

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>

ARMAĞANIN FENOMENOLOJİSİ

RALPH WALDO EMERSON | MARCEL MAUSS
ÉMILE BENVENISTE | FRIEDRICH NIETZSCHE
MARTIN HEIDEGGER | GARY SHAPIRO
JACQUES DERRIDA | JEAN-LUC MARION
ROBERT BERNASCONI | RICHARD KEARNEY

EDİTÖRLER
ENGİN YURT - ERDAL YILDIZ



PİNHAN

ARMAĞANIN FENOMENOLOJİSİ

Felsefe tarihinin büyük sistem felsefeleri içinde “armağan”, hiçbir zaman birincil ve merkezi bir araştırma konusu olarak ele alınmamıştır. Bu anlamda armağana, armağanın ne olduğuna ve armağanın fenomenolojisine ilişkin tartışma, her ne kadar tarihsel olarak daha gerilerdeki felsefi söylemlerle kısmen ilişkilendirilebilecek olsa da, en temelde 20. yüzyıla ve onun düşünme alanına aittir. İlginin, odağın, merakın armağan üzerine yöneldiği, döndüğü vakit 20. yüzyıldır ve armağana ilişkin farklı yaklaşımlar ve tartışmaları ele alırken, konuya ilişkin büyük resmi oluşturan bu tarihsel, genel karakteristik çerçeve her zaman hatırlanmalıdır.

Armağan sorunu sadece armağanla ilgili değildir. Yani, armağanı kendi düşünmelerinin konusu hâline getiren ve burada metinleri çevrilerek sunulmuş olan tüm bilim insanı, düşünür ve filozoflar, öyle ya da böyle bir biçimde, armağan üzerine düşünürken aslında, ya armağanın yanı sıra başka şeyleri de düşünür, ya da asıl olarak başka şeyleri düşünmeye çalışırken armağan üzerine düşünmeye de yönelirler.



ISBN : 978-605-7768-49-0



9 786057 768490 >

45₺ (K.D.V.'den muafur)

 pinhanyayincilik.com

 /pinhanyayincilik

 /pínhankitap

Armağanın Fenomenolojisi



Engin Yurt: 1988 Ankara doğumlu. 2012 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı bölümde 2017 yılında "Sessizliğin Fenomenolojisi: Batı Düşünmesinde bir Sessizlik Araştırması" adlı teziyle doktorasını tamamladı. 2019 yılında Doçent oldu. Özellikle Nietzsche, Heidegger, Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion ve Doğu Asya Düşüncesi üzerine çalışmakta; Dil felsefesi, 19. ve 20. Yüzyıl Felsefesi, Postmodernizm, Çin ve Hint Felsefesi alanlarında dersler vermektedir. Hâlen Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Engin Yurt'un yayımlanmış çok sayıda telif ve çeviri makalesi yanı sıra Türkçe ve İngilizce olmak üzere birçok sayıda [en son yayımlanan çalışması; *From Phenomenon Labyrinths to Midnights of Zugzwangs or Missing Apparitions in Yügen Recordings I*, Elya Yayıncılık, 2021)] kitabı bulunmaktadır.

Erdal Yıldız: 1966 Trabzon doğumlu. 1992 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı bölümde 2005 yılında "Martin Heidegger'de Doğruluk ve Sanat İlişkisi" adlı teziyle doktorasını tamamladı. 2011 yılında Doçent, 2020 yılında Profesör oldu. Özellikle Herakleitos, Nietzsche, Heidegger, Derrida ve Felsefede Hayvan Sorunu üzerine çalışmakta; Dil, Sanat, İlkçağ Felsefesi, Çağdaş Felsefe alanlarında dersler vermektedir. Hâlen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Erdal Yıldız'ın yayımlanmış çok sayıda telif ve çeviri makalesi ve Güvenç Şar'la birlikte bir telif [*Herakleitos'un Oyunu: Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*, Dergâh Yayınları, 2016], diğeri çeviri [*Herakleitos Fragmanlar-A. Testimonia (Tanıklıklar)*, B. *Fragmenta (Fragmanlar)*, C. *Imitationes (Taklitler)*, Dergâh Yayınları, 2016] ve *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergâh Yayınları, 2017 olmak üzere üç kitabı bulunmaktadır.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Armağanın Fenomenolojisi
Engin Yurt - Erdal Yıldız

© Pinhan Yayıncılık, 2021
© Engin Yurt © Erdal Yıldız

Birinci Basım: Mart 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık | 261

ISBN: 978-605-7768-49-0

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

Armağının Fenomenolojisi

Ralph Waldo Emerson | Marcel Mauss
Émile Benveniste | Friedrich Nietzsche
Martin Heidegger | Gary Shapiro
Jacques Derrida | Jean-Luc Marion
Robert Bernasconi | Richard Kearney

Editörler

Engin Yurt - Erdal Yıldız



İçindekiler

Armağanın Fenomenolojisine İlişkin
Genel Bir Çözümleme ♦ 7
Engin Yurt – Erdal Yıldız

Armağanlar ♦ 27
Ralph Waldo Emerson

Armağan, Armağan ♦ 33
Marcel Mauss

Hint-Avrupa Sözcük Haznesinde
Armağan ve Değiş-Tokuş ♦ 39
Émile Benveniste

Armağan Eden Erdem Üzerine ♦ 55
Friedrich Nietzsche

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? (1953) ♦ 61
Martin Heidegger

Zaman ve Varlık (1962) ♦ 83
Martin Heidegger

Armağanlar Metafiziği: Nietzsche'nin Armağanı, Emerson'a
Borç, Heidegger'in Değerleri ♦ 107
Gary Shapiro

Kralın Zamanı ♦ 131
Jacques Derrida

Armağanın Fenomenolojik Bir Kavram Olarak Taslağı ◆ 167
Jean-Luc Marion

Ne Ekersen Onu Biçersin: Armağan Ekonomisi ve Soykütük
Armağanı Üzerine Derrida ve Levinas ◆ 197
Robert Bernasconi

Armağan Üzerine: Jacques Derrida ve Jean-Luc Marion
Arasında Bir Tartışma ◆ 219
Jacques Derrida – Jean-Luc Marion
(Moderatör: Richard Kearney)

Armağanın Fenomenolojisine İlişkin

Genel Bir Çözümleme

Engin Yurt – Erdal Yıldız

Kıta Avrupası felsefesinin geçirdiği ve artık belki de geride bırakmaya başladığı postmodern tavır diğer birçok şeyin yanında şunu da göstermiştir ki, hemen hemen her şey, eğer istenirse ve tercih edilirse, felsefenin/felsefi bir düşünmenin, sorgulamanın konusu hâline gelebilir. Özellikle 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren (elbette ilk iki çeyrek de belli bağlamlarda dahil edilebilir bu söyleme), geleneksel felsefenin sınırları içinde kalan entelektüel soruşturma ve araştırmanın konularında, kendilerine dert edindikleri sorunlarda büyük bir çeşitlilik artışı görülmüştür. 19. yüzyılın sonuna kadar ilgi görmüş olan sistem felsefelerinin içinde ele alınan klasik ve temel felsefe sorunlarının yanı sıra, 20. yüzyılla birlikte yaşanan paradigma değişikliği, felsefenin de güzergahını ya da yörüngesini değiştirmiş, yolunu yordamını başkalaştırmıştır. Belli bakış açılarıyla geleneksel felsefe tarihinin tüm yüzyıllarına yayılmış olan temel felsefe sorunlarına duyulan ilgi ya azalmış ya da bu sorunları “eski” felsefenin yaptığından daha farklı bir şekilde tartışmanın, ele almanın yolları aranmaya başlanmıştır.

İlkin burada “armağan” teması ve başlığı altında sunulan çalışmalar öncelikle bu arayışın, uğraşın bir örneği olarak görmek olanaklıdır. Gerçekten de felsefe tarihinin büyük sistem felsefeleri içinde “armağan”, hiçbir zaman birincil ve merkezi bir araştırma konusu olarak (geleneksel felsefenin varlık, bilgi, erdem, özgürlük, ölüm, hakikat, gerçeklik, istenç, güzel vb. kavramlarına yaklaşımla kıyaslandığında) ele alınmamıştır. Bu anlamda ilk olarak denilebilir ki; armağana, armağanın ne olduğuna ve armağanın fenomenolojisine ilişkin tartışma, her ne kadar tarihsel olarak daha gerilerdeki felsefi söylemlerle kısmen de ilişkilendirilebilecek olsa da, en temelde 20. yüzyıla ve onun düşünme alanına aittir. İlginin, odağın, merakın armağanın üzerine yönel-

diği, döndüğü vakit 20. yüzyıldır ve armağana ilişkin farklı yaklaşımları ve tartışmaları ele alırken, konuya ilişkin büyük resmi oluşturan bu tarihsel, genel karakteristik çerçeve her zaman hatırlanmalıdır.

İkinci olarak hemen belirtilmesi gerekir ki, armağan sorunu sadece armağanla ilgili değildir. Yani, armağanı kendi düşünmelerinin konusu hâline getiren ve burada metinleri çevrilerek sunulmuş olan tüm bilim insanı, düşünür ve filozoflar, öyle ya da böyle bir biçimde, armağan üzerine düşünürken aslında, ya armağanın yanı sıra başka şeyleri de düşünür, ya da asıl olarak başka şeyleri düşünmeye çalışırken armağan üzerine düşünmeye de yönelirler. Bu yönelme en temelde iki türlü gerçekleşebilir: Ya üzerine asıl düşünölmek istenen konuyu düşünmek için öncelikle armağanı düşünmek zorunludur, ya da bilim adamı, düşünür ve filozof kendi isteği ve tercihi ile asıl düşünmek istediğı şey üzerine düşünme serüveninde, yolculuğunda, armağan üzerine *de* düşünmeyi ister, talep eder.

Gerçekten de burada sunulan metinler okunduğunda armağan sorununa her zaman eşlik eden başka bir motifin, başka bir sorunun olduğu kolaylıkla fark edilecektir. Kimi *olanaksızlık* ve *zaman* üzerine düşünmeye çalışırken, armağan üzerine düşünmekten destek alır; kimi, fenomenin kendi fenomenalitesi içinde *verili olmasının* ne anlama geldiğı üzerine düşünürken armağan sorununa yönelmeyi bir tür çıkış yolu olarak görür; kimi, sosyo-költürel ve etnografik yapıları oluşturan temel bir faktör olarak *karşılıklı alıp-verme* ilişkisini ve bu ilişkinin yarattığı ekonomiyi incelerken, armağanı ele alır ve bu ilişkinin, ekonominin anlamlandırılmasında armağanın merkezi rolüne işaret eder; kimi, *varlık* ve *varolan* üzerine düşünürken, hem dilsel hem de ontolojik bir çözömlleme içinde varlığın anlamının sorgulanmasında onun, *verme* eylemini ya da edimini gerçekleştirmesi üzerinden armağan sorununa dahil olur ya da bu sorunu teğet geçer; kimi, daha bireyler arası özel ilişkilerde armağan alıp vermenin *karşılıksız olması* teması üzerinden romantik bir söylemin içinde armağanı ele alır; kimi, ben ve öteki, ben ve ben olmayan, ben ve diğeri, ben ve sen, ben ve başkası arasındaki etkileşim ve ilişkilerde armağanların ne türden bilişsel, etik, ahlaki, költürel kodlara sahip olduğunun incelenmesi üzerinden insana ve insanın diğeri insanlarla nasıl bir arada bulunduğuna, yaşadığına, var olduğuna, sosyal olarak mevcut olduğuna ilişkin —istenirse belli bir tür ti-

pografik insan ve toplum modeli sunmaya kadar ileri götürülebi-
lecek olan — bir söylem oluşturmaya çalışır.

Tüm bunların yanı sıra daha mikro ölçekte erdem, değerler, borç, vahiyy, mucize, sosyal hiyerarşi, soykütük, tanrı, istemek, zehir, yasa, ufuk, sadaka, iktidar vs. gibi kavramlar ve olgular üzerine düşünülürken de öyle ya da böyle konu dönüp dolaşıp bir şekilde hep armağana gelir ya da geri döner. Bu anlamda de-nilebilir ki, armağan üzerine düşünmek kesinlikle sadece arma-ğan üzerine düşünmekle ilgili değildir. Bu durum, armağan so-rununu felsefe için ayrıca önemli kılmakla birlikte (ki, fenomenolo-ji geleneği içinde bu soruna yakın zamanda derinlemesine ilgi duyulmuş olmasının sebebi de aslında bu durumdur), burada şu an karşılaşılan derleme metnin de oluşturulmasını zorunlu kıl-mıştır.

Buradaki derlemeye konu olan metinlerin içeriğine geçmeden önce, bu metinlerin Türkçe çevirilerinin yayımlanmasına ilişkin doğrudan, bireysel olarak iletişime geçtiğimiz ve bize gerekli izinleri veren, telif hakkına sahip yayınevlerinden gerekli izinleri almamızı sağlayan düşünürlere öncelikle teşekkür etmemiz ge-rekir. Bu bağlamda Gary Shapiro, Jean-Luc Marion, Robert Ber-nasconi, Richard Kearney ve John D. Caputo'ya bu Türkçe der-lemenin oluşmasını sağlayan metinlerin çevirilerinin yayımlan-masına dair izinleri ve ilgili süreçteki destekleri, katkılarından dolayı en içten, samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Şimdi, bu derlemeye alınan metinlere ilişkin kısaca bilgi ver-mek gerekirse; ilk metin Ralph Waldo Emerson'ın "Armağanlar" başlıklı çalışmasıdır. Emerson, bu çalışmasında "armağan" ko-nusuna olabildiğince yalın bir düşünme ve romantik bir tavır ile yaklaşır. Birisi için bir armağan alınırken hangi gerekçelerin göz önünde bulundurulması gerektiğine yönelik birkaç argüman üzerinden en ideal armağanın hangi temel ölçütlere göre nasıl belirleneceği üzerine düşünür. Armağan edilecek şey seçilirken; armağanın verileceği kişinin armağan edilen şeye gerçekten ne oranda ihtiyaç duyup duymadığı ile armağan edilecek şeyin ar-mağanın verileceği kişinin karakterine ne oranda uygun olduğuna yani (ne oranda o kişiye dair, ait bir şey olduğuna) dikkat edilmesi arasında gidip gelen bir armağan belirlenimi söyleminin ardından o, asıl olan armağanın armağanı veren kişinin nasıl "kendisinden bir parça" olması gerektiğine yönelir. Emerson bir anlamda armağanı, armağan olarak armağan edilen metaların,

nesnelerin ve şeylerin boyunduruğundan kurtarmak ister ve bunu kendisine bir armağan verilen kişinin “ne gerek vardı, düşünmüş olman yeterdi” tepkisinin içten/hakiki samimiyetiyle paralellik içerecek bir zeminde yapmaya çalışır. Bu zeminde armağana yönelik herhangi bir “fayda/yarar” gözetmenin anlamı ya da yeri ve değeri yoktur onun gözünde.

Neyin armağan olarak verileceği, armağanın nasıl verileceği ve armağanın verilen kişi tarafından nasıl karşılanacağı bir mizaç ve karakter sorunu olmasının yanı sıra Emerson için ayrıca umutsuz bir durumdur da. Emerson “hakiki” bir armağanın ne olduğuna ve armağan vermenin nasıl gerçekleşebileceğine karamsar bir şekilde yaklaşır, bunun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğine ilişkin tam kesin görüşünü dile getirmeksizin. Onun bu karamsarlığının içinde belki de, aynı zamanda tam da burada, bu bir tür karşılıksız olması gerekirken sürekli sanki bir kendiliğinden karşılık beklentisi yaratan verme, armağan etme olayında, bir çıkmaz ya da bir dilemmanın açık ya da örtülü bir şekilde içiriliyor olmasının da payı vardır.

Emerson’a göre yüce gönüllü birisine bırakın bir armağan vermek, herhangi bir şeyi armağan olarak vermek bile olanaklı değildir. İşaret edilen bu olanaksızlık hem olumlu hem de olumsuz bir tını ile, armağan üzerine düşünen diğer bilim adamı, filozof ve düşünürlerin metinlerinde çınlayıp kendine yer bulacaktır; onlar Emerson’a ve onun armağan üzerine metnine ister değiniyor olsun ister değinmesin. Emerson’ın armağan üzerine metni bu anlamda; basit, kısa, karmaşık bir düşünme sırası içermeyen, okuması ve anlaması kolay olsa da, armağan üzerine tarihsel olarak kendisinden sonra gerçekleştirilecek tüm felsefi düşünme serüveninin ve birbirinden bütünüyle farklı düşünme çabalarının —deyim yerindeyse— düşünsel cümbüşünü/curcunasını da başlatmıştır denilebilir. Böylece armağanı felsefi bir sorun hâline getiren olay olarak Emerson’ın metni hem bir gerçekleşme hem bir başlangıç noktası hem de modern zamanların armağan düşünmesinin arkhe’si haline gelmiştir. Tam da bu yüzden derlemenin başına yerleştirilmiştir zaten.

