normal uzaklığına girmekte ve böylece Avrupa dünyasında kendine özgülüğün yeniden anımsanması amacıyla zorla elde edilen bu yorumsayıcılık için ulaşılabilir olmaktadır. Bu yüzden henüz ke-

sinlikle bilmediğimiz için hiç de unutmadığımız şeyi bugün - yorumlayarak- yeniden anımsayabiliriz; böylece kesinlikle içine doğmadığımız için asla kovulmamış olduğumuz o cenneti - yorumsayıcı olarak- yeniden kazanırız: Yorumsayıcılık aracılığıyla ikincil bir dünyaya açık olmak durumu elde ederiz⁽²⁷⁾. O halde modern dünya sadece radikalleştirilmiş geçiciliğin çağı değil, aynı zamanda geçiciliğin öteden beri olduğuna ilişkin soruya verilen radikalleştirilmiş yanıtın çağı, uyarlanan yorumsayıcılığın da ilk çağıdır.

5. Saltık Metin Uğruna İç Savaşa Verilen Yanıt Olarak Yazınsal Yorumsayıcılık

Yanıtını, özgül olmayarak uzaklaşan ve uyarlanan yorumsayıcılığın topluca değil de, özgül olarak yorumsayıcılığın modern *yazınsallaşması*nın verdiği soru hangisidir? Buraya kadar yorumsayıcılığı sadece -ölüme, kökenselliğin ve geçiciliğin sonluluğuna işaret ederek- insanbilimsel bir nicelik ve adeta sabit bir yanıt olarak değil, aynı zamanda da -tam da yorumsayıcılığın modern dalgalanmalarına işaret ederek- bütünüyle tarihsel bir nicelik ve tarihlenebilir bir yanıt olarak incelemiş olsam bile, bu sorunu açık bıraktım. O halde modern dalgalanmalarının çerçevesinde yorumsayıcılığın merkezi olarak kesinlikle *yazınsal yorumsayıcılık*’a, *yazınsal* metin için tam da *yazınsal* okurun anlama sanatına dönüştüğü ve tanrıbilimsel ve hukuksal yorumsayıcılık özel yetki alanlarının salt yardımcı sanatları olarak görev yaparlarken⁽²⁸⁾, şu an sadece yazınsal yorumsayıcılığın “yorumsayıcılık” sayıldığı yolunda açıkça tam da açıklanmayı bekleyen bu durum, buraya kadar açıklanmamış olarak kalmıştır. Bu duruma nasıl gelinmiştir?

Bu sorunun incelenmesine ilişkin olarak (Aristoteles’in başka bir yerde bulunan “...” kavramı bir yana) “yorumsayıcılık” ifadesinin ilk kez sadece yazı ilkesinin reformcu ilanından ve Des-

cartes'in⁽²⁹⁾ temel yazılarının yayınlanmasından kısa bir süre sonra değil, aynı zamanda da doğrudan doğruya Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra 1654'de Dannhauer'in⁽³⁰⁾ bir kitabının başlık kavramını oluşturduğunu göz önünde bulundurmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Böylece yakında olmasına karşın henüz yazında bulamadığım -ama belki de bunu sadece konuyla ilgili bilgisizliğim kanıtlar- bir tahmini dile getiriyorum: *yanıtını yorumsayıcılığın yazınsallaşmasının verdiği soru (en azından bir soru), inançsal iç savaş deneyimidir.*

Tarihlenebilir bir görüngü ve gelişmiş bir sanat olarak yorumsayıcılık elbette sadece burada ve modern bir şekilde yoktu. Aksine çok daha önceleri, yani ne olursa olsun -en geç- Hristiyanlığın kilise olarak toplum düzeni içinde yerini aldığı ve bunu yaparken *İncil*'in tek doğru ve deyim yerindeyse kurtuluşa götüren saltık bir okunma biçimini kesin olarak belirlemek için -Homer tefsirinin hilesini ve Roma Hukuku'nun uygulamadaki kurnazca numaralarını benimseyerek- bir tekniğe gereksinim duyduğu ve bu tekniği geliştirdiği yerde de vardı. Bu tanrıbilimsel yorumsayıcılık -figürlerle süslenmiş ya da alegorik ya da dogmatik soyutlamayla-, *İncil*'deki birçok öyküde daima gerekli olan tek bir öyküyü, tanrı yardımıyla günah ve suçtan kurtulma öyküsünü, yani daima yazının çeşitli "harfler"deki tek ve biricik "tin"ini⁽³¹⁾ -ve bunun için en azından çifte bir yazı anlamının kabulü gereklidir- yeniden bulmak zorundadır. Ben bunu *tekilleştiren yorumsayıcılık* olarak adlandırmak ve -bunun tersine- harfi harfine tek ve aynı biçimde birçok anlam olasılığını ve en ayrışık tını bulup ortaya çıkaran *çoğulcılaştıran yorumsayıcılık*'tan ayırmak istiyorum⁽³²⁾. O halde tekilcileştiren yorumsayıcılık harfi harfine öykülerin çokyönlülüğünü, tek ve biricik saltık anlamın ve tının düzenine çağırır. Değişik düşünlere (heteodoxie) ve sapkınlığa karşı katı inançlılığın kendini kanıtlaması olarak tekilcileştiren yorumsayıcılık, dinin kurumsal yerleşiminin tehlikeli evresine

ilişkindir. Reformasyon'la gelenek ilkesinin ve yazı ilkesinin mücadele ettiği yerde bile tanrıbilimsel yorumsayıcılığın, her şeyden önce tekilleştiren yorumsayıcılık olarak kaldığını görmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Burada iki tekilleştiren yorumsayıcılık mücadele ediyordu; çünkü her ikisi de saltık metnin, Kutsal Yazı'nın kurtuluşa götüren anlamlı, doğru açıklamasını istiyordu. Katolik ve protestan yorumsayıcılığın bu kavgasını, uyarlanan ve uzaklaşan yorumsayıcılık arasındaki muhalefetin uç noktadaki durumu olarak incelemeye yönelik -buraya kadar olan düşünümünden bu yana anlaşıldığı üzere- denemeye karşı koyuyor ve daha çok şunu hemen vurgulamak istiyorum: Tekilleştiren yorumsayıcılığın çoğullaştıran yorumsayıcılığı yıktığı an, en azından bir *yorumsayıcı savaş* da olan *saltık metin uğruna inançsal iç savaşta* bu yorumsayıcı kavga *kanlı* olur ve bu da kuşaklara yansır. Burada yorumsayıcılık için ölüm, şiddetli sonluluk, *öldürme* olarak ölüm ve Koselleck'in⁽³³⁾ konuyla ilgili kalıplaşmış ifadesini kullanmak gerekirse, "öldürülmek için olan varlık" yeniden önem kazanmaktadır. Savım şudur: *Yorumsayıcılık -çoğullaştıran, bir başka deyişle yazınsal yorumsayıcılığa dönüşüp- saltık olmayan metni ve saltık olmayan okuru, yani -durumu erken anlayanların, hümanistlerin dışında- aslında daha önce hiç olmayan yazınsal metni ve yazınsal okuru icat ederek saltık metin uğruna yorumsayıcı iç savaşın ölümcüllük deneyimini yanıtlar.*

Saltık metnin tekanlamlı tefsirinin doğruluk isteminin her zaman kendisinin haklı olduğunu ileri sürmesi ölümcül olabilir: bu, inançsal iç savaşların deneyimidir. Kutsal metinle ilgili olarak iki tefsirci tartışmalı bir şekilde 'Ben haklıyım; benim metin anlayışım doğrudur ve bu da -kurtuluş için gerekli olarak- böyledir ve başka türlü değildir', diye iddia ederse, o zaman kavga patlak verebilir. Yorumsayıcılık çoğullaştıran yorumsayıcılığa dönüşümüyle birlikte 'Bu metin başka türlü -ve bu yetmediği takdirde- bir kez daha başka türlü ve tekrar tekrar başka türlü an-

laşılabilir mi?’ sorusuyla işte bu durumu yanıtlar. Çoğullaştıran yorumsayıcılık böylece, her zaman haklı olduğunu ileri süren metin anlayışına *-gerektiğinde ad libitum**- kendisiyle konuşulmasına izin veren bir metin anlayışına dönüştürerek açıklamaya ilişkin tartışmalı -potansiyel ölümcül- farklılıkları etkisiz hale getirmektedir; kendisiyle konuşulmasına izin veren biri, büyük olasılıkla öldürmez. Böylece çoğullaştıran yorumsayıcılığa dönüşen yorumsayıcılık *bunun yerine bir şeyler yapmakta*, “öldürülmek için olan varlık”ın yerine metin için olan varlığı, sakınma değeri ve artırım değeriyle birlikte uzlaşıcı metin için olan varlığı koymaktadır; bu, aynı zamanda etki tarihinin güç istencine ilişkin şeylerde de metinlerin hoşgörü kazanması anlamına gelmektedir. Tutarlı, bir başka deyişle en uzlaşıcı biçimi içinde bu uzlaşıcı metin anlayışı, yazınsal metin için olan yazınsal okurun varlığıdır. O halde bu okur, yorumsayıcılığın yazınsallaşmasıyla Kutsal Yazı’nın saltık anlayışı uğruna ölümcül kavgaya verilen karşılık olarak oluşmaktadır. Aynı zamanda yorumsayıcı tarafsızlaşmanın da çağında⁽³⁴⁾ saltık metin anlayışına ilişkin farklılıkları metin anlayışında tartışmasız ya da sonucu olmayan tartışmalı şeyin yararına göreceleştiren bağlantı arayışı, tarafsız okurun bu oluşumuna ilişkindir: Yazınsal yorumsayıcılığın oluşum tarihi, bu noktada temelden farklı iki durum geçirmiştir. Spinoza *Tractatus*’ta *doğa bilgisini* yazı tefsirinin mercii durumuna getirmiştir: Bundan çıkarsanan vargıda -en geç doğa bilgisinin doğabilimsel sağın doğa bilgisine dönüştüğü yerde- yorumsayıcılık sözüm ona gereksiz olmaktadır⁽³⁵⁾. Romantik yaklaşım buna karşı çıkmaktadır: Schleiermacher -İncil’i diğer yazınlar arasında bir yazın olarak anlayarak⁽³⁶⁾ -, çoğullaştıran-yazınsal yorumsayıcılığın temel durumu olarak, herkesi uzlaşım baskısının uşağı, bir başka deyişle uzlaşım baskısını yöneten kişinin edimsel olarak uşağı haline getiren⁽³⁷⁾,

* *ad libitum* keyfi; istendiği ölçüde. (y.n.)

sözüm ona egemenlikten bağımsız söylemden farklı bir şekilde zamansal limit ve anlaşma baskısı olmaksızın herkesin söz almasına izin veren *sonsuz konuşmanın* hoşsohbetliğini keşfetmiştir. Originalitas, non veritas facit interpretationem. Ayrıca yorumsayıcılık, ensesinde şiddetli ölümün korkusunu duyarak yazınsal yorumsayıcılığa dönüştüğü için ölüm olmayan şey, yani *yaşam* da onun ana kavramı durumuna gelmektedir: Okumak ve okutturmaya ilişkin olan sonsuz konuşmanın konuşmak ve konuşturmak kavramları, yaşamaya ve yaşattırmaya hizmet etmektedir. Dilthey'in⁽³⁸⁾ yaşam felsefesine ilişkin yorumsayıcılığının yaşam kavramını bu kalıplaşmış ifadeyle yeniden oluşturmak ve bu ifadenin eğilimini Gadamer'in oyunla⁽³⁹⁾ insanı metin için olan, -alırlama kuramının Jauß versiyonunun bunu ileri sürdüğü gibi- hiçbir "kendinde anlamı" olmadığı, aksine - bağlamdan alınan haz yoluyla- sonsuz sayıda açıklamaya yatkın olduğundan⁽⁴⁰⁾ daima başka türlü de okunabilecek ve hâlâ başka bir anlama gelebilecek yazınsal metin için olan varlık olarak belirleyen yaklaşımını yeniden bulmak, bana hem çekici hem de gerekli gibi görünmektedir. O halde bu -yazınsal- metin, yorumsayıcılığın paradigmasına dönüşmektedir; *yazınsal yorumsayıcılık* -saltık metni yazınsal metne, saltık okuru estetik okura dönüştürüp- saltık metin uğruna yorumsayıcı iç savaşa verilen karşılık olarak *öncelik kazanmaktadır*.

6.Yazınsal Yorumsayıcılığın Eskimişliğinin Görüntüsü

Yazınsal yorumsayıcılığın bu önbaskınlığını vazgeçilmez görüyorum; ancak bugünlerde bu, -Zeus adına!- zamana uygun olmayan bir düşüncedir.