İkinci metin Marcel Mauss’un “Armağan, Armağan” başlıklı çalışmasıdır. Armağan üzerine daha kapsamlı başka çalışmaları ve kitabı da olan Mauss için, armağanı, bütünlükçü ve çok yönlü bir tarzda sosyolojik ve antropolojik araştırmaların konusu hâline getirmiş olan ilk bilim adamı denilebilir. Gerçekten de o, bu-

rada sunulan metninin sınırları içinde kalarak bile konuşulacak olunursa; armağana ilişkin etimolojik, filolojik, etnografik, sosyolojik, antropolojik ve kültürel çözümlemelerde bulunarak, armağanın aslında nasıl çok daha büyük bir sosyal mekanizma içinde işleyen temel etmenlerden biri olduğunu ortaya koyar. Onun “armağan” ve “zehir” arasındaki terimsel ve semantik ilişkiye dair dilsel çözümlemeleri armağanın nasıl bir dilemma içinde düşünölmeye çalışıldığına dair bir uyarı niteliğindedir ve o, metnine bu uyarı ile başlar. Bunun devamında, armağanın aslında toplumların kendini ve iç mekanizmalarını oluşturmalarına ilişkin tarihsel süreçte, armağanın nasıl bir tür bitimsiz karşılıklı alıp-verme ilişkisini sembolize edip ortaya koyduğuna ilişkin açıklamaları, armağanı sadece bireylerin sosyal bir edimi olmaktan çıkarıp, neredeyse daha toplumsal bir bilinçdışını oluşturacak ölçekte kolektif bir mekanizmanın en kritik parçalarından birine dönüştürür.

Armağan denilen şey eğer bir tür karşılıklı alıp-verme edimini çok küçük bir oranda bile içeriyorsa, o zaman toplumun toplumsallığını oluşturan, bireyler topluluğunu sosyal bir tutkal görevi görüp bir topluma dönüştüren normlar ve ritüellerin içinde armağana ilişkin bir yön bulunabilir demektir. Bu anlamda armağan, Mauss için, bireylerin yaşamına ilişkin bir şeye işaret ettiğinden daha çok, toplumsaldır. Toplumsal olmasının yanı sıra, bireylerin kendi estetik ve beğeni yargılarıyla belirledikleri nesnelerin sunulmasından çok daha fazla geleneksel, hukuksal, ekonomik, politik ve dinsel bir şeye işaret eder.

Mauss, burada Emerson'ın armağanından bahsetmez, ya da daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, Mauss'un armağanla olan ilişkisi, sadece Emerson'ın armağana dair kurduğu bağlamın sınırları içinde kalmaz. Mauss için armağan söylemi sosyal olanın her alanında bir şekilde mevcut olan bir fenomeni özetler. Bu yüzden o; ordu hizmetleri, kabul törenleri, şenlikler, cenazeler, verasetler, kullanım hakları, rehin bırakma, borçlanma, faiz işletimi, ayinler, devlet harcamaları ve bu harcamalar karşılığında oluşması beklenen sosyal ve politik olgular vs, gibi toplumsallığın birçok farklı alanı ve katmanında armağanın bir izini görür ve bu iz onun için kişisel bir şey olmaktan çok daha fazla yasal ve tüzel bir şeydir. O, bir toplumun toplumsallığının tarihsel oluşumundaki formölün içinde armağana —daha sonraki kitabında “potlaç”¹ kavramı üzerinden çözümleyeceği bu ar-

¹ Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1. Baskı, İstanbul 2018.

mağana— ilişkin bir iz bulur ve bu izin bireysel ve toplumsal yapılar ve iktidar ilişkileri üzerindeki çözümlemesini yapar.

Üçüncü metin, Émile Benveniste'in "Hint-Avrupa Sözcük Haznesinde Armağan ve Değiş-Tokuş" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada Benveniste, tam olarak Mauss'un açtığı etimolojik, semantik ve linguistik yoldan ilerleyerek, Mauss'un armağana ve armağanın sosyo-kültürel yapıların ve mekanizmaların oluşmasındaki kritik rolüne ilişkin söylemlerini derinleştirip genişletmeyi amaçlar. Mauss, her ne kadar armağana ilişkin geliştirdiği teoremin Hint-Avrupa toplumları için de geçerli olduğunu belirtmiş olsa da, kendisini desteklemek için seçtiği örneklerin çoğu belli arkaik toplumlara aitti. Benveniste bu eksikliğin giderilmesi adına, Mauss'un armağana ilişkin işaret ettiği düşüncenin izlerini Hint-Avrupa toplumlarının dil yapıları içinde bulup ortaya serer.

Bir anlamda denilebilir ki, Benveniste'in katkısıyla, armağana ve değiş-tokuşa ilişkin tüm dilsel belirlenimler, minör bir söylem olmaktan çıkıp majör bir söyleme dönüşür. Benveniste'in katkısıyla, armağan sorunu, tekil ve spesifik toplumlar ve diller için söz konusu olmanın ötesine geçip, tüm Hint-Avrupa dilleri ve toplumları için genel karakteristik bir yapı kazanır ve bu kazanım birçok kanıtla temellendirilip sağlama alınır. Elbette armağana ve değiş-tokuşa ve alma-verme durumuna ilişkin tüm dilsel arşivi ortaya sermekle birlikte, Benveniste, dil içinde açığa çıkan genel karakteristik durumu [bu durumun Avrupa tarihindeki farklı kültürlerde hangi sosyal yapılar ve olgular üzerinden işlendiğini, sosyo-kültürel olan içinde hangi olguların gerçekleşmesine yol açtığını dilsel, etimolojik ve semantik olarak da inceleyerek] temellendirmeyi dener. Avrupa'nın kültür havzasını oluşturan yerel, yöresel ve bölgesel olan etnik kodlar ve zeminler dışında iki büyük etmen olan hem Grek hem de Latin dünyasında armağanın ve değiş-tokuş ve alma-verme durumunun açık yada örtük olarak belirlenmiş normlarının ve yasalarının bir çözümlemesini yaparak bu çalışmayı sadece dilsel bir çalışma olmaktan daha öteye sosyolojik, tarihsel, antropolojik ve kültürel-arkeolojik bir derinliğe taşır.

Dördüncü metin Friedrich Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* kitabının birinci bölümünün son kısmını oluşturur ve "Armağan Eden Erdem Üzerine" başlığına sahiptir. Her ne kadar bu metnin Türkçe içinde mevcut çevirileri zaten var olsa da, biz yine de, bu

derleme içinde mutlaka olması gerektiğini düşündüğümüzden dolayı, bu metni mevcut Türkçe ve İngilizce çevirilerle karşılaştırarak Almanca aslından bir kez daha çevirdik. Aslında *Böyle Söyledi Zerdüş*'ün içinde armağan düşüncesi ile ilişkili olarak ele alınabilecek başka birçok ifade mevcuttur. Bunlardan en ön plana çıkan iki tanesi arımsanırsa ("Merhametliler Üzerine"² ve "Engereğin Isırığı Üzerine"³ başlıklı kısımlar) burada odaklanılan bağlam tüm netliğiyle ortaya çıkacaktır. Özellikle bu iki pasajla birlikte burada çevirisi sunulan "Armağan Eden Erdem Üzerine" kısmı bir arada okunduğunda, Nietzsche'nin –ya da Zerdüş'ün– armağan ve armağan verme/alma sorunuyla olan derdi de açık bir şekilde ortaya çıkar. Nietzsche, Mauss'un dil içinde işaret ettiği "armağan – zehir" anlam ikiliğinin farkında olarak engereğin Zerdüş'ü ısırmasına izin verir. Yılanın zehri, aynı zamanda bir

² [İnsan, insan var olalı beri çok az sevinmiştir: bir tek budur, kardeşlerim, bizim ilk günahımız.

En iyisi sevinmeyi öğrenelim, böylece başkalarına acı vermeyi düşünmeyi ve nasıl acı vereceğimizi en iyi şekilde unuturuz.

Bu yüzden yıkıyorum acı çekenlere yardım eden elimi ve yine bu yüzden temizliyorum ruhumu da.

Çünkü acı çekenleri acı çekerken gördüğümde onların utancı adına utandım kendimden; ve onlara yardım ettiğimde gururlarını çok derinden incittim.

Karşılığında borçlu duruma düşülen büyük yardımlar insanları minnet dolu kılmaz, intikam duygusu yaratır; ve küçük bir iyilik unutulmadığında kurt gibi kemirmeye başlar içini.

"Alırken çekingen olun! Alıyor oluşunuz bırakın belli etsin kendisini!" – bunu öğütüyorum armağan edecek herhangi bir şeyi olmayanlara.

Oysa ben armağan edenim: bir dost olarak, severek dostlara armağan veririm. Ama yabancılar ve zavallılar benim ağacımdaki meyveleri kendi elleriyle toplasınlar: böylesinde daha az utanç vardır.

Ama dilencileri tamamen ortadan kaldırmalı! Gerçekten de, insan onlara bir şey verince de kızıyor kendine, vermeyince de.] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 4, Haz.: G. Colli ve M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 2. Baskı, München 1999, s. 114.

³ [Bir gün Zerdüş, hava çok sıcak olduğu için, bir incir ağacının altında kollarını yüzüne kapatmış hâlde uyuyakalmıştı. Sonra bir engerek gelip onu boynundan ısırdı ve Zerdüş bunun acısıyla feryat etti. Kolunu yüzünden çektiğinde yılanı baktı; yılan Zerdüş'ün gözlerini tanıdı ve beceriksizce yön değiştirip kaçmak istedi. "Dur bakalım," dedi Zerdüş; "Sana teşekkürlerimi kabul etmedin henüz! Tam zamanında uyandırdın beni, daha uzun bir yol var önümde." "Yolun kısaldı," dedi engerek üzüntü içinde, "zehrime [Gift] öldürür." Zerdüş gülümsedi, "Bir ejderha ne zaman ölmüş ki bir yılanın zehrinden [Gift]?" dedi. "Ama geri al zehrini! [Gift] Onu bana armağan edecek kadar zengin değilsin!" Bunun üzerine engerek yeniden Zerdüş'ün boynuna geri düştü ve yarasını yaladı.] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 87.

armağandır ve Zerdüşt bu armağanın altında kalmamak için, hiç zaman geçmeden uzaklaşmaya çalışan yılanı teşekkürlerini sunmak ister. Çünkü bir *armağanı* teslim alan kişi, belli bir tür borç ve yükümlülük altına da girmiş demektir ve bu borçluluk, yükümlülük durumu açıktır ki armağanı alan kişiyi *zehirleyen* bir şeye de dönüşme potansiyeline sahiptir. Zerdüşt “armağan verme” edimi içinde, eğer doğru bir armağan etme değilse bu, “veren el alan elden üstündür” durumunun kaçınılmaz bir gerçekleşmesini görür gibidir.

Zerdüşt için armağan bu anlamda hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere iki tınya da aynı anda sahiptir. Zerdüşt armağan etmeye olumlu yaklaşır çünkü o dostlar arasında armağan alıp vermeye dair hiçbir sorun görmez. Zerdüşt’ün kendisi armağanlar taşır vermek için. Hatta başkalarına daha çok verebilmek, başkalarına daha çok armağan edebilmek için kendine daha çok isteme bencilliğinin bile Zerdüşt’ün gözünde kabul edilebilir bir yanı vardır. Çünkü diğerkâm/özgeci olabilmek adına bencil olmak bir anlamda daha iki kötü arasından, iki tür bencilik arasından az kötü olanıdır ve bu daha az kötü olan bencillik, yozlaşmanın yayılmasını engeller ya da en azından geciktirir. Bu durum elbette, Zerdüşt’ün “diğerkâm/özgeci” olmaya yönelik mutlak bir görüşe sahip olduğunu ortaya koymaz. Metin göz önünde bulundurulduğunda başka bir bağlamda Zerdüşt kişinin kendisi için istemesini öğütler, istediklerine kendi kendine ket vuran, engeller koyan, istememeyi ve arzu etmemeyi seçen kişiler Zerdüşt için yaşamın değerini bilmeyen kişilerdir, bu anlamda bencil olma durumunun da Zerdüşt’ün gözünde farklı bağlamlarda farklı yorumu mevcuttur. Burada çevirisi sunulan “Armağan Eden Erdem Üzerine” kısmında, Zerdüşt’ün armağan etmeye yönelik bu ikircikli tavrının bir parodisi ya da küçük bir örneği açıkça görülür. Zerdüşt; bir erdem olarak “armağan etmenin”, ya da armağan etmeyi (veya armağan etme eğilimine sahip olmayı) bir erdem olarak görmenin iki zıt açıdan da (hem olumlu hem olumsuz) nasıl aynı anda ele alınabileceğini uygulamalı olarak gösterir. Çünkü armağan etme edimi kendi içinde hem “diğerlerinin eksik olduğu, sahip olmadığı şeylere sahip olup onlardan üstün olma” (olumsuz) hem de samimi olarak “diğerlerine bir şeyler verme, onlarla bir şeyler paylaşma, onların iyiliğine olan şeyi onlara sunma hassasiyetine sahip olma” (olumlu) anlamını aynı anda içinde taşır ve Zerdüşt kendisini ta-

kip edenlerin bu ikili ayırmada kendilerinin kim olduklarını, kendilerinin hangisi olduklarını, kendilerinin hangi tür “armağan eden” olduklarını tek başlarına, kendi başlarına sorgulayıp öğrenmelerini ister. Bu metinle birlikte armağan tartışması ya da armağanın fenomenolojisi, ilk iki metinde kapsanmamış bir tarzda psikolojiye, benliğe, yaşamaya ve felsefeye dair bir şey olarak zenginleşir.

Beşinci metin, Martin Heidegger’in “Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Kimdir? (1953)” başlıklı çalışmasıdır. İlk bakışta bu metin doğrudan armağan sorunuyla ilgili gözükmez. Gerçekten de tek başına ele alındığı zaman bu metnin armağan sorunuyla herhangi bir ilgisi yoktur. Ancak bu metnin armağan sorunuyla ilgisi, onun hangi diğer metinlerle birlikte ele alındığında yatar. Heidegger’in bu metni en az iki bağlamda armağan ile ilişkili hâle gelir: İlk Heidegger’in Nietzsche’nin Zerdüşt’üne yönelik çözümlemesi, Nietzsche’nin Zerdüşt’ünün daha iyi anlaşılmasını sağlar, ki bu da bir karakter olarak Zerdüşt’ün armağanı nasıl düşünüp algıladığının daha iyi anlaşılmasını beraberinde getirir. Zerdüşt’ün armağanı nasıl ele aldığını *Böyle Söyledi Zerdüşt’ün* içindeki tek bir kısa kısma dayandırmaya çalışmak başarısız olacağından (ve *Böyle Söyledi Zerdüşt’ün* birden fazla kısmını burada tekrar yayımlamak anlamsız olacağından) başka bir açıdan, başka bir metinle Zerdüşt ve armağan arasındaki ilişkinin açık kılınmasını tamamlamak istedik. Bu anlamda, Heidegger’in bu metni, armağanı düşünen Zerdüşt’ü anlamamızı sağladığı için, “Zerdüşt gibi bir karakter, armağanı nasıl düşünürdü?” sorusuna dair düşünmemizi ilerlettiği için, armağanla dolaylı olarak ilgili hâle gelir.

İkinci olarak ilk bağlam kendi başına yeterli gözükse de, yine de metnin tek işlevi bu değildir. Bu beşinci metin, dördüncü metni tamamlamasının yanı sıra burada sunulan altıncı metni de tamamlar. Altıncı metin, hem armağana ilişkin temel edimlerden biri olan “vermeye”, “verili olana”, “verene” yönelik Heidegger’in ontolojik söylemini taşır, hem de özellikle Derrida’nın armağan ve zamanı bir arada düşünme girişimine Heidegger felsefesi içinde bir zemin hazırlaması anlamında zamanla ilgilidir. Yani bu beşinci metin, hem “Zerdüşt gibi bir karakter, armağanı nasıl düşünürdü?” sorusunun açılımı ile dördüncü metni tamamlarken, hem de armağan tartışmasının fenomenoloji geleneği içinde ortaya çıkışına zemin hazırlayan ilk söylemlerin ve

ipuçlarının sahibi olan Heidegger'in –kendisi doğrudan armağan üzerine etraflıca düşünmemiş olsa bile– düşünmesinin genel karakteristik çizgilerini belirgin hle getirir. Daha açık bir ifadeyle, beşinci ve altıncı metnin birlikte okunması; "Zerdüşt', onun bu beşinci metinde sunulduğu hliyle kafasında kuran birisi vermeye, zamana ve varlığa ilişkin düşüncelerini nasıl oluşturur?" sorusuna ilişkin fikir yürütmemizi sağlar. Bu anlamda, bu metin; armağan düşüncesi ile doğrudan ilgili olmasa da, armağan düşüncesiyle doğrudan ilgili olan kritik tartışma konularının bu tartışmalarda nasıl ele alındığını belirleyen birinci etmen ve düşünürün düşüncesinin genel karakteristik yapısını göstermesi, açık kılması ve ona dair bir iėėor ve anlayış vermesi açısından armağanla ilgilidir.