Aslında şu an her yerde *yazınsal yorumsayıcılığın önceliğinden duyulan rahatsızlık*⁽⁴¹⁾ egemendir, ben bunun, *yanıtını yazınsal yorumsayıcılığın bu yükselişinin verdiği sorunun*, yorumsayıcı iç savaşın tehlikesinin *unutulduğundan* kaynaklandığını düşünüyorum.

Çünkü modern dünyanın artan değişim hızı onun unutkanlığını artırmaktadır. Bu nedenle -yani Otuz yıl Savaşları çok uzaklarda ve Fransız Devrimi de, en azından terreur ihmal edilen bir sorun olmaya başlayacak kadar uzaklarda gibi görüldüğü için- bugün salt burjuva eğitiminin kalıntısı olarak yazınsal yorumsayıcılık ve onun önceliği eskimiş gibi görünmektedir. Bir zamanlar -Lutz Geldsetzer'in ustalıkla başlıca tezine göre⁽⁴²⁾- Reformasyon akademik olarak ilahiyat fakültesinin edebiyat fakültesi olma özlemiyle başarılı olmuştu. Bugünse karşıt özlem uğraştadır: Filologlar bütün ayrıntılarıyla, Kutsal Yazı'yla, kiliseye bağlı öğretim elemanlığıyla, doğru kabul edilen inanca bağlılık (osthodoxie) ve sapkınlıkla, Papalıkça okunması yasak edilen kitaplar listesiyle, aforoz yargısıyla, aforoz etmeyle ve adı ister kapitalizm olsun ister başka bir şey şeytanla da, olabildiğinde tanrıbilimci olmak istemektedirler. Yazınbilim, yazınsal-bağlanımsız durumdan bağlanımlı duruma, çoğullaştıran yorumsayıcılıktan saltık, tekilleştiren yorumsayıcılığa geri dönmek istemektedir.

Tanrıbilime bu dönüş eğilimi için Hıristiyanlık'ın var olan tanrıbilimleri hiç kuşkusuz bugün artık kullanılamaz. Çünkü her ikisi de -vurguluyorum her ikisi de (filolojik olarak gelişen ve yazınsal olarak aydınlanan ve temizlenen tanrıbilim de)- Reformasyon'la çoktan beri geçmiş ve kavga sonuçlarına verilen karşılığı kendi içine almıştır: her ikisi de. Bugün hâlâ reformasyon öncesine ilişkin bir tanrıbilimi, başka bir yerde aramak gerekir. Ve bu da bulunmuştur: Bu, dünyasallaştırılmış bir tanrıbilim⁽⁴³⁾ değil, aksine şu ana kadar dünyasallaştırmanın başarısızlığına uğradığı tek tanrıbilim olan modern *tarih felsefesidir*. Tekilleştiren yorumsayıcılık, tarih felsefesinin içinde egemenlik sürmektedir; çünkü tarih felsefesi -Koselleck'in en ünlü savına göre⁽⁴⁴⁾- bütün öykülerin içinde tek bir öyküyü yani kavramını -1750 dolaylarında- kendisinin icat ettiği ve kurtuluş aracılığıyla dünyasal anlamda günah ve suçtan kurtulma öyküsü olarak kendisini be-

lirlediği “öykü”yü geçerli kılarak tekilleştirme yoluyla oluşturmuştur. Bu tarih felsefesi, -öykülerin polimitsel çeşitliliğini bastırarak ve tek ve biricik öykünün monomitsel tekyönlülüğü isteminde bulunarak- bütün “işler”de, eylemlerde, düşüncelerde ve metinlerde tek ve biricik saltık öyküyü yeniden keşfetmek ve yüreklendirmek için tekilleştiren yorumsayıcılığı kullanmaktadır. Bu şekilde -yani yorumsayıcılığın çoğulluğunu ve yazınsallığını bozarak- yorumsayıcılığı yeniden inançsallaştırmakta ve böylece onu görünüşte geride bıraktığı bir duruma, yorumsayıcı iç savaşa ⁽⁴⁵⁾ -sorun budur- girmeye yeniden yatkın ve arzulu kılmaktadır. Öyleyse -devrimci- tarih felsefesi, kendisinin oluşturduğu tehlikeye karşı kendi kendisini önleme deneyiyle değil, aksine başka türlü davranmaktadır: İç savaşı *önlememeli*, aksine devrim yaparak *kazanmalıdır* (bu onun genellikle bilinçsiz olarak verdiği ya-nıttır). Hiç kuşkusuz iç savaşı kazanmak için iç savaşın olması gerekir ve iç savaş olduğunda da onu kanlı, ölümcül ve belki yeniden kuşaklara yansıtacak şekilde tamamlamak gerekir: Peki bu, bunun için mi garanti vermektedir; bunun dışında arzulanmaya değer bir şey için garanti vermekte midir? Burada en azından üç şeyin üzerinde durulması gerektiğini düşünüyorum: kazanmanın edimsel kuşkululuğu; kazanmadan önce gelen şey ve kazanmadan sonra gelen şey. Burada her üç noktada da tahminin her zaman ür-kütücü olduğunu düşünüyorum. Ayrıca -kötü bir şeyden kuşku duymada dünya şampiyonu olarak ortaya çıkan ve bunu hiçbir kötü şey düşünmeden yapanlardan farklı olarak- insan kendi saf-lığına ancak bu (tam da düşüncenin sonuçlarının temizlenmesiyle ilgili olan şey) kesinlikle yeterli derecede kurumsallaşırsa gü-venmelidir.

Bu nedenle yeni inançsal iç savaşın sürekli tehlikesi karşısında tarih felsefesinin tekilleştiren yorumsayıcılığının değil, aksine büyük olasılıkla tarihi de kapsayan yazınsal yorumsayıcılığın ço-ğullaştıran yönteminin ve daha önce de söylemiş olduğum gibi

vazgeçilmez bir şekilde okuma ve okutturma yoluyla yaşama ve yaşattırmayla birlikte, yanıt olarak verildiğini düşünüyorum. Tek başına ele alındığında bu yanıt, konuyla ilgili olarak kesinlikle yerli değil; ancak büyük olasılıkla zorunludur ve burada sadece bu, tartışmaya açıktır. Çoğullaştıran yorumsayıcılık olarak bu yazınsal yorumsayıcılık *güçler ayırımının* liberal olma aracını kullanır; güçler ayırımı gereğince birey -Adorno'yu alıntılarla- gerekirse "korku duymaksızın başka türlü" olamıyorsa- ne olursa olsun *azaltılan* korkuyla ve sonuç olarak -divide et fuge!- (böl ve kaç) aynı zamanda yazıların ve açıklamaların da güçler ayırımıyla, öykülerin⁽⁴⁶⁾ ve yine aynı zamanda metin de olan güçlerin güçlerinin ayırımıyla, başka türlü olabilir.

7. Yorumsayıcılar ve Kod Çözümlemecileri

Yorumsayıcılığı *yorumsayıcı* olarak aydınlatmak isteyen biri, yanıtını yorumsayıcılığın verdiği sorunun ya da soruların sorusunu sormak ve onları burada benim -tikel olarak- yaptığım gibi ya da başka türlü ve bir kez daha başka türlü ve yeniden başka türlü yanıtlamayı denemek zorundadır. Bu soru-yanıt şemasının kullanımında -nota bene- soru (yani aynı zamanda yanıtını yorumsayıcılığın verdiği soru), her zaman yanıtın ve onun anlaşılabilirlik olasılığının koşuludur. O halde bu sorunun yorumsayıcı sorusu, aslında aşkınsal filozofların tekelci hak karşısında düşünmüş oldukları bir şeydir, yani "olasılık koşulları" sorusudur. Bu koşullar yorumsayıcı olarak *tarihselleştirirler; yorumsayıcılık aşkınsal görüş açısını tarihsel görüş açısına dönüştürür*⁽⁴⁷⁾. Anlamanın ve yorumlamanın ne olduğunu anlamak ve kavramak için gerçekten de yorumsayıcı mı davranmak gerekir?

En azından bu açık değildir. Şu an geniş anlamda yorumsayıcı yaklaşım için -özellikle yorumsayıcılık burada hâlâ bunu yanıtladığından ötürü- burada sözlerimi bitirirken değinmek is-

tediğim bir seçenek vardır: bu seçenek *kod çözümlemesidir*. Kod çözümlemesi uzun zamandan bu yana farklı bilim dalları (iletişim kuramı olarak, göstergebilim olarak, vs.) -aynı zamanda ve tam da anlama kuramı yönünden-yayılmaktadır. Öyleyse anlamanın sorusu -göndericinin ve alıcının bilincinde olduğu-, kullanılan kodun sorusudur. Artık artsüremli olmayan insan bilimlerinin temel sözcüklerinin kavram tarihi yönünden çözülmesi, şu an genel olarak yorumsayıcı bir arzudur. Bu yaklaşımda örneğin kesin olasılık kavramı ("competence") neden rekabetin⁽⁴⁸⁾ sözlüksel alanından ve kesin güncelleştirme kavramı ("performance") tiyatronun imgesel alanından gelmektedir? Kod kavramını ilgilendiren şeyin yürütülebilir olduğunu tahmin ediyorum: "Kod" (örneğin "Kod Napoléon"daki kodeks olarak) bir el yazması ya da kitap adı sözcüğünden çoktan beri kurallar dizini ya da bütünlüğü yerine geçen bir sözcüğe dönüşmüş olmasına karşın, büyük olasılıkla ancak -telsizin icadından sonra (Marconi, 1897)- düşmana ilişkin şifreli telsiz haberlerinin deşifre edilmesinin (ve kendi telsiz haberlerinin şifrelenmesinin) hatırı sayılır bir şekilde askeri gizli dil uzmanlarının görevi durumuna geldiği andan başlayarak -dilbilim yolunda- önde gelen temel terim durumunu almış görünmektedir: "*Kod*", dilbilimsel kariyerine casusluk sözcüğü olarak başlamıştır. Bundan böyle geniş kapsamlı olarak en geç Birinci Dünya Savaşı'nda bu yana- deşifre ve şifre uzmanları (savaş zamanında konuyla ilgili olarak hiç de az çalışmamış olan) dilbilimcilerin temel adamları ve "kod" da git gide dilbilimin, sonraları yazınbilim ve sosyal bilimlerin temel terimi durumuna gelmiştir. Ancak bu, *kod kavramının dalgalanmalarıyla birlikte insan bilimlerinin yerine 'gizli dil' olarak (anadilden ve olağan eğitimle hakim olunan -neredeyse- öteden beri konuştuğum ve anladığım dillerden farklı bir şekilde) konuşmadığım, anlamadığım dille karşı karşıya gelen deşifrecilerin optiğinin temsilci olduğu anlamını taşımaktadır*. Aynı zamanda budunbilimin git gide artan is-

temlerinin -ve resimli ölü işaret yazılarının çözülmesine ilişkin özel sorunun getirdiği- baskı altında anlaşıl~~m~~ayan dil, anlaşıl~~m~~ayan metin, anlaşıl~~m~~ayan “fait social” (sosyal olgu) ilişkisi dilbilim, yazınbilim ve sosyal bilimler için örneksel olmaktadır. Adorno⁽⁴⁹⁾, Max Weber’in “anlayan toplumbilim”iyle Emile Durkheim’in “faits sociaux” (sosyal olgusal) toplumbiliminin birbirine ters düştüğünü etkili bir biçimde göstermiş ve Durkheim toplumbilimini anlaşıl~~m~~azlaşan dünyanın toplumbilimi olarak yorumlamıştır. Modern dilbilimin babası Saussure’ün Durkheim’den yönlenmiş olması, bilgi sağlamaktadır.

Böyle olmakla birlikte hiçbir zaman her şeyi anlamayız, ancak hiçbir zaman hiçbir şeyi de anlamayız. Sadece anladığımız zaman anlarız⁽⁵⁰⁾. Bu nedenle kod çözümleyen (yani yorumsayıcı olmayan) anlama kuramının, yöntemsel-yapay bir şekilde yaşam dünyasında her gün var olduğumuz bu -görüngübilimsel yönden mükemmel- durumdan, *her zaman ve öteden beri* (bir şekilde) anlaşılan ya da önceden anlaşılan dile, metin dünyasına, sosyal dünyaya ilişkin durumdan dışarıya çıkarak oluştuğunu düşünüyorum. Bununla birlikte yorumsayıcılık tam da bu durumda gelişir: Kod çözümlemecileri ilkesel olarak yabancı, anlaşıl~~m~~ayan dünyadan, yorumsayıcılar ise ilkesel olarak bildik, anlaşılan dünyadan yola çıkarlar: *bu nedenle yorumsayıcı itiraz mercii kod değil, tarihtir*. Bunun avantajları vardır. Artsürem sorunlarını alıkoymayı başarmak daha kolaydır: kod çözümlemecileri bu sorunları çoğunlukla aşamamışlar, sadece -sorun sürgününe- sürmüşlerdir; böylece -örneğin- bugün -kavram tarihi olarak- sözcük tarihi dilbilimci olmayan yorumsayıcılar tarafından, tarihçiler ve filozoflar tarafından oluşturulmuştur⁽⁵¹⁾; en geç on yıl içinde yeniden bu görevin özlemine duyacak olan bir zamanların yetkili dilbilimcilerinin bu görevi yine geri alıp almayacaklarını bilmiyorum (bu, ancak onlar bu görevi bırakmamışlarsa olur). *O halde yorumsayıcılık kendisini bu bastırılmış sorunlardan -karşılamacı*