Altıncı metin, Martin Heidegger'in "Zaman ve Varlık (1962)" başlıklı çalışmasıdır. Heidegger bu çalışması içinde doğrudan armağana dair bir inceleme ya da tartışma srdrmese de daha sonra özellikle yine burada sunulan sekizinci, dokuzuncu ve on birinci metinlerin içinde armağan tartışmasının yer yer merkezine koyulan "Es Gibt/It Gives/Il Donne" ve "Zaman" ğelerine ilişkin belirlemelerinden ötürü Heidegger'in bu metni, hem bu sayılan sekizinci, dokuzuncu ve on birinci metinlerde değinilen temel felsefi duraklardan birisi olma özelliğine sahiptir, hem de armağanın "vermeye" ilişkin başka bir fenomenolojik tartışmayla [O Var/Vardır/Verir/Mevcuttur/Verilidir vs.] ilişkilendirilmesinin olanağı ile ontolojinin sınırları içine taşınmasına zemin hazırlar. Bilindiği zre ağdaş dönemde felsefe ile daha çok anılan  Batı dilinde (İngilizce, Almanca, Fransızca) bir şeyin mevcut olduğunu, var olduğunu, olduğunu, bulunduğunu söylemek için kullanılan yapı [It Gives / Es Gibt / Il donne] kendi içinde "vermek" fiilini [to give, geben, donner] taşır. Bu anlamda, bu diller içinde bir şeyin mevcut olduğunu [there is] söylemek onun verili olduğunu, verilmiş olduğunu dile getirmekle ilişkili hlde dir. Heidegger'den hareketle Derrida, Marion gibi isimler ve özellikle fenomenoloji geleneği içindeki başka birçok araştırmacı bunun ontoloji ve fenomenoloji açısından bu Es gibt'in ne anlama geldiği üzerine düşünmüş ve dil içindeki bu durumu felsefi olarak tartışmıştır.

Heidegger'in metnini temele aldığımızdaysa önümüze çıkan felsefe sorularını şöyle sıralamak olanaklıdır: Es gibt'teki Es [O] kimdir ya da nedir? Veren kimdir? Veren Nedir? Veren neyi na-

sıl vermektedir? Nasıl oluyor da varolanların tamamına var dememizi sağlayan, onların var olmasını sağlayan, Almanca dilsel bir kalıp oluyor? Yoksa varolana var olmasını veren, armağan eden *Es/O* olarak Varlık mı? Tüm bu soruların “Zaman”, “Şimdi Burada Bulunma”, “Mevcudiyet” ile ilişkisi içinde tartışıldığı Heidegger’in bu çalışması doğrudan armağanla ilgili olmasa bile, armağanın doğrudan ilgili olduğu iki temel sorunun, yani zaman ve varlığın verme/armağan etme/Gabe bağlamında fenomenoloji geleneği içindeki sürekli ona referans verilen, sürekli ona geri dönülen temel metni olma özelliği taşır ve tam da bu bağlamda armağan tartışmasıyla doğrudan ilgili hâle gelir.

Yedinci metin Gary Shapiro’nun “Armağanlar Metafiziği: Nietzsche’nin Armağanı, Emerson’a Borç, Heidegger’in Değerleri” başlıklı çalışmasıdır. Shapiro burada, aslında bu derleme içinde armağana ilişkin sunulan ilk altı metinde yer alan Emerson, Mauss, Nietzsche ve Heidegger isimlerinin armağan üzerine görüşlerini derleyip toparlayarak bizim için birinci bölümü de kapatacak tarzda kendi metnini geliştirir. Shapiro, bu isimler için armağan sorununun, onların farklı metinlerinden de yararlanarak aslında nasıl daha geniş ve zengin bir soruşturmayla ilgili olduğunu gözler önüne serer. Özellikle borç ve değer düşüncesi üzerinden armağan tartışmasını bir kez daha kurarak armağan sorununa yeni bir düzlem ve katman oluşturur.

Bu anlamda Shapiro’nun metni, armağan sorununun felsefe içindeki izdüşümünün tarihsel zeminini sunması açısından önemlidir. İkinci olarak, metnin sonunda Derrida’ya atıfta bulunarak, armağan sorununun felsefe içindeki ikinci, tarihsel olarak sonraki katmanına işaret eder ve bu katmanı açar. Armağan sorununun felsefe içinde ne yöne doğru evrildiğine yönelik okuyucuya bir yönerge, harita ya da en azından bir ipucu vermiş olur. Bu anlamda, Shapiro’nun burada yaptığı çözümlemeler; bu ana kadar çevirisi sunulan metinlerin, onun teker teker farklı parçalarını oluşturduğu o bütünün daha tamamlanmış bir resmine erişilmesi açısından [bu resmin tamamı henüz eksik de olsa] işlevsel bir yana sahiptir.

Sekizinci metin, aynı zamanda ikinci bölümün ilk metni, Jacques Derrida’nın “Kral’ın Zamanı” başlıklı çalışmasıdır. Derrida bu çalışması içinde zaman, olanaksızlık, vermek, almak, *Es Gibt*, mevcudiyet, verili olmak, yokluk, ekonomi, armağanın mantığı vb. terimler çerçevesinde felsefi bir sorgulama yaparken

armağan kavramına ve armağanın karşılıklılık-karşıksızlık ikiliği üzerinden kendi içinde taşıdığı olanaksızlığın (armağanın olmasının, gerçekleşmesinin olanaksızlığının) fenomenolojik bir çözümlemesini yapar. Derrida armağanı sunan (veren), armağanı teslim alan (alan) ve armağan (armağan edilen şey) öğeleri arasında kurduğu üçlü bir yapı içinde armağanın bir anlamda fenomenolojisini yapmaya başlar. Burada yapılmaya çalışılan armağanın fenomenolojisi aynı anlama gelmek üzere bir olanaksızlığa da işaret etmektedir aynı zamanda. Kendisinin geliştirdiği ve tam olarak bir yöntem olarak görmediği bir okuma tarzıyla “armağan” yapısöküme [*déconstruction*] uğratılır. Tam da bundan ötürü “armağan” kavramı ve onun üretmiş olduğu her türden anlam ve hiyerarşik egemenlik ilişkilerini içeren tüm uygulamalar, yapıp etmeler bütünüyle olanaksız bir zemine taşınarak armağanın olanaksızlığının olanağının yolu açılmaya çalışılır.

Derrida için armağanın fenomenalitesinin olanaklılığı onun, yani armağanın, verilmesinin hem armağanı veren hem de armağanı alan özne tarafından mutlak bir unutuluşu ile ilişkilidir. Bu bir anlamda “armağan ancak, armağan olduğu unutulduğu zaman armağan olabilir” söyleminin fenomenoloji içinde engellenemez yankısını anlamlandırma uğraşıdır da. Ama bu türden bir unutuşun bile daha baştan fenomenolojik olarak kendi sorunları vardır. Her ihtimalde, Derrida ile birlikte armağan sorunu ilk bölümde olduğu gibi sosyo-kültürel bir zeminden felsefi — özellikle linguistik bir çözümleme ile felsefi olan — bir zemine taşınır ve Derrida’nın metninin önemi de burada yatar. Derrida’yla birlikte armağan, felsefenin en temel sorunları ve konularıyla birlikte anılmaya başlanır. Armağan sorunu, felsefe için ve özellikle fenomenoloji geleneği için majör bir tartışma ve inceleme konusuna dönüşür.

Dokuzuncu metin, aynı zamanda ikinci bölümün ikinci metni, Jean-Luc Marion’un “Armağanın Fenomenolojik Bir Kavram Olarak Taslağı” başlıklı çalışmasıdır. Marion, yine fenomenoloji geleneği içinde kalarak, ama bu geleneğin sınırlarını da zorlayacak şekilde, armağanı bu sefer vahiy, verilmişlik, intuisyon, öznenin armağanı veren ve alan kişi olarak fenomenalitesi, fenomenin doyunlaşması, armağan olarak Hz. İsa vb. temalarla birlikte düşünür. Derrida ne kadar kendi tartışmasını Heidegger ve birinci bölümde ele alınan konular üzerinden ilerletmeye çalıştıysa, Marion da kendi tartışmasını o kadar Derrida ve belki

Husserl üzerinden ilerletmeye çalışır. Marion, Derrida'nın armağanın fenomenalitesine yönelik söylemlerini baz alarak, bu söylemlerin yanlış ya da eksik kalan taraflarını ortaya koymayı amaçlar.

Belli bir fenomenalite anlayışı içinde armağan ile ilişkisini temel alarak alma ve verme edimlerinin bir çözümlemesi üzerinden (tıpkı Derrida'nın yaptığı gibi, ama Derrida'nın yaptığından daha geniş kapsamlı) Marion aslında hem fenomenin ne olduğuna dair hem de verilmişliğin (givenness) fenomenin fenomenalitesi için ne gibi bir anlama geleceğine dair bir sorgulama gerçekleştirir. Onun bu sorgulaması, hem fenomenoloji içinde armağanın yerini ve önemini derinleştirir, hem de armağanın daha mistik, daha teolojik (ama felsefeyle bulanmış ve kolay kolay ayırt edilemeyecek bir teoloji) bir tınıya da nasıl sahip olduğunu ortaya koyar.

Onuncu metin, aynı zamanda ikinci bölümün üçüncü metni, Robert Bernasconi'nin "Ne Ekersen Onu Biçersen: Armağan Ekonomisi ve Soykütük Armağanı Üzerine Derrida ve Levinas" başlıklı çalışmasıdır. İkinci bölümün ve tüm derlemenin sondan bir önceki metni olmasından ötürü, Bernasconi'nin bu metni en temelde iki işleve sahiptir. Bunlardan ilki, birinci ve ikinci bölümde armağana ilişkin olarak farklı açılardan oluşturulan tüm söylemleri içine alan, kapsayan tarzda bir metin olmasıdır. Bernasconi, armağan sorununun açıldığı farklı katmanların farkında olarak (burada ele alınan düşünürlerden en geç doğan kişi olmasının kronolojik avantajıyla birlikte) Derrida'nın fenomenoloji içinde armağana ilişkin yaptığı çözümlemeyi Levinas'ta "öteki" anlayışıyla birlikte başka bir bağlamda yeniden kurmayı dener.

Armağanı veren özne (ben) ile alan özne (öteki, başkası, diğeri) arasındaki ilişkinin (ben ve öteki, ben ve başkası, ben ve diğeri olarak) Levinas düşüncesi merkezli (özellikle sadaka, dilenme ve minnetsizlik üzerine görüşleri üzerinden) yeniden yorumlanmasını gerçekleştirir. Bernasconi'nin derdi Derrida ve Levinas arasında ortak bir zemin bulup bu zemin üzerinden armağana ilişkin mevcut fenomenolojik söylemlere yeni bir perspektif getirmek olduğu kadar, Derrida'nın dekonstrüksiyon düşüncesinin soykütük terimi etrafında genel bir eleştirisini de yapmaktır. Bir taraftan Levinas felsefesi içinde Aynı'ya ve Başka'ya yönelik söylemlerin Derrida'nın armağana ilişkin ortaya koyduğu çözülmez bir aporia ile yüzleştirilmesi söz konusu iken, diğer taraftan

postmodern bir düşünür olan Derrida'nın genel felsefe yapma tarzının sorunlarına (özellikle Yahudi-Hristiyan geleneği içinden gelmesiyle paralel olarak okunabilecek soykütük fikrinin yanlış bir tarihsel lineerlik düşüncesiyle anlaşılmasında kökeni bulunabilecek olan sorunlara) işaret eder.

Bir taraftan Derrida'nın armağanındaki veren ve alan öznelere (ve elbette verme ve alma edimlerinin kendisi) Levinas'ın Öteki Etiği içinde —özellikle liturji terimine yönelik söylemlerle birlikte— yeniden inşa edilerek başka bir düzlemde ve bağlamda sorunlaştırılır, diğer taraftan Derrida'nın armağan sorununa yaklaşım tarzının onun bir tür "olanaksızlık felsefesi" ya da "olanaksızın felsefesi" yapması ile arasındaki kökensel bağlar çözümlenerek ortaya koymaya çalışılır. Bernasconi, tıpkı birinci bölümün sonunda Shapiro'nun yaptığı gibi, daha derleyici bir şekilde, armağan fenomenolojisini düşünen düşünmeyi —Shapiro'ya kıyasla daha eleştirel bir şekilde— sunmaya çalışır.

On birinci ve son metin, belki de Bernasconi'nin de armağan fenomenolojisine yönelik eksik bıraktığı kısmı tamamlayacak şekilde doğrudan bir metin değil ama bir sohbetin kaydıdır. Moderatorlüğünü Richard Kearney'nin yaptığı bir konferans seansında Derrida ve Marion bir araya gelir ve armağan üzerine söylemlerini karşılıklı bir söyleşi içinde tekrar —bu sefer sözlü olarak— dile getirme fırsatı bulurlar. Bu söyleşi; hem kronolojik olarak burada sunulan diğer metinlerden daha sonra gerçekleştiği hem de armağanın fenomenolojisine ilişkin derli toplu ve neredeyse romantik bir kapanış sunduğu için, bu derlemenin de en sonuna koyulması uygun görüldü. Söyleşi, armağan sorununun karşılıklı bir diyalog içinde tekrar ele alınmasıyla birlikte, ilgili düşünürlerin burada çevirileri dışındaki metinlerinde armağanı ele alırken ortaya koydukları görüşleri hakkında da bilgi verir. Bu anlamda denilebilir ki, bu söyleşi, armağana ilişkin söylemek istediği her şeyi söyleyip yazmış ve sözcüğün olumlu anlamında bitirmiş olan bir Derrida ve bir Marion'ın armağan sorununu son bir kez, nostaljik bir tını da içeren bir tarzda yine, yeniden ziyaret etmesi, geri ziyaret etmesidir. Bir anlamda bu söyleşi armağan fenomenolojisinin Derrida ve Marion için hem fenomenoloji geleneği içinde geldiği son noktayı imler hem de armağan üzerinden fenomenolojinin kendi ufkuna, sınırına, olanağına ve en temelde ne olduğuna ilişkin bir tür meta-fenomenoloji tartışmasının da —mevcudiyet, mevcudiyetsizlik, fenomenolojinin ufku,

olmak, olduğu gibi olmak / olduğu Şey olmak (Olarak yapısı; Als-Struktur) vb. temalar üzerinden– derli toplu bir seyrini sunar. Armağan sorunu üzerinden felsefe tarihi içinde Husserl ile başlayan tüm fenomenoloji geleneği, neredeyse bütün önemli tematik duraklarına değinilerek masaya yatırılır. Ana tartışmayı oluşturan bu zmlerde ayrı zamanda armağana ilişkin geliştirilmeye çalışılan düşüncelerin bir tür Hıristiyan felsefesi olup olmadığına dair yan tartışma da ilerler. Derrida ve Marion armağana ilişkin herhangi bir nihai son ortaklığa ulaşmış mıdır bu her bir dinleyicinin ve okuyucunun kendi karar vermesi gereken bir durum olmasıyla birlikte en azından “anlaşamadıkları konusunda anlaştıklarına” dair açık izler konuşmanın sonuna doğru görülür.

Armağan zerine burada sunulan çalışmaları ele alıp her bir çalışmaya ilişkin derli toplu bir betimleme, çözümler ve yorumlamadan sonra, şimdi de armağan kavramının Türkçe düşünme dünyasındaki yerini genel hatlarıyla belirgin kılmaya çalışalım. Bilindiği zere Türkiye’de hem felsefe çalışmalarının hem de felsefe evirilerinin Batı’ya oranla oldukça geç bir dönemde başlamış olmasına rağmen, erken bir tarihte, Cumhuriyet’in ilk yıllarında armağan düşüncesine temel oluşturan metinlerden biri olan Marcel Mauss’un kitabının daha 1934 yılında “Hibe” adıyla Türkçeye çevrildiğini gryoruz. Erken dönemdeki bu ilginin daha sonraki dönemlerde geliştiğini, eviri ve telif çalışmaların çoğaldığını söylemek maalesef olanaklı değildir. Türkçede armağan üzerine yapılmış eviri ve telif çalışmaları dikkatli bir biçimde incelediğimizde karşımıza çıkan çalışmalar görebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Abdülkadir şener, *İslam Hukukunda Hibe* (Doçentlik Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1984; Ahmet İnel, “Armağan ve karşı-armağan ilişkisi, Armağan-rgt ilişkisi”, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yayıncılık, 6. Baskı, İstanbul 2012, s. 127-148; Ahmet İnel, “Armağanın Günümüz Ekonomisindeki Yeri”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı: 68, İletifim Yayınları, İstanbul 1995, s. 105-121; Altan Kar, *Sembolik Kültür İlişkileri ve Bir rnek Olarak Armağan Kavramı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, MSGSÜ 2005; Asiye Mevhibe Coşar, “Hediye Kelimeleri Sözlüğü”, *Kültür Tarihimizde eyiz*, Editörler: Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç, Picus Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007, s.133-144; Emine Gürsoy Naskali, “Hediyelik Kelimeler”, *Hediye Kitabı*, Editörler: Emine Gr-

soy Naskali - Aylin Koç, Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2007, s. 233-239; Ferih Bedii Tongsir, "Bağışlama", *İ.Ü.E.F. Mecmuası*, XVIII, Sayı: 3-4, İstanbul 1953, s. 903-987. Georges Bataille, "Rekabetçi Bağış 'Potlaç'", *Lanetli Pay*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2010; Jacques T. Godbout, *Armağan Dünyası*, Çev. Dilek Hattatoğlu, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003; Lewis Hyde, *Armağan, Sanatsal Yaratıcılık Dünyayı Nasıl Değiştirir?*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2008; Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1. Baskı, İstanbul 2018; Marcel Mauss, "Bağış (Hediye) Üzerine Bir Deneme, Arkaik Topumlarda Mübadele Biçimi ve Nedenleri", *Sosyoloji ve Antropoloji*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005, s.202-370; Marcel Mauss, *Hibe, Arkaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri*, Çev. Sadri Etem, Ahmet Sait Matbaası, 1. Baskı, İstanbul 1934; Mehmet Birekul, *Armağan Kültürü*, Açılımkitap, 1. Baskı, İstanbul 2014; Mehmet Said Köse, *Hediye Verme Davranışında Tatmini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi 2017; Pierre Bourdieu, "Simgesel Metalar Ekonomisi", *Pratik Nedenler/Eylem Kuramı Üzerine*, Çev. Hülya Tufan, Kesit Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 1995, s.173-210; Pierre Bourdieu, "Zamanın Eylemi ve Eylem Zamanı", *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak, Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 214-241; Recep Alpyağıl, "Çağdaş Felsefedeki 'Armağan' Tartışması Din Felsefesine Ne Kazandırabilir?", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 38, Kış 2009, s. 87-102; Recep Alpyağıl, "J. Derrida – J. Luc Marion Karşılaşması ve 'Armağanın Mantığı'", *İbn Arabi ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Müllemâ Düşünceler I*, İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 73-103; Volkan Doğan, *Hediyeleşme Motivasyonları Üzerine Bir Ölçek Geliştirme: Kültürel ve Durumsal Karşılaştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 2017; Wilhelm Schmid, *Hediye Vermek ve Hediye Almak Üzerine*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2018.

Bu çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda daha ilk elden söylenebilecek olan şey; armağan üzerine olan temel metinlerin büyük bir çoğunluğunun Türkçeye çevrilmediği, çok az sayıda yapılmış olan çevirilerinde bir kısmının içlerinde çeşitli çe-

virî sorunlarını barındırdığıdır. Armağan üzerine yapılmış olan bu telif çalışmaları önemli ve değerli bulmakla birlikte, bu çalışmalarda doğrudan doğruya armağan üzerine felsefî düşünme çabasını görememekteyiz. Bunun yerine bu telif çalışmalarda daha çok armağanın ekonomik, sosyal, kültürel, antropolojik, sosyolojik vb. yanlarına odaklanıldığını söylemek olanaklıdır.

Armağan'a ilişkin metinlerin genel bir bakış açısıyla derli toplu bir özeti ve çözümlemesi, Türkçede üretilmiş armağan üzerine metinlerin dar anlamda da olsa ele alınması armağana ilişkin söylenebilecek ya da söylenmek istenen her şeyi içermez kuşkusuz. Buradaki amaç en temelde, armağan üzerine bu sözü edilen felsefî düşünme, söyleme, odaklanma ve yoğunlaşmayı Türkçe ve Türkçede felsefî düşünmenin içine aktarmaktır. Elbette dünyada armağana ilişkin daha büyük bir külliyat olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, burada amaçlanan *aktarmanın* bütünüyle tamamlanmış olmadığı söylenebilir. Ancak yine de en azından armağan sorusunu, bu sorunun özünü ve genel çerçevesini en derli toplayıcı bir şekilde sunabileceği düşünülen kritik ve temel metinlerden oluşturulan bu en kapsamlı ve derli toplu derleme ve çeviri kitap şimdiye kadarki Türkçe felsefe dili, düşünmesi ve söylemesi içinde bu yanıla bir ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Bundan ötürü kitap armağan kavramına ilişkin olarak Türkçe kültür ve düşünce dünyası için yeni düşünme ve söyleme yollarına bir kapı açabilir. Çünkü Türkçe içinde yapılacak olan armağana ilişkin dilsel ve düşünsel bir çözümleme; Türkçenin en temelde Avrupa dillerinden ayrı bir etimolojik geçmiş, sentaks ve semantiğe sahip olduğundan dolayı, armağana ilişkin sorunu sadece Türkçeye taşımakla kalmayacak ama armağanın fenomenolojisinin de bir anlamda genişlemesini, zenginleşmesini ve derinleşmesini de beraberinde getirecektir. Armağan, armağanın neliği ve nasıllığı, armağan verme ve armağan almanın olanağı ya da olanaksızlığı üzerine temel metinlerden oluşan bu çalışmanın kendi amacına ulaşip Türkçe kültür ve düşünce dünyası ve akademiasına bir armağan olarak gereken katkıyı yapması umudunu taşıyoruz.

Toparlayacak olursak; felsefî düşünme içinde armağan kavramı kendisini çok farklı düşünsel katmanlarda açan bir yapıya sahiptir ve kendini açtığı bu katmanların her birinde belirleyici, aktif bir rol oynar. Buradaki sorun ister armağanın kendisi üze-

rine düşünmek ya da ister armağan aracılığıyla başka felsefi konular üzerine düşünmek olsun fark etmez, armağan her iki koşulda da üzerine felsefi düşünmeye değer olduğunu fazlasıyla kanıtlar. Ancak bu kanıt tek başına yeter mi? Ya da daha doğru bir ifadeyle, bu kanıt tek başına anlamlı mı? Tüm sorun sadece armağan üzerine entelektüel ve teorik bir düşünme gerçekleştirme midir yoksa ayrıca, şimdi yaşıyor olduğumuz ve içinde yaşadığımız yaşamda armağanın nasıl yaşanacağını etkileyen, belki değiştiren bir etkiye mi sebep olmaktadır? Sadece Emerson ve Nietzsche'nin değil ama ayrıca P. Hadot'nun, H. Bergson'un, G. Agamben'in bize anımsatmak istediği o "yaşam felsefesi" içinde pozitif bir karşılığı olacak etki belki de armağan? Bugün, post-modernizmin bile artık geride kalmış olduğu kesin olan ama yerine neyin geldiğinin (ya da bir şeyin gelip gelmediği) belli olmadığı bir dönemde bizler yaşamlarımız içinde armağanı (hem bize armağan edilen hem de bizim armağan ettiğimiz armağanları) nasıl yaşıyoruz? Armağan bizim için romantize edilmiş üstü örtülü bir tahakküm kurma aracı mı? Yoksa armağanı çok daha başka, saf bir karşılıksızlık boyutunda, onun olanaksızlığını da kucaklayacak şekilde yaşamlarımızın bir parçası yapabiliyor muyuz? Bu ve buna benzer sorular her bir okurun, düşünürün kendi başına, kendisiyle birlikte üzerine düşünmesi gereken ve isterse yine kendisinin arayıp yanıtlayacağı sorulardır. Bu anlamda biz, armağan ve yaşam arasındaki ilişkiye ilişkin olarak (ki, armağan olabildiğine yaşamsal bir şeydir) herhangi bir yargıda bulunmama ya da argüman belirtmeme hakkımızı kullanıyoruz. Ama yine de, bu sorular üzerine düşünmeye yardımcı olması adına, Nietzsche'yi ve onun Zerdüşt'ünü anımsamakta fayda var gibi gözüküyor.

Hatırlandığı üzere, Zerdüşt armağan etmeyi sever. Zerdüşt için armağan etmeyi ya da verme edimini sorunlu hâle getiren kısım, alma-verme edimi içinde zorunlu olarak bir sosyal hiyerarşi ve alt-üst ilişkisinin kendiliğinden ortaya çıkıyor ya da insanlar tarafından yaratılıyor olmasıdır. Zerdüşt'ün armağan ile derdi, armağanın, doğru bir şekilde *verilmediğinde*, her zaman vereni yücelten ve aları aşağılayan bir ortamı ya da hissiyatı yaratma potansiyeline sahip olmasında yatar. Bu bağlamda, Zerdüşt, karşıdaki kişi üzerinde tahakküm, hakimiyet ve kontrol kurma amacı ya da motivasyonu güden armağan verme ediminden tiksindir. Armağanın insanları manevi bir boyunduruk altına

sokma ya da sosyal olarak bireylerin değerlerine karar veren bir hiyerarşi mekanizması oluşturma gücü Zerdüşt için, olabildiğince tehlikeli sonuçlar yaratabilecek bir risktir. Yani olumsuz anlamda, armağanı kabul etmenin kişiyi sokacağı borçluluk durumu ve bu durumun yarattığı hiyerarşik anlamda karşıdakinden daha aşağıda olma hali, Zerdüşt'ün gözünde armağanın toplum içindeki ve bireylerin karşılıklı etkileşimlerindeki rolünü sorgular ve bu sorgulamada Zerdüşt armağana ilişkin bir antipatiye sahiptir. Zerdüşt için doğrudan armağan verme ve armağan almanın kendisinin ne olduğu ile ilgili değil ancak bir perspektif sorunu olarak insanların bunu nasıl kötüye kullanabileceği ve sömürebileceği ile ilgilidir. Bu anlamda denilebilir ki Zerdüşt'ün üst-insan düşüncesi, insanlara yönelik hor görme ya da aşağılamayı içermez ama bunun tam tersi, bu türden bir yozlaşmışlıktan insanları uzaklaştırmayı arzular. Zerdüşt, alanın verenin karşısında alçalmadığı bir armağanın hayalini kurar, armağan böyle olacaksa olmalıdır, yoksa hiç olmasa da olur.

Peki, Zerdüşt için durum böyleyken bizim için nasıldır durum? Postmoderniteyi de geride bırakmakta/bırakmış olan insan armağan ile arasındaki ilişkiyi istediği gibi kurabiliyor mu? Biz bunu yapabiliyor muyuz? Derrida'nın, zamanın ve ekonominin döngüsellliğini parçalayan bir çılgınlık anı olarak düşündüğü armağanın olanaksızlığının hakkını yaşamlarımızdaki armağanlara yeterince vererek yaşıyor muyuz onları? Ya da Marion'un işaret ettiği gibi kendi nedenselliğini yine kendi verilmişliği için bulup kuran armağanın bu armağanlığını kucaklayarak mı veriyoruz ya da alıyoruz yaşamlarımızdaki armağanlarımızı? Nietzsche'nin Zerdüşt'ü gibi mi davranıyoruz bir armağan söz konusu olduğunda yoksa ondan çok daha fazlası olmayı başara-biliyor muyuz? Ya da daha azı olmaktan kendimizi ve yaşamımızı kurtaramayarak kendi yaşamsal ufukumuzun sıradanlığı ile yüz yüze mi getiriyor tüm armağanlar bizi? Sormanız için bizi ve sizi bekleyen sorulardan bazıları bunlar.

Son olarak, Emerson'ın metnindeki zihniyeti, yaşama yaklaşım tarzını buraya taşıyalım, başka bir ifadeyle dile getirerek: Armağanlar verin ve alın. Bu size –aynı anda en kötü ve en iyi olasılık olarak– ya kendinizi olduğunuz gibi görmenin ya da olabileceğinizin en iyisi olabilmeniz olanağını sunmaktan başka hiçbir şey vermez!

Armağanlar¹ Ralph Waldo Emerson

“Vereni olmayan armağan [gift]² çıplaktır”

Beni sevenin armağanları,
Tam da zamanında gelirdi.
Onun beni sevmeyi bıraktığı an,
Armağanların da utançtan durduğu zaman oldu.

Dünyanın bir iflas durumunda olduğu söylenir, dünyanın dünyaya ödeyebileceğinden daha fazla borçlu olduğu ve temyize başvurup satılması gerektiği. Bu genel borcunu ödeyememe hâlinin, ki bu bir şekilde tüm nüfusu etkilemektedir, Noel’de, yılbaşında ve diğer zamanlarda deneyimlenen armağan verme zorluğunun sebebi olduğunu düşünmüyorum; çünkü gönlü zengin olmak her zaman hoş bir histir, her ne kadar borç ödemek oldukça can sıkıcı bir şey olsa da. Ama buradaki engel yapılan seçimde yatar. Eğer herhangi bir an, benim birisine armağan [present] vermem gerektiği aklıma gelirse, ne verileceği konusunda kafam karışır ve bu kafa karışıklığı sırasında armağan verme fırsatım geçip gider. Çiçekler ve meyveler uygun armağanlardır [presents], çünkü çiçekler, bir güzellik demetinin, dünyanın bütün yararlı şeylerinden daha değerli olduğunu övünçle dile getirir. Doğanın bu neşeli öğeleri bir şekilde bu sıradan doğanın sert çehresi ile bir kontrast oluşturur: Bir düşkünler evin-

¹ Metnin aslı için bkz. Ralph Waldo Emerson, *Gifts*, Boston: The Pinkham Press, 1923, s. 1-21; Ralph Waldo Emerson, “Gifts”, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Ed. Alan D. Schrift, New York: Routledge, 1997, s. 25-27 [Ç.N.].

² Bütün metin boyunca “gift” karşılığı olarak “armağan” sözcüğü kullanılmıştır. Yazar, metinde çoğu yerde *gift* sözcüğünü kullanmış olsa da bazı yerlerde yine armağan anlamına gelen bir başka sözcük olan “present” sözcüğünü de kullanır. Çeviride anlam bütünlüğünü bozmamak için her iki sözcük de *armağan* sözcüğüyle karşılanmıştır. İlgili yerlerde sözcüğün İngilizce orijinali köşeli parantez içinde verilmiştir [Ç.N.].

den dışarı yayılan müzik gibilerdir. Doğa bizim üzerimize titreterek bizi şımartmaz: Biz çocuklarızdır, evcil hayvanlar değil: Doğa sevgi dolu ve ilgili değildir, doğadaki her şey bize korku ya da kayırma olmaksızın sert evrensel yasalar aracılığıyla verilir. Ancak bu narin çiçekler, sevgi ve güzelliğin güle oynaya bir hâlde bu duruma müdahale etmesi gibi gözükür. İnsanlar, her ne kadar bizi onlara pek inandıramasalar da, bize övgüleri sevdiğimizi söylerdi, bu bize gözüne girilmeye çalışılacak kadar önemli kişiler olduğumuzu gösterdiği için. Buna benzer bir zevki çiçekler verir bize: Bu tatlı imaların yönlendiği kişi için ben neyim? Meyveler de kabul edilebilir armağanlardır çünkü bunlar lezzet çiçekleridir ve kendilerine bağlanan muhteşem değerleri taşırlar. Eğer biri onu ziyaret etmem için yüz mil yürümem gereken bir davet yollamışsa ve bana taze yaz meyvelerinden oluşan bir sepet yapmışsa, o zaman harcanan emek ile ödül arasında uygun bir oran olduğunu düşünürüm.