olarak- koruyarak kod çözümlemesini yanıtlar: yorumsayıcılığın yorumsayıcı aydınlanma sorunu da buna ilişkindir. Böylece yorumsayıcılığın üstünlüğü sadece daima öteden beri anlayarak içinde bulunduğumuz -görüngübilimsel yönden mükemmel- yaşam dünyasıyla bağ kurmasında değil, aynı zamanda -daima önceden verili anlayışlara (dünyanın ön-açıklanmışlığına) dayanarak- sorunları kurtarabilmesinde yatmaktadır. Yorumsayıcılığın buna gücü yetmektedir; çünkü somut, ilginç, bağlayıcı -tarihlenebilir- sorulara daha yakındır. Bunu dağcılık imgeleriyle anlatmak gerekirse: Yorumsayıcılık ön-anlayışlara ilişkin temel yanlışlarına- onu buraya taşıyan tarih sayesinde- her zaman somut anlayış sorunlarının dağ sırtı yüksekliğinin az altında sahipken, kod çözümleyen bilim sürekli olarak sıfır noktasındaki ya da hatta eksi noktalardaki sorun dağının eteklerindeki vadilerin iç bölgesinde işe başlamak zorundadır; kod çözümleyen bilim birçok aygıtın, şerpanın ve bilimsel yardımcı güçlerin kullanıldığı mesafeleri (yüksek finansman gereksinimiyle) yılmadan kat etmektedir. Ancak her zaman soru, yorumsayıcıların daima neredeyse hemen -çoğunlukla araştırma desteğinin oksijen maskesi olmaksızın- ipe bağlı küçük bir dağcı grubuyla ya da tek başlarına tırmandıkları sorun yamaçlarını kod çözümlemecilerinin de gerçekten ve sık sık çıkıp çıkamayacaklarıdır.

Aşağıdaki noktayı ekleyerek düşünüşümü sona erdiriyorum: Zavallı yorumsayıcılar -bunu sadece kod çözümlemecilerinin söylediğini duyar gibi olmuyorum- tarihten hiçbir zaman dışarı çıkmayacaklar. Peki tarihten dışarı çıkmak mı gerekir? Tarihten dışarı çıkmayan biri, saltık duruma erişemez. Peki saltık bir duruma erişmek mi gerekir? Saltık durum olmaksızın filozof olmak isteyen biri, anlatılması olanaksız fallacies (yanlışlar) yapar. I like fallacy (Ben yanlışları seviyorum). Ancak bunu söyleyen birinin sonu kötü ya da hatta -karşı anlam yüklü olarak- kuşkucu olacaktır. İyi anlamda düşünülmüş bu uyarı, şanssız bir uyarıdır:

Ben zaten olmamam gereken kuşkucuyum ve işte tam da bu nedenle -çünkü kuşku hiçbir savın savunulmamasıyla değil, aksine (ayrı ayrı inanışlar olan güçlerin ayrımı olarak) her zaman birçok savın savunulmasıyla başarıya ulaşır- burada savunduğum ve girişte dile getirilen yorumsayıcılığın özünün kuşku ve kuşkunun güncel biçiminin de yorumsayıcılık olduğu yolundaki düşünceye de ilişkin olan bu savları burada savundum.

1. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), 3. basım, Tübingen 1972, ss. 344, öz. ss. 351; karşı. R.G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, Stuttgart 1955, ss. 30.
2. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966.
3. H.R. Jauß, "Überlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", Text und Applikation içinde, ed.: H.R.J., Münih 1981 (Poetik und Hermeneutik, Bd.9) Benim yazım, Bad Homburg'da 27.Mayıs.1978'de sunulan bu bildirinin tartışmasına ilişkin girişin düşüncelerini açıklamaktadır; karşı. adını verdiğim ciltteki aynı adlı açıklama.
4. P. Ricoeur, "Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen" (1972), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften* içinde, ed.: H. - G. Gadamer/G. Boehm, Frankfurt a. M. 1978, s. 83-117.
5. K. Stierle, *Text als Handlung*, Münih 1975.
6. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969, ss. 64; karşı. G. Bien, "Hypolepsis" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 içinde, ed.: J. Ritter (v. d.), Basel/Stuttgart 1974, sü. 1252-54.
7. M. Heidegger'e ve "Anlama, ilksel olarak gelecekte kurulur" (s. 340, karşı. s. 339) savına bilinçli bir karşıtlıkla, *Sein und Zeit*, Halle 1927, ss. 336.
8. Karşı. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Berlin 1953. s. 19: Bu felsefe "kesinlikle hâlâ canlı, henüz ödenmemiş geçmişten bir başka geçmişi tanımadığı için", "gelecek felsefesi, aynı zamanda da geçmişteki gelecek"tir.
9. Bu şekilde H. Krings'in *Prinzip.Freiheit*, ed.: H.M. Baumgartner, Freiburg/Münih 1979, öz. ss. 391'de "geleceksel yönden yarılanmış özgürlük kavramı"na ilişkin savunuma (s. 337, karşı. ss. 322) getirdiği eleştiriyi kabul ediyorum: Bunu kesinleştiren ayrım, arı salıklığın ve arı olgusallığın bu tarafındaki eylemde yatmaktadır.
10. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 3. basım, Berlin/New York 1975, öz. ss. 99, ss. 123.
11. Karşı. N. Luhmann, "Funktionale Methode und Systemtheorie" (1964), N. L.

Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme içinde, 4. basım, Opladen 1974, s. 31-53, öz. ss. 38 (öncelikle krşl. "sistem sınırı"na ilişkin anlatılanlar, s. 40).