Genellikle alınan armağanlar söz konusu olduğunda, gereklilik; güzelliği ve yerindeliği her zaman belirler ve zorunluluğun hiçbir tercih şansı bırakmaması kişiyi memnun eder, çünkü kapidaki insanın herhangi bir ayakkabısı yoksa, ona bir boya kutusu tedarik etmeyi düşünmezsiniz. Evin içinde ya da dışarıda birisinin ekmek yediğini ya da su içtiğini görmek her zaman memnun edici bir şey olduğu için, bu birincil istekleri sağlamakta büyük bir tatmin duygusu vardır. Gereklilik; işini layıkıyla yapar. Bizim evrensel bağlılık durumumuzda, talep edenin kendi ihtiyaçlarının hâkimi olmasına izin verip talep edilenlerin tamamını vermek kahramanca bir şey gibi gözükür, her ne kadar oldukça büyük bir sıkıntı yaratsa da. Eğer oldukça büyük bir taleple, bu talepte bulunanı cezalandırma görevini başkalarına bırakmak en iyisidir. Erinyesler'in³ yapması gereken görevi istesem üstlenebileceğim birçok durum düşünebiliyorum. Bu gerekli şeylerin yanında, bir armağan için kural, bir arkadaşımın söylediğine göre, o armağanın verildiği kişinin karakterine ait olmasının, düşününce onu akla getirmesinin gözetilmesidir. Ancak bizim sevgi ve iltifat simgelerimiz genellikle kabadır. Yüzükler ve diğer mü-

³ *Erinyes* ya da *Furies*: "Yunan mitolojisinde akrabalarına haksızlık edenleri, özellikle aile üyelerinden birini öldürenleri acımasızca cezalandırarak işlenen suçun öcünü alan cinlerdir [...] Ayrıca, yalan yere yemin edenleri, yalvaran kimseleri geri çevirenleri de cezalandırırlar." *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, Ed. M. C. Howatson, Çev. Faruk Ersöz, Kitap Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2013.

cevherler armağan değildir ama armağanlar için özürdür. Tek armağan kendinden bir parçadır. Benim için kanamalısınız. Şair şiirini böyle getirir; çoban kuzusunu; çiftçi mısırlarını; madenci değerli taşı; denizci mercan ve deniz kabuklarını; ressam resmini; kız kendi nakşettiği mendili. Bu doğru ve memnun edicidir, çünkü toplumu kendi en temel yapısına geri döndürür, bir insanın biyografisinin kendi armağanı içinde yer alıp aktarıldığı ve her bir insanın zenginliğinin onun erdeminin bir indeksi olduğu zamanlara. Ama bana bir şey almak için mağazaları gezdiğinizde, bu soğuk ve ruhsuz bir iştir, ki sizin hayatınızı ve yeteneğinizi temsil etmez ama bir kuyumcununkini eder. Bu, krallar ve kralları temsil eden zengin insanlar için uygundur ve yanlış bir mülk durumudur, altın ve gümüş şeylerden armağanlar [presents] yapmak, tıpkı bir çeşit sembolik günah-teklifi, ya da bir şantajın ödemesini yapmak gibi.

Fayda yasası, orada dikkatli bir şekilde ilerlemeyi ya da güçlü tekneleri gerektiren geçmesi zor bir su kanalı gibidir. Armağan almak bir insanın görevi değildir. Hangi cüretle verirsiniz bu armağanları? Kendi kendimize yetebilmek isteriz. Veren birini kolay kolay affetmeyiz. Bizi besleyen el ısırılma tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Sevgiden ne olursa olsun alabiliriz, çünkü bu kendimizden almanın bir yoludur; ama bahşettiğini [bestow] düşünenden alamayız. Bazen yediğimiz etten nefret ederiz, çünkü yaşamak için ona ihtiyaç duymamızda küçük düşürücü bir yan vardır.

“Kardeşim, eğer sana olan sevgi bir armağan [present] veriyorsa Hiçbir şey alma onun ellerinden, ama sadece dikkat et.”

Her şeyi isteriz. Bundan daha azı bize yeterli gelmeyecektir. Eğer bize toprak ve ateş ve su, fırsat, sevgi, saygı ve hürmet nesneleri dışında bir şey vermezse toplumu suçlarız.

Bir armağanı güzel kabul edebilen, iyi biridir. Bir armağan sonucu ya mutlu ya da mutsuzuzdur ve bu iki duygu da yakışık-sızdır. Bir armağana sevindiğimde ya da hüznlendiğimde, sanırım, belli oranda bir vahşet gerçekleşir ve belli oranda bir bayağılaşma ortaya çıkar. Benim bağımsızlığım istila edildiğinde üzülürüm, ya da benim ruh hâlimden anlamayan bir armağan geldiğinde, bu yüzden bu armağan eylemi desteklenmez ve eğer armağan beni aşırı mutlu kılarsa, o zaman armağanı veren kişinin

benim kalbimi okuyup onu değil de onun bana verdiği şeyleri sevdiğimi görmesinden utanç duymalıyım. Armağan, doğruyu söylemek gerekirse, veren kişinin bana akması, armağana karşılıksa benim ona akmam olmalıdır. Sular eşit seviyeye ulaştığında, benim şeylerim ona ve onunkiler de bana geçmiş demektir. Onun olan her şey benimdir ve benim olan her şey de onun. Ona şunu derim: Bana bu yağ dolu çanağı nasıl verebilirsin ya da bu şarap dolu sürahiyi, gerçekte sahip olduğun tüm yağlar ve şaraplar benim iken, bu armağanın reddettiği benim hangi inancım? İşlevsel olmayan ama güzel olan şeylerin armağan edilmesinin uygunluğu buradan gelir. Bu verme düpedüz bir gasp etmedir ve bu yüzden armağandan faydalanan kişi iyilikbilmez biri olduğunda, tıpkı tüm faydalananların tüm Timonlardan⁴ nefret etmesi gibi, armağanın değeri hiç düşünülmez ama onun oradan alındığı mağazanın büyüklüğü düşünülür. Ben, Lordum Timon'un kızgınlığındansa faydalanan kişiye daha çok sempati duyuyorum. Çünkü, minnettarlık hissini beklemek rezil bir şeydir ve sürekli bir şekilde borçlu insanın tüm duyarsızlığı tarafından cezalandırılır. Sizin ona hizmet etmiş olmanız gibi bahtsız bir duruma düşmüş olandan, kalp acısı ve yaralanma olmadan kurtulmak büyük bir mutluluktur. Bu oldukça külfetli bir iştir, kendisine bir şey verilmiş olmak ve verecekli (borçlu) olan doğal olarak size bir tokat atmak ister. Bu beyefendiler için altın bir metin, ki ben oldukça takdir ederim bu metni, asla teşekkür etmeyen ve "Sana iyilik edene yaltaklanma" diyen Budist'e aittir.

İfade ettiğim tüm bu düzensizliklerin sebebi, bir insan ile herhangi bir armağan arasında hiçbir eş-ölçülebilirlik bulunmamasıdır. Yüce gönüllü birisine hiçbir şey veremezsiniz. Ona bir şey verdikten sonra, o sizi birden kendi yüce gönüllülüğü ile borçlu çıkarır. Birinin, bir arkadaşına iyilik yapması önemsiz ve bencildir, bu iyiliğin karşılığında bir şey yapmak için o arkadaşının içinde bulunacağı bir nevi emre hazır durum ile kıyaslandığında, iyilik yapmadan öncesi de sonrası da birbirine benzer. Arkadaşıma yönelik duyduğum bu iyi kalplilik ile kıyaslandı-

⁴ Atinalı Timon (The Life of Timon of Athens) başlıklı W. Shakespeare tarafından yazılmış oyun. Söz edilen Timon, cimri olmasına rağmen insanların sevgisine ve ilgisine sahip olabilmek için savurgan bir şekilde para dağıtan, insanların sevgisini parayla satın almaya çalışan Atinalı zengin, aristokrat biridir. Metnin Türkçe çevirisi için bkz. William Shakespeare, *Atinalı Timon*, Çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 2011.

ğında, burada benim onu soktuğum durumdan elde edilen fayda ufak gözüktür. Bunun yanı sıra, birbirimize karşı eylemlerimiz, iyi olduğu kadar kötü de olan, o kadar gelişigüzel ve rastlantısaldır ki bu ortaya çıkan fayda için bize teşekkür eden birinin bu teşekkürünü, herhangi bir utanma ve aşağılanma olmadan, nadiren hissederiz. Nadiren doğrudan bir vuruş yaparız, ama dolaylı olan ile yetinmemiz gerekir, doğrudan bir yardımdan —ki bu yardım doğrudan bize gelir— faydalanmanın tatmin duygusunu çok nadiren yaşarız. Ama dürüstlük habersiz bir şekilde her tarafa iyilikler dağıtır ve tüm insanların minnetini hayret duygusuyla birlikte toplar.

Armağanların tanrısı ve perisi olan ve onu sanki tarif edebiliyormuşuz gibi numara yapmamamız gereken sevginin görkemi-ne karşı bir hainlik yapmaktan korkuyorum. Bırakın krallıkları ya da çiçek yapraklarını kayıtsız bir şekilde versin. Bazı insanlar vardır, onlardan her zaman muhteşem nesneler [token] bekleriz; bu beklentimizden vazgeçmeyelim. Bu bir ayrıcalıktır, hem de belediye kuralları ile sınırlanmaması gereken bir ayrıcalık. Gerisi içirse, satın alınamayacağımızı ve satılamayacağımızı görmekten memnunum. En üst misafirperverlik ve cömertlik de ayrıca istençte değil ama kaderdedir. Sizin için o kadar da bir anlamım olmadığını görüyorum; bana ihtiyacınız yok; benimle bir ilginiz yok; o hâlde ben kapı dışarı edilmişimdir, her ne kadar bana bir ev ve toprak sunmuş olsanız bile. Hiçbir yardım, birbirine benzer olması dışında bir değere sahip değildir. Kendimi diğerlerine bir yardım aracılığıyla dâhil etme girişiminde bulunduğumda, bu sadece entelektüel bir aldatmacaya sebep olmuştur, başka hiçbir şeye değil. İnsanlar onlara olan yardımlarınızı elma gibi yer ve sonra sizin yüzünüze bir daha bakmazlar. Ama yine de sevin onları ve böylece size anlayışla yaklaşır ve sizden hoşnut kalırlar.

Armağan, Armağan¹

Marcel Mauss

Farklı germen dillerinde tek bir sözcüğe dönüşen iki anlam “armağan” [present] ve “zehir” [poison] o kadar birbirinden ayrı gözükmüştür ki etimologlar birinden diğerine geçişi ve bunların ortak kökenini açıklamakta zorlanmışlardır. Sözcüğün kaderi dillere göre farklılık gösterir, modern Almancada baskın bir şekilde zehir anlamı korunmuşken, armağan [present] ve bağış anlamıysa İngilizcede baskındır, Danca içinde ise birisi nötr ve diğeri feminen olmak üzere iki sözcük vardır zehir ya da armağan [present] ve bağış anlamlarını karşılamak için. Bir yerde anlamlardan biri yok olmuşken, başka bir yerde anlamlardan diğeri yok olmuştur ama hiçbir yerde bu anlamların nasıl türediği açık değildir. Almanca ve İngilizcenin kapsamlı etimoloji sözlüklerinde görebildiğim kadarıyla, Murray ve Kluge’de,² bu anlam türemesi için tatmin edici bir açıklama yapılmamıştır. Ancak Hirt tarafından Almanca *gift* sözcüğüne dair yapılan açıklamalar dikkate değerdir.³ “Zehir” anlamına gelen *gift* sözcüğünün, kullanılma-

¹ Metnin aslı için bkz. Marcel Mauss, “Gift, Gift”, *Mélanges offerts à M. Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg: Publications de la Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg, 1924, s. 243-247; Marcel Mauss, “Gift, Gift”, *Œuvres: Cohésion sociale et division de la sociologie*, Vol. III, Paris: Minuit, 1969, s. 46-51. Metnin İngilizce çevirisi için ayrıca bkz. Marcel Mauss, “Gift, Gift”, Çev. Koen Decoster, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Ed. Alan D. Schrift, New York: Routledge, 1997, s. 28-32 [Ç.N.].

² Kluge *vergeben, vergiften* sözcüklerinin başına gelen şeyin bu sözcüklerin de başına gelmiş olması gerektiğini düşünür. *Etymol. Wörterb.*, 1915 [İngilizceye çevirenin notu: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Strassburg: Trubner, 8. verbesserte und verm. Aufl.), s. 171.

³ *Etymol. d. neuhochd. Sprache*, 1909 [İngilizceye çevirenin notu: *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache: Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen 4, 2) (München: Beck)], s. 297. Hirt tarafından yukarıda söz edilen sözcüklerin; Gotça *lubja*, Eski Yüksek Almanca *luppi* “Liebe-Zaubertrank” [İngilizceye çevirenin notu: “aşk-iksiri”] sözcüğüyle yapılan bağlantısı ayrıca ilginç ve sağlam temellendirilmiştir.

sından kaçınılan bir sözcüğe dair bir tabudan kaynaklanan bir edebi kelim [euphemism] olduğu gerçekten de barizdir: Tıpkı Latince *venenum* sözcüğünün *venesnom* "Liebestrank" [Aşk İksiri] sözcüğüne karşılık gelmesi gibi. Ama armağan [gift] sözcüğünün ve bahsetme fikrinin zehir için birer sembol olarak seçilmesinin sebebi tam olarak nedir? Bunun hâlâ açıklanması gerekir.

Şimdi, Germen yasanın tarihçileri ve sosyologları için, bu anlamların aynı kökenden gelmesi hiçbir zorluk oluşturmaz.

Durumun açık kılınabilmesi için, okuyucudan henüz yeterince bilinmeyen birkaç ilkeye, daha sonra onları tekrar açıklamamıza gerek kalmasın diye, değinmemize izin vermesini rica ediyoruz.

§

Germen dünyasında, benim "bütüncül hizmet ödemeleri sistemi" dediğim ["*systeme des prestations totales*"] sosyal sistem yaygınlaşarak gelişmiştir. Bu sistemde —ki sadece tüzel ya da politik değil ama ekonomik ve dinseldir de bu sistem— genellikle bedava armağanlar [gifts] ve dinsel ya da dinsel olmayan tarzda hizmetler formunda, klanlar, aileler her türden sürekli hizmetler ve karşı-hizmetler aracılığıyla bağ kurar.⁴

Uzun bir süre bu sistemin sadece gelişmemiş toplumlarda yaygın olduğuna inandıktan sonra, şimdi görüyoruz ki bu, Avrupa toplumlarının eski yasa sistemlerinin büyük bir kısmında da mevcuttur.⁵ Özellikle Germen toplumları oluşturan gruplar; evlilikler, gelinler, damatlar, iki soydan da gelen çocuklar, kuzenler, yeğenler, büyükbabalar ve torunlar, birlikte yetiştirilenler, başkaları tarafından bakılanlar ve büyütülenler vs. aracılığıyla⁶ bağ kurmuşlardır; —ordu hizmetleri ve kabul törenleri, tahta çıkarmalar ve bunlara dair şenlikler; —ölümler, cenaze yemekleri ve verasetler, kullanım hakları ve bunlar için gerekli olan armağanların karşılıklı değiş-tokuşu; karşılıksız verilen armağanlarla [gifts] yüksek faizli borçlar ödenir ya da oluşturulurdu. Mal-mülkün ve insanların, kalıcı ve geçici hizmetlerin, —karşılıklı

⁴ Bu soruları içeren kısa bir araştırma için bkz. Davy, *Elements de sociologie*, I [İngilizceye çevirenin notu: Georges Davy, *Sociologie politique (Elements de sociologie I)* (Paris: Vrin, deuxième éd., 1950)], s. 156 vd.

⁵ Mauss, "Une forme archaïque de contrat chez les Thraces," *Rev. des études grecques*, 1921.

⁶ Burada "evlatlık olarak büyütme" ve benzer görenekleri kastediyorum.

yapılan— misafir ağırlamaların ve ziyafetlerin dolaşımında olduğu bitmez tükenmez bir döngü; Almanya ve İskandinavya'nın eski halklarının sosyal hayatlarının büyük bir kısmı böyle hayal edilebilir.

Diğer eski Avrupa toplumları, örneğin Keltler, bu antik yasa sistemlerine ve ayinlere başka öğeler ekleyerek bunları geliştirmiştir. Tek bir dövüşle ya da aşırı savurgan harcamalarda birbiriyle yarışma durumuyla, müsabakalar ve turnuvalarla gerçekleştirilen rekabet teması, Galyalı, Gallerli ve İrlandalı halklarda baskın bir şekilde yer bulmuştur.⁷ Bu toplumlar açık bir şekilde bizim Şinuklardan ve tüccarların jargonundan ve Kızılderililerden esinlenerek ve Bay Davy'nin dikkat edilmesi için işaret ettiği tüzel durumları da göz önünde bulundurarak "potlaç" ismini önerdiğimiz rekabetçi türde bir bütünsel hizmet ödemesi uygulamışlardır.⁸ Bu spesifik uygulamaların Kuzeybatı Amerika'da ve Melanezya'da yaygın ve gelişmiş olduğunu biliyoruz. Potlaç, sözcüğün dar kapsamlı anlamında antik Germen ve İskandinav gelenekleri için yabancı bir şey değildir.

Ama bu toplumlar içinde üzerine inceleme yapılması en ilginç olanı armağan, rehin [rehin bırakılan şey] [pawn] kavramıdır. Gerçekten de, the *Gabe*, armağan [*la ou le gift*], armağan [present] burada çok daha belirgin özelliklerle ortaya çıkar; diğer tür toplumlarda –özellikle diğer Hint-Avrupa toplumlarında– olduğundan çok daha bariz bir şekilde mevcuttur. Spesifik olarak Alman dili armağan hakkında oldukça çok sayıda ve çeşitlilikte sözcüğe sahiptir ve farklı türdeki nüansları ifade etmek için türetilmiş olan sözcükler içerir, *Gabe* ve *Mitgift* sözcüklerinden tutun da *Morgengabe*, *Liebesgabe*, *Abgabe*, ve ilginç *Trotzgabe*⁹ sözcüklerine kadar.

⁷ *Revue celtique* dergisinin gelecek sayısında Bay Hubert ve Bay Mauss tarafından bu konu üzerine notlar bulunabilir. [Editörün notu: *Revue celtique* 42 (1925)].

⁸ *La foi jurée*. (Travaux de l'Année sociologique.) [İngilizceye çevirenin notu: Georges Davy, *La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel* (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Travaux de l'Année sociologique) (Paris: Alcan, 1922).]

⁹ İngilizceye çevirenin notu: *Mitgift* terimi, armağanın [gift] alan kişinin kendi yanına ("mit") aldığı armağan [gift] anlamı dışında, spesifik olarak bir geline evlendiği zaman kendisiyle birlikte götürmesi için akrabaları tarafından verilen armağan [gift] anlamına sahiptir. *Morgengabe* de aynı türdendir: Bir kocanın düğünden sonraki sabah eşine verdiği armağan [gift] olabilir, ya da koca tarafından eşinin akrabalarına verilen bir başlık parası veya çeyiz olabilir ya da az önce söz edilen "*Mitgift*" anlamını da taşıyor olabilir. Grimm kardeşlerin Eski Almanca Sözlüğü

Şimdi, farklı medeniyet seviyelerindeki tüm bu toplumlar içinde, ve özellikle Maori yasa sisteminde, halkları birbirine bağlayan nesne değiş-tokuşları ve armağanlar [gifts] ortak bir fikir kaynağı temelinde işlenir: Bir armağan [gift] olarak alınan nesne, genel olarak alınan nesneler, vereni ve alanı büyü, dinsel, ahlaki, tüzel bir şekilde birbirine bağlar, birbiriyle ilişkilendirir. Birisinden gelen bir şey olarak nesne, onun tarafından yapılmış ya da uygun görülmüş olan, veren kişiye o nesneyi kabul eden diğer kişi üzerinde bir güç sağlar. Hizmet ödemesinin tüzel, ekonomik ya da ritüel formunda olmadığı durumlarda, ziyafeti veren kişi, ziyafete katılıp oradaki ürünlerden faydalanan kişi üzerinde güce sahip olur, örneğin bir kızla evlenen ya da kendini kan bağı ile bağlayan kişi üzerinde; yani, nesneyi tedarik eden kişinin [ziyafeti veren kişinin] otoritesi ile tamamen büyülenmiş o nesneyi kullanarak ondan faydalanan kişi üzerinde [güce sahip olur].

Bu fikirler zinciri özellikle Germen yasa sistemi ve dillerinde açıktır ve *gift* sözcüğünün bu iki anlamının birbirine nasıl entegre olmuş olduğu kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de, eski Germenler ve İskandinavlar için tipik bir hizmet ödemesi; armağan [gift] olarak bir içecek,¹⁰ bira vermektir; Almancada armağanın [present] en iyisi¹¹ sıvı olarak bir bardağa ya da kaba dökülebilecek olandır (*Geschenk, Gegengeschenk*). Germen yasası ve mitolojisi içinde çok sayıdaki ilgili konu başlığına burada değinmek gereksiz olacaktır. Ama, armağanların [presents] yapısının iyi ya da kötü olmasına dair belirsizlik; planlanan ya da gerçekleştirilen

detaylı bir şekilde iki terimi de ele alır: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (Leipzig: Hirzel, 1854-1922). *Liebesgabe* hayırseverlikten ya da acımadan dolayı verilen bir armağandır[gift]. *Abgabe* bir şeyin hibe edilmesi anlamında ("ab") bağışlanmasıdır. *Trotzgabe* gerçekten de "ilginç" bir sözcüktür: Bu sözcük Duden, Brockhaus-Wahrig, ya da Grimm sözlüklerinde geçmez, ama bir şeye rağmen, bir şeye karşın ("trotz") verilen bir armağan [gift] anlamını taşır.

¹⁰ Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, II [İngilizceye çevirenin notu: Karl Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht. 2: Westnordgermanisches Obligationenrecht* (Leipzig: Veit, 1895)], pp. 362,363, and above all Maurice Cahen, *La libation, Et. s. le vocabul. religieux*, etc. [İngilizceye çevirenin notu: *Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave: la libation* (Paris: Alcan, 1922)], s. 58 vd.

¹¹ Eksiksiz söylemek gerekirse, koca tarafından eşine verilen "paraphernalia" dan da söz edilmelidir, Tacitus aileler arasındaki dolaşımı Germania'nın 18. Bölümünde tarif eder (her ne kadar açık bir tümce olsa da genellikle yanlış anlaşılmış bir tümce ile).

saçılarda¹² ortaklaşa içilen içkilerin armağan [gift] olarak verildiği göreneklerden başka hiçbir yerde daha açık bir şekilde görülemez. Armağan [present] edilen içki bir zehir olabilir; prensipte, kara bir drama olması istisnasıyla birlikte, zehir değildir, ama her zaman bir zehre dönüşebilir. Ancak her zaman bir tılsımdır ("gift" sözcüğü bu anlamını İngilizce içinde korumuştur); onu paylaşılanları kalıcı bir şekilde birbirine bağlayan ve yasayı onurlandırmakta başarısız olan olursa ona düşman olmakla her zaman yükümlü olan. Armağan olan *gift* ile zehir olan *gift*'in birbirine benzerliği böylece doğallaşır ve açıklaması kolaylaşır.

Bu belirsizliğe sahip olan bu yasa sistemine, Germen topraklarda, ait olan başka sözcükler de vardır. Rehin [rehin bırakılan şey] de bu karşılıklı tılsıma, antik yasada uygun düşer. Bay Huvelin, mükemmel bir yazısında,¹³ Latince *nexum*¹⁴ ile karşılaştırılabilir olan yasal bağın kökeninin bu büyüülü değiş-tokuşa yattığından şüphelenmişti. Bunu daha da açık kılalım. Bir efendi ve hizmetçisi, borç veren ile borç alan, satıcı ve alıcı arasında bir bağ yaratan *gage*, *wage*, *wadium*, *vadi*¹⁵ öğeleri büyüülü ve belirsiz bir şeydir. Aynı zamanda iyi ve tehlikeli bir şeydir bu; sözleşmeyi yapan tarafın ayakları önüne aynı anda hem güven ve ihtiyat hem de güvensizlik ve meydan okuma içeren bir jestle fırlatılır. Yeteri kadar tuhaf bir şekilde bu, Melanezyalı Trobriand Adaları'ndaki tacirlerin ve cesur denizcilerin en önemli değiş-tokuş yöntemidir.¹⁶ Ve bu yüzden İngilizcede düelloya davet için yere eldiven atmaya "throwing the gage"¹⁷ denir.

Bunların yanı sıra, tüm bu fikirlerin iki yüzü vardır. Diğer

¹² *Libation*. Tanrıların şerefine şarabın toprağa dökülmesi [Ç.N.].

¹³ "Magie et droit individuel," *Année sociologique* 10, s. 30 ve devamı.

¹⁴ Borçlu ve alacaklı arasında yapılan yükümlülük sözleşmesi [Ç.N.].

¹⁵ Latince kökenli olan bu sözcükler [sırasıyla *gage* (rehin bırakma), *wage* (maaş), — *wadium* (teminat), Eski yüksek Almancada *vadi* (yevmiye, bahis)] ilgili modern sözcüklerin semantik arka planı bağlamında birlikte düşünülmelidir, ayrıca bkz. "Ücret (*wage*) Eski Yüksek Dancada *wagen* sözcüğüne değil ama Eski Fransızcadaki *gager*, *wager*, isim olan *gage*, *wage* sözcüklerine aittir, ki bunlar Gotik *vadi* sözcüğünden gelir ve Anglosakson *ved*, *veddjan* ile İngilizce *wed* sözcükleri de bu kökene uyar." Eduard Adolf Maetzner, *An English Grammar: Methodical, Analytical, and Historical*, 1. Cilt, Londra: John Murray, 1874, s. 159 [Ç.N.].

¹⁶ Bkz. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londra, 1922, s. 473; özellikle güzel fotoğraflara, XXI, LXII numaralı levhalara ve kapaktaki görsele dikkat ediniz.

¹⁷ "Throwing the gage" bir deyim olarak "meydan okumak" anlamına gelse de motamot çevirisi "rehini [rehin alınan ya da bırakılan şeyi] fırlatmak" şeklindedir.

Hint-Avrupa dillerinde bu, belirsiz olan zehir kavramıdır. Kluge ve etimologlar haklı bir şekilde *potio* “zehir” terimi ile *gift* sözcüğünün iki anlamını da karşılaştırır. Aulus Gellius’un¹⁸ Grekçe Φάρμακον [Pharmakon] ve Latince *venenum* terimlerinin belirsizliği üzerine akla makul gelen tartışmasını okumak hâlâ işe yarar. Çünkü Cicero’nun neyse ki “ezberden naklettiği” *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* hâlâ *venenum malum* ibaresini açıkça belirtirler.¹⁹ Büyülü iksir, leziz tılsım²⁰ iyi de olabilir kötü de. Ne de Grek Φίλτρον [philtion] terimi zorunlu olarak kötücül bir terimdir, bir arkadaşlığın, aşkın içkisi de olabilir, sadece büyücü onun öyle olmasını istediği sürece tehlikelidir.

§

Bu sonuçlar sadece daha sonra söz edilecek olan tek bir olguya dair teknik ve filolojik bir düşünmenin ayrıntılarıdır. Çünkü bu; birçok türde yasa sistemlerinden, büyülerden, birçok farklı toplumun ekonomik yapıları ve dinlerinden, Melanezya ve Polinezya ve Kuzey Amerika halklarından bizim kendi ahlak anlayışımıza aldığımız gözlemlerimizin oluşturduğu bir bütünün parçasıdır. Bu konuda kalarak ve Germen dilleri üzerine çalışanların alanını terk etmeden, Emerson’ın yazılarından biri hatırlanabilir: *On Gifts and Presents*²¹ çalışması birisi bize bir armağan [present] aldığı anda bile hissettiğimiz memnuniyete ve huzursuzluğa açık bir şekilde işaret eder. Tüm bu olgulara dair bir açıklama yeni *l’Annee sociologique*²² serisinin ilk sayısında yayımlanacak olan ve “armağanlara [presents] karşılık verme zorunluluğu” üzerine yoğunlaşan bir çalışmada bulunacaktır.

¹⁸ [İngilizceye çevrenin notu: Noctes Atticae] 19, 9 Homeros’tan yapılmış yerinde bir alıntı ile birlikte.

¹⁹ *Pro Cluentio*, 148. *Derleme* [İngilizceye çevirenin notu: İmparator Justinianus’un Roma Yasası’na dair Derlemesi] hâlâ ne türden “venenum”, “bonum, sive malum”un söz konusu olduğunu belirtmelidir.

²⁰ Öyle gözüktüyor ki *Veniis*’ün *venenum*’u (bkz. Walde, Lat. *Etymol. Wört.* [İngilizceye çevirenin notu: Alois Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (Indogermanische Bibliothek), 2. umgearb. Aufl. (Heidelberg: Winter, 1910)], ad. verb.) ile Sanskritçe *van*, *vanati*’yi birbirine bağlayan etimoloji doğrudur.

²¹ *Essays*, ikinci baskıya bakınız. [Editörün notu: Yukarıdaki yeniden baskı, s. 25- 27.]

²² İngilizceye çevirenin notu: Mauss’un *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques* çalışmasına bir gönderme, birkaç kez yeniden düzenlendi ve yakın zamanda W. D. Halls tarafından yeniden çevrildi, şu çalışmanın içinde: *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, foreword by Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990).

Hint-Avrupa Sözcük Haznesinde Armağan ve Değiş-Tokuş¹ Émile Benveniste

Artık bir klasik olan *Essai sur le don*² çalışmasıyla armağan ve değiş-tokuş arasındaki işlevsel ilişkiyi ortaya koyarak arkaik toplumlara ait olan bir grup dinsel, ekonomik ve tüzel olguyu tanımlamasıyla Marcel Mauss büyük bir katkıda bulunmuştu. O; verilen armağanın, takdim edildiği tarafı zorunlu olmayan bir karşı armağana bağladığını ve böylece sürekli bir verilen ve bunun karşılığında da alınan armağanlar akışının oluşmasına sebep olduğunu göstermekle birlikte, armağanın aynı anda hem zorunlu olmayan hem de bağlayıcı olan karşılıklı hizmet ödemeleri sistemi içinde sadece bir öge olduğunu da ortaya koymuştur. Buradaki değiş-tokuş prensibi, sadece bireyler arasında değil ama ayrıca gruplar ve sınıflar arasında da yaygınlaşmış olan, tüm topluluk boyunca servetin dolaşmasını tetikler. Buradaki oyun, çeşitli türlerden kurumlarda sabitlenmiş olan kurallar tarafından belirlenir. Geniş bir ritüeller, kutlamalar, anlaşımlar ve rekabetler ağı bu alışveriş işleminin mekaniğini organize eder.

Mauss'un çalışması en temelde ona çok sayıda kesin kanıt sağlayan arkaik toplumlara yönelmişti. Eğer bu mekanizmanın özellikle Hint-Avrupa dünyasındaki antik topluluklarda da geçerli olup olmadığı araştırılacak olunursa, inandırıcı kesin örnekler çok daha nadir ve az sayıda olacaktır. Mauss'un kendisinin "Traklar arasındaki arkaik bir anlaşma formundan" söz ettiği ve

¹ Metnin aslı için bkz. Émile Benveniste, "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen", *Problèmes de Linguistique Générale*, 1. Cilt, Paris: Gallimard, 1966, s. 315-326. Metnin İngilizce çevirisi için ayrıca bkz. Émile Benveniste, "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary", *Problems in General Linguistics*, Çev. Mary Elisabeth Meek, Florida: University of Miami Press, 1971, s. 271-280; Émile Benveniste, "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary", Çev. Mary Elisabeth Meek, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Ed. Alan D. Schrift, New York: Routledge, 1997, s. 33-42 [Ç.N.].

² *L'Année sociologique*, yeni seri, 1 (1923-1924): 30-186.

ayrıca antik Hint ve Germen’lerde birbirlerine benzeyen kurumların izlerini keşfettiği doğrudur. Buna ek olarak, tesadüfen gerçekleşen keşiflerin; orada araştırmaların henüz sistematik bir şekilde yapılmadığı geniş alanlarda her zaman olası olduğunu kabul etmek gerekir. Bu toplulukların incelenmesinin çok daha zor olduğu ve kullanılabilir belgeler söz konusu olduğunda, çok sayıda kesin gözüken ve spesifik kanıtlara güvenilemeyeceği olgusu da, eğer o kanıtların açık-seçik ve bariz olması isteniyorsa, göz önünde bulundurulmalıdır.

Biz yine de daha az aşikâr olan bazı olgulara sahibiz, ki bu olgular bilinçli yorumlamalar tarafından saptırılmış olma riskine sahip olmadıkları için daha değerlidir. Bunlar Hint-Avrupa dillerinin sözcük haznelerinde içerilen olgulardır. Bu olgular, onaylanmış formel yapıların bir karşılaştırması temelinde gerçekleştirilen dikkatli bir detaylandırma ve ayrıntıları göz önünde bulundurma olmadan kullanılamaz. Ama bu karşılaştırma; toplumlarımızın antik dönemlerinin çoğu için geçerli olan oldukça büyük ölçekteki kanıt eksikliğini azaltacak sonuçlara sahip olacaktır. Tarihöncesi dönemdeki armağan ve değiş-tokuş kavramlarına dair sunabilecekleri olası tüm bilgileri elde etmek için çeşitli örnekler ele alınıp incelenecektir.