12. H. Plessner, "Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens" (1941), H.P., *Philosophische Anthropologie* içinde, Frankfurt a. M. 1970, öz. ss. 155.
13. Th. A. Sebeok, "The Semiotic Self" ve Th. v. Uexküll, "Positionspapier", ikisi de *Korkunun Göstergebilimi* adlı söyleşinin şu ana kadar basılmamış taslakları (Bad Homburg, 8.-11.Aralık 1977); Plessner, "Lachen und Weinen"; H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, öz. s. 20, ss. 54 ve ss. 269. J.M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, Münih 1972, s. 332, krşl. ss. 333 ve ss. 311.
14. Heidegger, *Sein und Zeit*, öz. ss. 235, ss. 245, ss. 329.
15. a.g.y., ss. 237 ve W. Schulz, "Zum Problem des Todes", *Denken im Schatten des Nihilismus* içinde, ed.: A. Schwan, Darmstadt 1975, s. 313-333, öz. ss. 331.
16. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 638: "le choix que je suis."
17. Krşl. P. Probst, *Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1974, ss. 40. Bu ve 21 dipnotta verilen bilgiyle burada açıklayamadığım şeyi, yani 'kökensellik' ve 'geçicilik' ikilisinin Probst tarafından çözümlenen korku mekanları ikilisi ve R. Spaemann, "Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben", *Die Frage nach dem Glück*, içinde ed.: G. Bien, Stuttgart 1978, öz. ss. 15'de çözümlenen mutluluk versiyonları ikilisiyle (kendini feda etme ve kendini koruma) ilintili olduğuna değinmek istiyorum.
18. M. Kriele, *Theorie des Rechtsgewinnung* Berlin, 1967, özetleyerek s. 312: "(...) önkararların olası bağlayıcılığı. Bütün önkararların mantıksallığı yararına (çürütülebilir) bir tahmin vardır"; krşl. M.K., *Die Herausforderung des Verfassungsstaats*, Neuwied/Berlin 1970, öz. s. 18-20; krşl. N. Luhmann, "Status quo als Argument", *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der Hochschule* içinde, ed.: H. Baier, Bielefeld 1968, s. 73-82, öz. s. 78: "karmaşıklıkta doğan zorunlu muhafazakârlık"; ayrıca Lübbe, *Geschichtsbegriff*, ss. 329: "Gelenek kanıtlanmış doğruluğundan ötürü değil, aksine onsuz yaşamının olanaksızlığından ötürü geçerlidir, öyle ki

- geleneğin yerine onun mantıksallığının ilksel tahmini geçerli olmak zordur ve açık nedenlemelerin yükü onu tanımayanda ortaya çıkar.”
19. Krşl. O. Marquard, “Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten”, *Normen und Geschichte* içinde, ed.: W. Oelmüller, Paderborn 1979 (Materialien zur Normendiskussion, Bd.3), s. 332-342.
20. Krşl. Heidegger’in “fırlatılmışlık” kavramına karşı O. Becker’in geliştirdiği “taşınmışlık” kavramı, “sanatçının maceraperestliğine ve güzel olanın hastalıklılığına dair”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Erg.-Bd. (Husserl-Festschrift) içinde, Halle 1929,, ss. 27.
21. Probst, *Politik und Anthropologie*, ss. 40 (krşl. dipnot 17).
22. Deneyimlerin ivme kazanan eskimesiyle; bunun başlıca sonucu, modern dünyanın etki altına alan ayıncı özellikleri olarak “beklenti”nin “deneyim”i yenmesi. - krşl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979 - ve deneyim kaybı görüngüsüdür: H. Lübke, “Erfahrungsverluste und Kompensationen”, *Gießener Universitätsblätter* 2 (1979) içinde, s. 42-53.
23. Sadece erotik bir Don-Juancılık ve psikiyatr seçimindeki Don-Juancılık yoktur, aynı zamanda antikalıştırmanın da bir Don-Juancılık’ı vardır: bu, müzenin oluşumundaki nedenlerden biridir; müze kuramı ve onun tam da modern dünyadaki oluşumuna ilişkin olarak krşl. J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1974, öz. ss. 126.
24. Krşl. K. Gründer, “Hermeneutik und Wissenschaftstheorie”, *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68) içinde, s. 155: Anlamaya yönelik anlatımla onu anlamak isteyen arasında, anlamak isteyen kişinin tümüyle anlatıma ilişkin olan tarihsel ilintiden dışarıya çıkarak özgürleştiği bir tarihsel kopuş vardır. Yorumsayıcılık, özgürleşmelerin güçlükleri arasında anlama kuramıdır.
25. J. Ritter, “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft”, J. R., *Subjektivität* içinde, öz. ss. 131; krşl. H. Lübke, *Geschichtsbegriff*, öz. ss. 304.
26. Krşl. O. Marquard, “Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse”, *Historische Prozesse* içinde, ed.: K. G. Faber/Chr. Meier, Münih 1978 (Theorie der Geschichte, Bd.2), öz. ss. 349.
27. Krşl. O. Marquard, “Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3”, *Text und Applikation* içinde, ed.: Jauß, böl. 5.

28. Taniya ilişkin olarak krşl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, öz. ss. 307.
29. R. Descartes, *Discours de la méthode*. (1637); *Méditationes de prima philosophia* (1641). H. - G. Gadamer, "Hermeneutik" maddesi, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 içinde, ed.: Ritter (v. d.), sü. 1062'de şöyle yazar: "Eğer bugün yorumsayıcılıktan söz edebiliyorsak bu Yeni Çağ'ın bilim geleneğinde bulunduğumuz (...) içindir. Yorumsayıcılık'ın buna uygun sözcük kullanımı tam da o zamanlar, bir başka deyişle modern yöntem ve bilim kavramının oluşumuyla birlikte başlamıştır." Yine de bunu tartışmaksızın şöyle düşünüyorum: Yöntemin dönüm noktası, başlıca "tarafsızlaştırma" versiyonları olan sadece biri olduğu için yorumsayıcılığın modern dalgalanmalarının da sadece tikel bir nedenidir.
30. J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, Straßburg 1654. Savım, bunun yazınsal bir yorumsayıcılık olduğu değildir: bu, daha çok örneğin M. Flacius'un *Clavis Scripturae Sacrae* (1567)'de reformcu yazı ilkesinin ("sola scriptura") sonuçlarının doğurduğu sıkıntıları biraraya topladığı tanrıbilimsel yorumsayıcılığın geleneğine ilişkindir.
31. Krşl. 2. ek 3, 6; ayrıca G. Ebeling, "Geist und Buchstabe" maddesi, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft, Bd. 2 içinde, ed.: K. Galling, 3. basım, Tübingen 1958, sü. 1290-96, Çok yönlü tefsir biçimi yoluyla çok yönlü yazı anlamına ilişkin değişimin tarihi için krşl. *Text und Applikation*, ed.: Jauß; figürlerle süslenmiş anlamlandırmaya ilişkin olarak yazın tarihi yönünden krşl. E. Aurbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946), 6. basım, Bern/Münih 1977, öz. ss. 75 ve felsefi yönden K. Gründer, *Figur und Geschichte. J. G. Hamanns 'Biblische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg/Münih 1958, öz. ss. 93.
32. Krşl. O. Marquard, "Schwacher Trost", *Text und Applikation* içinde, ed.: Jauß.
33. R. Koselleck, "Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden", *Identität* içinde, ed.: O. Marquard/K. Stierle, Münih 1979 (Poetik und Hermeneutik, Bd. 8), s. 257.
34. "Tarafsızlaşmalar çağı" kavramı için krşl. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1922, 2. basım 1934), Berlin 1963, ss. 79. Sadece inançsal yönden yansız devletin ve tarafsızlaşan güçler olarak "ahlak", "ekonomi" ve "teknik" in özerkleşmesi değil, aynı zamanda tanrıbilim yönünden yansız yo-