Çoğu Hint-Avrupa dilinde “vermek”, *dō-* kökünden gelen ve ayrıca birçok ismin ondan türetildiği bir fiil ile ifade edilir. Hititçe *dā-* fiilinin “vermek” değil ama “almak” anlamına geldiği ortaya çıkarılana kadar bu fiil kökünün anlamının sabitliğinden şüphe etmek için hiçbir olası sebep yokmuş gibi gözüküyordu. Bu ortaya çıkan yeni bilgi, büyük ölçüde bir belirsizliğe sebep oldu, ki bu belirsizlik bugün bile sürmektedir. Hititçe *dā-* farklı bir fiil olarak mı düşünülmeli? Böyle varsaymak şüpheleri gidermezdi. Yoksa, asıl anlamı “almak” [*take*] olan *dō-* fiilinin bu anlamının tıpkı Hint-İran dillerinde “almak” [*receive*] anlamına gelen *ā-dā* fiilinde olduğu gibi Hititçe *dā-* fiilinde de sağlam bir şekilde korunduğunu mu kabul etmeliyiz? Böyle varsaymak da sorunu hiçbir şekilde çözmeden sadece tam tersi şekilde okumaktan başka bir işe yaramazdı; çünkü hâlâ “vermek” anlamının nasıl “almak” anlamından türemiş olabileceğini açıklamak gerekirdi. Gerçekte, eğer “almak” anlamını “vermek”ten ya da “vermek” anlamını “almak”tan türetmeye çalışırsak, durum çözümsüz gözükür. Ama soruna yanlış açıdan yaklaşılmıştır. Burada *dō-* fiilinin asıl olarak ne “almak” ne de “vermek” anlamına gel-

diğini ama kurulan tümceye göre bu iki anlamdan birine gelebileceğini göz önünde bulundurmalıyız. Tıpkı İngilizcedeki iki zıt anlama izin veren “almak” [take] sözcüğü gibi kullanılmış olmalıdır: “birisinden bir şey almak” ve ayrıca “birisine bir şey vermek, birisine bir şey götürmek” anlamında olduğu gibi.³ Ayrıca karş. “yolunu tutmak, gitmek” [to betake oneself, to go]; bunun yanı sıra Orta İngilizcede *taken* ayrıca “almak” [to take] anlamına geldiği kadar “teslim etmek, vermek” [to deliver] anlamına da gelirdi. Benzer şekilde, *dō-* fiili de sadece bir şeyi elde bulundurma durumuna işaret eder; söylenilen şeyin sentaksı bunun “o şeyi muhafaza etmek için elde bulundurmak (=almak) şeklinde mi yoksa “sunmak için elde bulundurmak” (=vermek) şeklinde mi farklılaşacağını belirler. Her dil; “almak” ve “vermek” şeklinde birbirinden uzak ve zıt ifadeleri inşa edebilmek için bu anlamlardan birinin baskın şekilde öne çıkmasını ötekisi pahasına sağlar. Buna uygun olarak Hititçe *dā-* fiili “almak” anlamına gelir ve “vermek” anlamındaki *pai-* fiilinin zıttıdır, diğer dillerdeyse “vermek” anlamına gelen *dō-* fiilidir ve farklı bir fiil “almak” anlamını taşır. İki anlamın da olası olmasının bazı izleri hâlâ mevcuttur; her ne kadar oranın dağıtımı Hint-İran dillerinde sabitlenmiş olsa da, “vermek” [to give] anlamına gelen *dā-* fiili, özneye doğru bir hareket ifade eden *ā-* ön fiil eki ile birlikte “almak” [to receive] anlamına gelir.

O hâlde öyle gözükür ki, “vermek” [to give] anlamına gelen en karakteristik fiil ilginç bir semantik ikileme sahiptir, Germence “satın almak” ve “satmak” (Germ. *kaufen: verkaufen*) veya Grekçe “ödünç almak” ve “ödünç vermek” gibi (δανείζω [daneizō: ödünç vermek] : δανείζομαι [daneizomai: ödünç almak]) daha teknik ifadeleri de etkileyen türde bir ikilem. Böylece “vermek” ve “almak” burada asıl olarak kendi kutuplukları tarafından organik bir şekilde birbirine bağlanmış olan ve aynı ifadeyi vermekte elverişli olan kavramlar olarak oldukça eski bir Hint-Avrupa deyiimi içinde ortaya çıkarlar.

Şimdi *dō-* bu duruma dair tek örnek değildir. Uzun bir süredir, Germen dilinde “almak” için kullanılan ve *nem-* kökünden

³ Burada kastedilen “birisinden bir şey almak [“to take something from someone”] ve birisine bir şey vermek [“to take something to someone”] ifadelerinin ikisi de “to take” fiili ile yapılır. Yanına aldığı yardımcı ek ile “take from” [almak], “take to” [vermek] iki zıt anlam bu fiil kullanılarak oluşturulabilir [Ç.N.].

geldiği düşünölen Gotik yazıda *niman*, Germence *nehmen* fiilinin etimolojisi hakkında şüpheler vardır. Doğal bir şekilde bu sözcüğün Grekçe νέμω [nemō: dağıtmak, paylaştmak] sözcüğüyle ilişkili olduğu düşünölür. Karşılaştıırma yapan araştıırmacılar bu ilişkiyi her zaman reddedip anlam açısından bir fark olduğunu iddia etmişlerdir.⁴ Ama anlamın; gerçekten de bu ilişki için bir engel oluşturup oluşturmadığına karar verilmeden önce belli bir kesinlikte belirlenmiş olması gerekir. Grek νέμω [nemō: dağıtmak, paylaştmak] fiili, “yasal açıdan bir pay olarak vermek” (Ζεύς νέμει ὀλβον ἀνθρώποισι [Zeus nemei olbon anthrōpoisi: Zeus insanlara mutluluğu dağıtıyor/paylaştıırıyor] [Od. 16. 188] ve “yasal açıdan bir pay olarak almak” (πόλιν νέμειν [polin nemein: kenti yönetmek] [Hdt. 1. 59]) şeklinde iki anlama sahiptir.⁵ Gotik yazıda *niman* gerçekten de birçok yerde “almak” anlamına gelir. Ama bu fiilden türetilen bir sözcükte özel bir durum vardır: Bu, “mirasçı” anlamına gelen *arbi-numja* sözcüğüdür ve motamot olarak çevrildiğinde “mirası alan (elde eden)” anlamına gelir. Şimdi, *arbi-numja* için Grekçe terim κληρονόμος [klēronomos: mirasçı, varis] “mirasçı” sözcüğüdür. Acaba (κληρο)νόμος [(klēro)nomos: (kurayla paylaştırma) yasaı] ve (*arbi*) *numja* sözcüklerinin Grek νέμω [nemō: dağıtmak, paylaştmak] ve Gotik yazıdaki *niman* sözcüklerinden türemiş olması tesadüf müdür? Burada, tarihin birbirinden ayırdığı iki anlamı birbirine tekrar bağlamamızı sağlayan kayıp bir bağlantıya sahibiz. Gotik yazıdaki *niman* “almak” anlamına gelir ancak “elinde bulundurmak” (to take hold of) anlamında (ki bu *greipan*, Germ. *Greifen* sözcüğüdür) değil, daha çok “teslim almak” (receive) anlamında ve daha kesin konuşmak gerekirse “yasal açıdan bir pay olarak mülkiyeti içine alma” anlamındadır, ki bu Grekçe νέμω [nemō: dağıtmak, paylaştmak] sözcüğünün iki kullanımından biri ile doğrudan aynıdır. Buradaki νέμω [nemō: dağıtmak, paylaştmak] ve *niman* arasındaki bağlantı şimdi tekrar kurulmuş ve verilen ya da teslim alınan anlamlarındaki yasal nitelemeye işaret eden *nem*-sözcüğünün kendi içindeki tezatlığı tarafından doğrulanmıştır.⁶

⁴ Güncel bir durum için, karşı. Sigmund Feist, *Etymologisches Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3. ed. (Leyden: E. J. Brill, 1939), s. 376.

⁵ Tıpkı Fransızca *partager* sözcüğünün “bir pay olarak vermek”, “bir pay olarak sahip olmak” anlamına gelmesi gibi.

⁶ Buna dair başka kanıtlar da mevcuttur: Eski İrlandaca *gaibim* “almak, sahip olmak”, buradaki Germen *geben* “vermek” sözcüğüne karşılık gelir; ayrıca Eski Slav-

Şimdi çoğu Hint-Avrupa dilinde en çok karşılaştığı hâliyle “armağan” kavramına geri dönelim. Genellikle, *dō-* sözcüğünden türetilen isimlerin kullanılmış olduğunu gözlemledik. Bu durum —ki bu olgu çok nadir fark edilmiştir— tek bir dil içindeki yapımlarının eş zamanlı bir şekilde kullanılması ve sadece sonekleriyle anlamlarının ayrışması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu “eşanlamlı sözcüklerin” bir arada bulunmasına dikkat çekilmeli ve bu durum sıkı bir incelemeye tabi tutulmalıdır, ilk olarak aslında eşanlamlı sözcükler olmadıklarından ve daha spesifik olarak da “armağan” gibi kavramların yalınlığının birden fazla ifade gerektirmemesinden dolayı.

Antik Yunan’da “armağan” *dō-* için en az beş tane ayrı ve paralel sözcük bulunmaktaydı ve bizim sözlüklerimiz ve çevirilerimiz bunları birbiriyle aynı anlama gelecek şekilde “gift, present” [armağan] olarak karşılar: δῶς, δόσις, δῶρον, δωρεά, δωτίνη [dōs, dosis, dōron, dōrea, dōtinē: verme, bağış, armağan, hibe].⁷ Bunların her birini özellikle kendi yapısının içeriğine uygun bir şekilde tanımlamayı denemeliyiz. İlki δῶς [dōs: verme, bağış] tek bir yerde geçer, Hesiodos’ta δῶς, ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή [dōs agathē, harpaks de kakē] “vermek iyidir, yağma ise kötüdür.” (*Works* 354) içinde; tıpkı “armağan” sözcüğüyle olabildiğince aynı anlama gelen bir ifade için şair tarafından türetilmiş olan ἄρπαξ [harpaks: kapan, yağmalayan, hırsız] sözcüğü gibi, bir kök sözcük olarak. Bu δόσις [dosis: verme, bağış, hibe] sözcüğü içinde kavram efektif bir başarı ya da tamamlanma olarak sunulur; bir armağan içinde gerçekleştirilmeye elverişli olan verme eylemi olarak:⁸ καὶ οἱ δόσις ἔσσεται ἐσθλή [kai hoi dosis essetai esthlē: iyi bir armağan onun olacaktır] “(kendisini adayacak olana), değerli bir armağan (gift) vermeliyiz” (*Il*, 10. 213). Bu sefer, armağanın (gift) önceden sözü verilir, detaylı bir şekilde belirlenir ve cesur bir davranışı mükafatlandırmak içindir. Son-

ca *berq* “alıyorum” anlamına gelir, aynı form İrlandacada *dibour*, “veriyorum” anlamına gelir vs. Bu terimler; aslında fiillerde bu anlamda içkin olan ikili değerini yansıttığı aşikâr bir değişkenlikten etkilenir. Etimologlar sıklıkla bu zıt anlamları kabul etmez ya da bu anlamlardan sadece birini öne çıkarır ve bariz olan paralellikleri reddederek yorumlamanın içeriğini bozar.

⁷ Altıncı olarak δόμα [dōma: bağış, hibe, ihsan], sözcüğü de mevcuttur ama bu daha geç döneme aittir bu yüzden bu sözcükte oyalanmaya gerek yoktur.

⁸ Karş. Benveniste, *Noms d’agent et noms d’action en indo-européen* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948), p. 76.

raki iki sözcük, δῶρον [dōron: armağan] ve δῶρεά [dōrea: bağış, hibe] birlikte ele alınmalıdır: İlki, δῶρον [dōron: armağan], gerçekten de cömert olmakla, minnettarlık göstermekle ilgili olan armağan ve sunulan nesnede bu durum içerilir: Ayrıca δῶρεά [dōrea: bağış, hibe] uygun bir şekilde, bir soyutlama olarak, “armağanlar tedarik etme” (karş. *Hdt.* 3. 97.) ya da “armağanların tümü” anlamlarını içermektedir (*Hdt.* 3.84.) ve zarf yapısındaki δῶρεάν [dōrean: bağış, hibe] sözcüğünün kullanımı “bir armağan biçiminde, cömert bir şekilde” anlamına gelir. Aristoteles δῶρεά [dōrea: bağış, hibe] sözcüğünü özellikle δόσις ἀναπόδοτος [dosis anapodotos: iadesi olmayan veriş] şeklinde tanımlar (*Top.* 125a. 18).⁹ Bir δόσις [dosis: verme, bağış]; karşılığında bir armağan verme zorunluluğu taşımayan şeydir. En son olarak da en önemli terim olan δωτήν [dōtinē: hibe, armağan] kalır, ki bu da armağan anlamına gelir ama tamamen bambaşka bir türde. Homeros’ta δωτήν [dōtinē: hibe, armağan], birisinin onu onurlandırmak için bir öndere verdiği zorunlu armağandır (*Il.* 9. 155. 297) ya da misafir olana verilmesi gereken bir armağan; Polyphemus tarafından misafir edilen Odysseus, δωτήν [dōtinē: hibe, armağan] öğesine güvенеbileceğini düşünür, çünkü bu misafirperverliğin görevlerinden birisidir: εἰ τι πόροις ξεινῆιον ἦε καὶ ἄλλως [ei ti porois kseinēion ēē kai allōs: konuklara yaraşır armağanlar ver bize] (*Od.* 9. 267).¹⁰ Alkinoos, Odysseus’u evinde misafir ederken, onun için olan tüm δωτήν’leri [dōtinē: hibe, armağan] bir araya getirmeden Odysseus’un ayrılmasını istemez: εἰς ὃ κε πᾶσαν / δωτήν τελέσω [eis ho ke pasan / dōtinēn telesō: bütün armağanı tamamlayana kadar] (*Od.* 11. 351). Sözcüğün Herodot’teki kullanımları bu teknik anlamı doğrular. Arzuladığı bir kadının kocasıyla arkadaş olmak isteyen bir adam, kendi sahip olduğu ve kocanın arzulanabileceği şeylerden birini ona bir δωτήν [dōtinē: hibe, armağan] olarak sunar, almak istediğinin karşılığında verilen şey olması koşuluyla (*Hdt.* 6. 62). Bu δωτήν [dōtinē: hibe, armağan] öğesinin işlevsel değeri daha açık bir şekilde vurgulanamaz, o, karşılığında bir armağan gerektiren armağan değerindedir. Bu, Herodot’ta sözcüğün sabit olan anlamıdır, δωτήν [dōtinē: hibe, armağan] ister karşılığında

⁹ Topikler s. 107. [Ç.N.].

¹⁰ Editörün Notu: Benveniste’in alıntısı İngilizce çevirisinde yanlış bir şekilde *Od.* II 267 şeklindeki belirtilmiştir.

bir armağanı talep etme amacı içersin, ya da ister daha önceden verilen bir armağanın bedeli olsun, her zaman bir karşılıklılık fikrini içerir: Bu, bir şehrin ona hizmet eden birisine vermekte mecbur olduğu armağandır (*Hdt.* 1. 61); arkadaşlık bağını kurmak için birisine yollanan bir armağan.¹¹ Böylece δωτινάζω [dōtinazō: armağan almak/kabul etmek] (*Hdt.* 2. 180) sözcüğü; ortaklaşa yapılacak bir işe dair şehirlerden gönüllü yapılan bağışları kastederek “δωτιναι [dōtinai’: hibeler, armağanlar] toplamak” anlamında kullanılır. Kalauria’da bulunan bir yazıtta δωτινή [dōtinē: hibe, armağan] bir arazinin imtiyazına sahip olandan alınacak türdeki “kira” ile ilişkilidir (*I.G.* 4. 841. 11; İ.Ö. 3.yy). Bu δωτινή [dōtinē: hibe, armağan] içinde bir karşılık olarak verilen armağan ya da bir karşılık gerektiren bir armağan anlamı bulunmaktadır. Armağanın karşılıklılığının mekanizması bu sözcüğün anlamı içinde ortaya çıkar ve hürmet etme ya da misafirperverlik ikramları sistemi ile ilişkilidir.

Bu noktaya kadar, anlamları onları doğrudan ilginizin odağına getiren sözcüklerle ilgilendik. Ama geçerli bir araştırma armağanına dair açık bir göndermede bulunan terimlerin ötesine geçebilir ve geçmelidir de. Daha az bariz olan, doğrudan aşikâr olmayan ve kendisine has belli anlam tınları ile bazen fark edilen göndermeler de mevcuttur. Bu diğer göndermeler kendilerine uygun değerleri Hint-Avrupa sahasının sadece bir kısmında korur. Bu kompleks tarih-öncesini yeniden oluşturmak için bu iki tür gönderme türünü de kullanmalıyız.