Yorumsayıcılığın, örneğin hukuksal yorumsayıcılığın tanrıbilimden uzaklaşmasının (C. Schmitt'in *Der Nomos der Erde*, Köln/Berlin 1956, s.96'da Albericus Gentilis'ten alıntılıdığı tümcenin parolası altında: "Silete theologi in munere alieno"), İncil'in yazınsal bir yapıya dönüşerek kut-sallıktan uzaklaşmasının ve yansız, bir başka deyişle yazınsal okurun gelişimi de bu tarafsızlaşmalara ilişkindir. Belki de yorumsayıcılığın modern yazgısı olarak bu tarafsızlaşma sadece devletin modern tarafsızlaşmasının koruması altında ve -B. Willms'le bununla ilgili olarak yapılan bir söyleşinin görüş açılarını kullanıyorum- yazınsal "yazar"ın gelişimi de sadece yansız devlete ilişkin "auctoritas"ın koruması altında olasıdır:

35. B. Spinoza'nın, *Tractatus theologico-politicus* (1670), Gadamer'in "Hermeneutik", sü. 1064'te onu sorumlu tutarak yazdığı o "tarihsel olana yönelim"i sadece araçsal olarak gerçekleştirdiğini düşünüyorum: çünkü aslında, bu, mantıksal "doğa bilgisi"ni İncil anlayışının ölçütü durumuna getiren bir söylencesizleştirme programı çerçevesi içinde yazı açıklamalarının potansiyel ölümcül tartışma noktalarına ilişkin kayıtsızlaşmaya (eğretilemesizleşmeye) hizmet etmektedir; sonuçta -doğanın tanrıyla tümtanrı özdeşleşiminin deneysel ve matematikleştirilebilen bir nesneler dünyasına dönüşerek büyüünün bozulduğu ve doğa bilgisinin sağın doğabilimsel bir bilgiye dönüştüğü yerde- yazı anlayışı ve yazıların yorumu sözüm ona gereksiz olmaktadır; çünkü öncelikle kılışsal akıl -krşl. I. Kant'ın "Der Streit der Fakultäten (1798), *Gesammelte Schriften* içinde, yay. hz.: Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin 1917, ss. 38'de edebiyat fakültesinin ilahiyat fakültesiyle tartışmasına ilişkin olarak "Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits"- ve sonra da sağın doğa sonuç olarak yazı ve yazıları artık açıklamamakta, aksine onların yerini almaktadır; yorumsayıcılığın Spinoza tarzına göre başlatılan yenilenmesi, yorumsayıcılığı eninde sonunda ölüme götürecek şekilde yeniler.

36. Yorumsayıcılık aracılığıyla açıklamaya değer verenler çevresinin bununla ilintili olan açılışı, Gadamer'in yorumsayıcılığı aracılığıyla olmuştur: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed.: H. G. Gadamer/ G. Boehm, Frankfurt a.M. 1976, biraraya getirilen metinler etkili bir biçimde belgelenmiştir: Yorumsayıcılık için -Flacius'tan Rambach'a, Rambach'tan S.J. Baumgarten'a kadar- sadece ya da ilksel olarak İncil ilginçtir, ardından ek olarak klasik yazarlar ve işi türlü türlü ilanı kaleme almaktan ibaret olanların da açıklama sanatı konusuna girip girmeyeceği" sorusunu soran

Schleiermacher bile), ardından bütün "yaşamsal anlatımlar" (Dilthey) ve burada da -örneksel olarak- "kavranabilir olan"ın tasa dünyası ve sonuç olarak dilsel olan her şey (Gadamer) ilginç olacaktır. Yorumsayıcılığın "evrensellik"inin bu gelişen süreci yorumsayıcıların boşu boşuna atağa kalktıkları çizgisel bir ilerlemenin tasarısı aracılığıyla değil, başka türlü, İncil'in insanın yaşamını tehlikeye atan, tahrip gücü yüksek saltık metnini benzetim kuran, gittikçe daha fazla çekilen bir daireye dahil etmeyle yorumlanamaz metinden göreceli metne dönüştürerek etkisiz duruma getirme deneyi olarak, saltık metin uğruna yorumsayıcı iç savaşın -Fransız Devrimi'yle yeniden güncelleşen- travmasına verilen yanıt olarak anlaşılmalıdır.

37. "Söylemler" ve "sonsuz konuşmalar"ın farkına ilişkin olarak Krşl. O. Marquard, *Normenbegründung - Normendurchsetzung* içinde, ed.: W. Oel-müller, Paderborn 1978 (Materialien zur Normendiskussion, Bd. 2), ss. 230.
38. Krşl. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 içinde, 4. basım, Göttingen/Stuttgart 1973, s. 217: "Sürekli sabitleştiren yaşamsal anlatımların sanatsal yönden anlanmasına tefsir adını veriyoruz." (...), ayrıca s. 131: "Yaşam, yaşıntıda ve anlamada kavradığımız şeyin bütünlüğüdür."
39. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, öz. ss. 97: Heidegger'in yorumsayıcılığın tarafsızlaşma değerliğinin kaybını ve aklanma ve uzaklaşma potansiyelini tehlikeye atmasına ilişkin varoluşça "kararlılık"a ve gündelik yönden kılgsal "tasa"ya bağlanmasıyla, ideolojik yorumsayıcılıkların tam da Heidegger'de onun temel niyetine karşı- bağ kurabilecekleri şekilde bunu, yorumsayıcılığın Heidegger'in yeniden bağlanımı karşısında bir düzeltimi olarak anlıyorum.
40. Doğruluk ve kurtuluş sorularının iyileştirici yüzeyselleşmesi buraya ilişkin olabilir. Bu, Th. Mann anlamında ironinin durumuna dahil olabilir; Th. Mann, "Ironie und Radikalismus", *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) içinde, Frankfurt a.M. 1956, s. 56: "Fiat justitia oder, libertas, fiat spiritus -pereat mundus et vita! Tüm radikalizm böyle konuşur. 'Eğer söz konusu olan yaşamsa, doğruluk bir kanıt mıdır?' Bu ironinin formülüdür." Bu bana, yazınsal yorumsayıcılığın formülü, onun estetik yönünün formülü gibi gelmektedir. Bu, uygulama sorununu ilgilendirir: Uygulamadaki en önemli şeylerden biri, onun doğrudan doğruya uygulamayı ger-

çekleştirmesine izin vermemektir. Karar verme olarak uygulamanın yargılama adını aldığı yerde uygulamayı yavaşlatmak, onu geciktirici, sonuç yoksulu ya da hatta hiç sonuçsuz kılmak çok önemlidir. Bu, estetik uygulamanın ayırıcı özelliğidir: Saltık metin uğruna iç savaşa verilen karşılık olarak yorumsayıcılık, saltık metinleri yorumlanabilir -hâlâ başka türlü okunabilecek ve hâlâ başka anlama gelebilecek, yani açıklamaya yatkın- metinler ve saltık okuru da estetik okura dönüştürerek tarafsızlaştırır.

41. Gadamer'in kendisi, *Wahrheit und Methode*, "yorumsayıcı temel sorunun yeniden kazanımı" (ss. 290) karşısında çaba harcanarak "hukuksal ve tanrıbilimsel yönden tinbilimsel yorumsayıcılığın yeniden belirlenmesi" (s. 294) isteminde bulunur; ancak bu, -azaltılmış biçimiyle başarılı bile olsa- aşırılık durumunda "dogmatik" fakültelerden yön alınarak yine her zaman kendisinin haklı olduğunu ileri süren potansiyel ölümcül saltık bir doğruluğun geri dönüşüyle, doğrulukla nasıl yaşanacağı sorusunun yeniden yanıtız kalmasına götürebilir. Bu hiç kuşkusuz Gadamer'in bakış açısıyla pek değil, ama daha çok J. Habermas'ın bakış açısıyla ileri sürülebilir; J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", **Hermeneutik und Dialektik** içinde, ed.: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl, Tübingen 1970, s. 73-103.
42. L. Geldsetzer, "Traditionelle Institutionen philosophischer Lehre und Forschung", *Philosophie - Gesellschaft - Planung*, Kolloquium, H. Krings zum 60. Geburtstag içinde, ed.: H. M. Baumgartner/O. Höffe/Chr. Wild, 2. basım, Münih 1976, öz. s. 32.
43. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949), Stuttgart 1953.
44. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.Md. 1978, öz. ss.47.
45. Krşl. Koselleck'de ilkesel figür çözümlemesi, R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), 2. basım, Freiburg/Münih 1969, öz. ss. 7 ve s. 155-157.
46. Krşl. bu kitap içinde O. Marquard, "Çoktanrıçılığa Övgü. Monomitosçuluk ve Polimitosçuluk Üzerine".
47. Krşl. J.G. Fichte, "System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1798), Böl. 31.
48. Competentia, competentes'in, Eski Roma'da konsolosluk adaylarının ve sonraları adaylıklarını koydukları konuma ulaşmadıkça papa adaylarının ve diğer başvuruçuların (örn. vaftiz başvuruçularının) konumudur: "Com-

petent (...), başkalarıyla birlikte aynı zamanda bir şeye talip olan kişinin adıdır" (J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Halle/Leipzig 1732 v.d.).

49. Th. W. Adorno, "Gesellschaft" maddesi, *Evangelisches Staatslexikon* içinde, ed.: H. Kunst/S. Grundmann, Stuttgart/Berlin 1966, s. 636-642, öz. s. 638.
50. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, s. 225: "Yaşamsal anlatımlar bütünüyle yabancı olsalardı, tefsir olanaksız olurdu. Yaşamsal anlatımların içinde hiçbir şey yabancı olmasaydı, tefsir gereksiz olurdu. O halde tefsir birbirinden uzak bu iki karşıtlık arasında yatmaktadır." Bundan anlamada "yorumsayıcı döngü" adı verilen döngünün kaçınılmazlığı sonucu çıkmaktadır: krşl. Heidegger, *Sein und Zeit*, öz. ss.152 ve Gadamer, *Wahrheit und Methode*, öz. ss. 250; "ödevin" bu "döngüsünün" önevresine ilişkin olarak krşl. F. Rodi, " 'Erkenntnis der Erkannten' -August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften", *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert* içinde, ed.: H. Flashar/K. Gründer/A. Horstmann, Göttingen 1979, s. 68-83. Heidegger'in saptaması tümüyle geçerlidir: "Kesin olan şey, döngüden dışarı çıkması gereken değil, aksine doğru bir biçime göre onun içine girmesi gerektirir." (*Sein und Zeit*, s.153)
51. Örneğin: Ed.: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972 v.d.; ed.: J. Ritter (v.d.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1971 v.d., ed.: E. Rothacker, devam ettiren K. Gründer, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn 1955 v.d.

" 'Felsefe' diye yazar Aristoteles, 'ilk temellerin ve nedenlerin kuramsal bilimidir.' Felsefe ilkeleri ve -en katı ilkesellikte- en ilkesel ilkeyi bulmaya çalışır.

İLKESELLİĞE VEDA: O halde bu, felsefeye veda anlamına mı gelmektedir. Bu soru burada kuşkucuların gerçekten filozof sayılıp sayılmadığı sorusuyla özdeştir; çünkü bu kitapçığın başlığı ve girişi anti-dogmacılığın beni rahatsız eden dogmacılığıyla Eleştirel Akılcılık'ı haber vermemekte, aksine kuşkunun dönüm noktasını doğrulamaktadır. Bu dönüm noktası bugüne değin felsefede benim yolum ve uğraşım olmuştur. Dizginlenmiş bir anlatı tarzıyla, yarı anlatısal tarzda bu konu hakkında bilgi vermek, bu yolun daha yeni dönemlere ait birkaç belgesini biraraya getiren bir kitabın girişi için anlamlı bir iş gibi görünmektedir."

"Brecht'in Bay Keuner'in Öyküleri'nden alınan aşağıdaki satırlar kitabın amacını belirtsin: Bay K.'ya 'ne üzerinde çalışıyorsun', diye sordular. Bay K., 'Büyük bir çaba içindeyim. Bir sonraki yanılgımı hazırlıyorum' diye yanıt verdi."