Bariz olan bir bağlantı armağan kavramı ile misafirperverlik kavramını birbirine bağlar. Ancak burada misafirperverlik ile ilgili olan terimler arasında ayrım yapılmalıdır. Bazılarının etimolojisi, tıpkı Grek ξένος [ksenos: yabancı, misafir] teriminde olduğu gibi belli değildir. Bu sözcüğe dair araştırma bu yüzden ilgili

¹¹ Anlamı sabitlendiğinde, δωτινή [dōtinē: hibe, armağan] sözcüğü filolojik bir sorunu çözmekte yardımcı olur. Herodot 6. 89’da Korinthialıların arkadaşlık yoluyla, Atinalılara “sembolik” beş drahma içeren bazı gemiler teslim ettiklerinden “çünkü yasalarının tamamen bedava olan bir armağanı [gift] yasaklamasından” δωτινήν δωρεήν γάρ ἐν τῷ νόμῳ οὐκ ἐξήν δοῦναι [dōtinēn dōréēn gár ἐν τῷ νόμῳ οὐκ ἐξέν δοῦναι: Çünkü yasaları gereği karşılıksız bir armağan vermeleri olası değildi] söz edilir. Buradaki “karşılıksız armağan” [gift] anlamı, ki bu δωρεή [dōréē: armağan] terimine aittir, δωτινή [dōtinē: hibe, armağan] terimine değil, ABCP’nin δωρεήν [dōréēn] okumasının kabul edilmesine sebep olmalıdır, DRSV’yi takip eden δωτινήν [dōtinēn: hibe, armağan]’i kabul eden editörlerin (Kallenberg, Hude, Legrand) aksine.

gelenekle iç içedir ve Helen toplumunun tarihçilerine bırakılmıdır. Daha ilginç, evrimini takip edebildiğimiz terimlerdir, hatta —ve belki de özellikle— bu evrim anlamda farklılıklara sebep olduysa. Bunlardan biri de Latince *hostis* [düşman] sözcüğüdür. Bu *hostis* terimi burada aynı aileden gelen Latince'den daha fazlasını içeren diğer Latince sözcüklerle (Gotik yazıda *gasts*, Eski Slav. *gosti* “misafir/ev sahibi”) ilişkisi içinde ele alınacaktır, ama buradaki etimoloji ile ilişkili olsa da kesinlik içeren bir şekilde analiz edilemeyeceği için *hospes* [konuk, ev sahibi] terimini bir kenara bırakmalıyız.

Roma'daki *hostis* [düşman] teriminin tarihinin yeniden oluşturulmasında oldukça ünlü olan Latince bir kanıt yardım eder. Sözcük, 12 Tablet Yasaları içinde hâlâ “yabancı” anlamına gelir ve bu anlam Romalı araştırmacılar için tanındıktır. Varro (L. L. 5. 3) şöyle yazar: “*hostis ... tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem dicebant perduellum*” [Düşman, ...bir zamanlar bu sözcük kendi yasalarını kullanan yabancı anlamına geliyordu, şimdi ise onu düşman/hain olarak adlandırdıklarını söylüyorlar]. Festus (414. 37) ek olarak bize bu önemli tanımı verir: “... *ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano atque hostire ponebatur pro aequare*” [...eskiler tarafından, Roma halkıyla eşit haklara sahip ve onlarla eşit olmak adına karşılık verdiği için düşman olarak adlandırılıyordu].

Gerçekten de *hostire* [eşitlemek, beğenmek, telafi etmek, zorunlu hale getirmek] teriminin *aequare* [eşit kılmak, eşit olmak] anlamını içerdiğine dair birkaç kanıt mevcuttur. Türetilen birçok sözcük bu durumu onaylar, bunlardan bazıları maddi uygulamalarla ilgilidir, diğerleri ise dinsel ya da tüzel kurumlarla ilgili. Festus'un kendisinde bile *red-hostire* “karşılığını vermek” tabirini buluruz ve Plautus'ta: *promitto...hostire contra ut merueris* “hak ettiğin gibi geri ödeyeceğime söz veriyorum” (Asin. 377) ifadesi mevcuttur. Bunlara ek olarak *hostimentum* [bedel] sözcüğü “*beneficii pensatio*” [iyiliğin karşılığı] ve “*aequamentum*” [karşılığını vermek, dengelemek] şeklinde tanımlanır (Nonius 3. 26) ve bir yoruma göre, daha kesin olarak, “*hostimentum dicitur lapis quo pondus exaequatur*” [bedelin, itibarı eşitleyen mezar taşı olduğu söylenir] (C. G. L. 5.209.3). Bu anlam Plautus'ta ortaya çıkar ve çalışmalar ve işçilik için bir “*tazminata*” işaret eder: “*par pari datum hostimentumst, opera pro pecunia*” [Eşitlik için verilen eşit

tazminat, para karşılığı çalışma] (Asin. 172). Aynı durum *hostus* [zeytin ağacının verimi] için de geçerlidir, ki Varra bunu kırsal bir terim olarak kullanır: “*hostum vocant quod ex uno facto olei reficitur: factum dicunt quod uno tempore conficiunt*” [yağın yapımından elde edilen karşılığına verim diyorlar: Yapımına ise bir anda meydana getirmek diyorlar] (R. R. 1. 24. 3); buradaki anlam tam olarak “yapılan sıkıştırma işlemi karşılığı olarak alınan yağ” kasteder. *Hostorium* kileyi dengelemek için kullanılan çubuğun ismiydi (*lignum quo modius aequatur*) [ölçüyü eşitleme tahtası] (Prise. 2. 215.17; C. G. L. 5. 503. 36). Augustinus (*Civ. Dei.* 4.8) toplanan başakları eşitlemekten sorumlu olan bir *dea Hostilina*’dan [tanrıça Hostilina] söz eder (ya da belki de gerçekleştirilen çalışma ile mahsulü eşitlemekten sorumlu olan). Bu açık ve uygun işaretler Festus ve Nonius’un çalışmalarının kısaltılmış hâllerindeki belli yorumlarla eksilmez, çünkü bu kısa versiyonlarda *hostire* [eşitlemek, beğenmek, telafi etmek, zorunlu hale getirmek] “ferire [vurmak], comprimere [sıkamak, sıkıştırmak], cadere [kesmek]” anlamlarına gelir; bu anlamlar tam olarak idrak edilmemiş olan ve dahası, bu anlamların aksini ispat eden arkaik alıntılardan çıkarsanmıştır: *hostio ferociam* [şiddete karşılığını veriyorum] (Pacuvius) ve *hostit voluntatem tuam* [senin iradeni dengeliyor] ifadeleri içinde bu fiil “tahrip etmek” anlamına gelmez ama “karşılığını vermek, karşılıklı olarak dengelemek” anlamına gelir.

Bu sözcük grubu için önemli bir terim onun *hostia* [kurban] sözcüğüne eklenmesiyle elde edilmiştir. Burada *hostia* [kurban] sözcüğü sunulan herhangi bir kurbanı kastetmez ama sadece tanrıların kızgınlığını “karşılama” amacıyla sunulan kurbanı kasteder. Bir diğer havzada ise en az bu kadar önemli olup, etrafını saran tüm diğer terimlerle olan ilişkisi görülebilen terim *hostis* [düşman] terimidir. Bu *hostis* teriminin ilk anlamı gerçekten de Festus’un söz ettiği anlamdır: Herhangi bir “yabancı” değil ama *pari iure cum populo Romano* [Roma vatandaşıyla eşit hakka sahip] olan yabancıdır. Böylece *hostis* [düşman] hem “yabancı” hem de “misafir” anlamına sahip olur. Roma vatandaşlarının sahip olduğu haklarla eşit haklara sahip olması o kişinin bir misafir olabilmesiyle bağlantılıdır. Bu *hostis* [düşman] tam olarak karşılık olarak veren ve karşılık olarak alan demektir, kendi ülkesinde sahip olduğu avantajların aynısını Roma’dan alan ve buna eşdeğer olarak da borçlu olduğu kişiye bunun karşılığında ödeme

yapandır. Bu *civis* [yurttaş] durumu daha kesin çizgilerle tanımlanmaya ve *civitas* [devlet] Roma topluluğuna tüzel bir bağlamda katılmanın gitgide sıkılaştıran tek normu olmaya başladıkça bu eski ilişki önce zayıfladı, daha sonra da yürürlükten kaldırıldı. Kişiler ve aileler arası anlaşmalarla düzenlenen ilişkiler devlet tarafından uygulamaya koyulan kurallar ve görevler karşısında yok oldu; *hostis* [düşman] böylece Roma devletinin tüzel ve politik tarihi ile bağlantılı olan bir anlam değişimiyle önce “yabancı” daha sonra da “halk düşmanı” anlamına gelmeye başladı.

Erken dönem Latin dünyasında bu *hostis* [düşman] ve ilişkili diğer terimler aracılığıyla Slav, Germen ve Latin topluluklarında “misafirperverlik” kavramının temelini kuran belli bir tür *karşılık olarak veren sununun* mevcudiyetini görebiliyoruz; kişiler arasındaki denklige yasallık kazandıran statülerin eşitliği karşılıklı verilen armağanlarla tasdik edilir.

Aynı kavramların farklı yönlerine yönelebilmek için, anlamı daha sabit ama daha karmaşık olan başka bir Latince sözcüğe daha başvurmalıyız. Söz edilen *mei-* kökünden türemiş olan birçok farklı formdaki örneklerinin günümüze kadar ulaşan “değiş-tokuşa” dair tüm Hint-Avrupa fenomenolojisinin izi belki de *munus* terimi etrafında sürülebilir. Özellikle Hint-İran dünyasına ait olan *mitra* kavramını —sözleşme [contract] ve sözleşme tanrısı anlamına gelen— incelemeliyiz, bu öyle bir terim ki asıl anlamı “sözleşme” teriminin günlük anlamıyla büyük ölçüde örtüşür. Buradaki *rta* terimi kozmik dünya için ne ise, o da insan dünyası için odur, yani insan toplumunu haklar ve zorunluluklar temelinde kuran mutlak karşılıklılık ilkesi; o kadar ki aynı ifade (Sans. *druh*, Av. *drug-*) *mitra*’yı ilhal eden ve *rta*’nın sınırını geçen kişiye işaret eder. Bu derin ve zengin ifade Latince *munus* terimi içinde spesifik bir kabul görür. Günlük kullanımda *munus* “işlev, iş” ya da “yükümlülük” ya da “görev” ya da “yardım” ve en son olarak da “halka açık tören, gladyatör yarışması” anlamına gelir ve tüm bu kullanımlar sosyal alan ile ilgilidir. Bu *munus* teriminin yapısı bu bağlamda karakteristiktir; *-nes* sonekine sahiptir, ki bu, Meillet’ın doğru bir şekilde fark ettiği gibi, sosyal ya da tüzel bir doğaya dair belirlenimlerle ilişkilidir (karş. *pignus* [rehin], *fenus* [faiz], *funus* [cenaze töreni], *facinus* [iş, fiil, eylem]). Bu anlamların *munus* içindeki birliği taziye sunma ya da hizmette bulunma eylemleri içinde bulunur ve bunun kendisi Festus’un *donum quod officii causa datur* [hizmet nedeniyle verilen armağan]

şeklinde tanımladığı şeye dayanır. Birisi bir *munus*'u kabul ederek; yardım dağıtma ya da ayrıcalık tanıma veya oyunlar düzenleme gibi halka açık bir şekilde geri ödeme yapacağı bir yükümlülüğün altına girdiği bir sözleşmeyi kabul etmiş olur. Sözcük hem bir vazife olarak görülen ücret ödeme hem de bunun karşılığında yükümlü olunan bağışta bulunma anlamlarının ikisini de içerir. Burada "toplum" teriminin temeli vardır, çünkü *communis* [ortak, müşterek, genel] kelimesi kelimesine *munia* ya da *munera* içinde paylaşılan anlamına gelir; grubun her bir üyesi, aldığı ile aynı oranda vermek zorundadır. Ücretler ve ayrıcalıklar aynı şeyin iki yüzüdür ve bu birbirine dönüşme hâli toplumu kuran şeydir.

Teslim alınan ve karşılık olarak verilen "armağanları" oluşturan bir "değiş-tokuş", faydacı bir ticaretten oldukça farklı bir şeydir. Kârlı olarak görülebilmesi için cömert olmak zorundadır. Verildiğinde, en değerli şey verilmelidir. Bu, *munus* ile etimolojik olarak aynı aileden gelen belli terimlerde görülebilir bir şeydir: Eski İrlandaca *māin*, *mōin* "armağan" ve "değerli şey" anlamına gelir, özellikle Gotik yazıda *maipms* "δῶρον [dōron: armağan]", Eski İzlandaca *meidmar*, çoğul "mücevherler", Eski İngilizce *ma-dum* "hazine, mücevher". Burada Gotik yazıdaki *maipms* teriminin İngilizce armağan [gift] teriminin kastettiği anlamda bir armağan olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bu sözcük Markos 7: 11'nin çevirisinde ortaya çıkar, δῶρον [dōron: armağan] sözcüğünün çevirisi şeklinde, ama İbranice קֹרְבָּאֵן [korban: kurban, adak] "Tapınak Hazinesine sunu" sözcüğünün karşılığı olarak düşünülür. Bu *maipms* teriminin seçimi; diğer Germen dillerinde olduğu gibi Gotik yazıda da değiş-tokuşun mevcudiyetinin işaret değerine bağlı olduğunu gösterir.

Sözcük haznesi içindeki bir karşılaştırma; çok aşikâr olmasa da az önce üzerine tartıştıklarımızla benzer olan bir geleneği açığa çıkarır. Bu, tarihsel toplumlar içinde neredeyse yok olmuş olan ve ancak *dap*- kökünden türemiş görece farklı anlamlara gelen bir grup sözcüğü yorumlayarak tekrar keşfedebileceğimiz bir tür bağıştır: Latince *daps* "gizli ziyafet", Eski İzlandaca *tafn* "kurban edilen hayvan", Ermenice *tawn* "şölen", Grekçe δαπάνη [dapanē: gider, harcama] (karş. δάπτω: [daptō: parçalamak, yırtmak, tüketmek]), ve ayrıca Latince *damnum* "zarar" (*dap-nom*). Bu terimlerden bazılarındaki dinsel tını barizdir. Ama her birinde anlam; kutsal olanın alanının ötesine geçen bir temsilin

spesifik bir yarı ile daraltılmış ve yasa ile ekonomi alanlarında da mevcut hâle gelmiştir.

Anlamın çekirdeği olarak “harcama” kavramını hem dinsel hem de sosyal bir açığa çıkarma olarak ele almalıyız: Şölene dair ve şatafatlı bir harcama, büyük ölçüde yiyeceğin tüketilmesinden oluşan bir sunu prestij için ve “saf bir kayıp” olarak gerçekleştirilir. Bu tanım, arkaik bir anlayıştan geriye kalan parçaların spesifik tüm anlamlarını karşılıyor gibi gözükür. Roma dünyasında *daps* tanrılara sunulan bir ziyafetti, ziyafete katılanların bir seremoni eşliğinde onları kutsallıktan arındırdıktan sonra tükettiği kızarmış etin ve şarabın olduğu. Bu ritüelin antikliği onu kutsayan ifadenin içinde bulunabilir; Cato’ya göre, bu dualar Jüpiter’e edilir: *Jupiter dapalis, quod tibi fieri oportet, in domo familia mea cullignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto ... Jupiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto* [Jüpiter Dapalis, bayramda serin için benim ailemin evinde bir kap şarabın olması gerekir, o hâlde o şey için bu bayram teklifinden onur duyacaksınız... Jüpiter Dapalis, bu yolla bayram teklifinden onur duyacaksınız] (Cato Agr. 132). Burada *pollucere* teriminin *daps* ile birlikte kullanılması onun görkemine vurguda bulunur: Bu fiil antik dinsel dilde her zaman muhteşem kutsama ayinleriyle birlikte kullanılır. Bu durum Ovidius (*Fasti* 5. 515 vd.) içinde fakir köylü Hyrieus’un; sahip olduğu tek şey olan öküzün tamamını onu ziyaret ettiği sırada Jüpiter’e bir *daps* olarak sunmasında görülebilir. Dahası, *daps* teriminden türeyen diğer antik sözcükler bu sözcüğün büyük bir bağışı ima ettiğini ve misafirperverliğin şölen içeren ziyafetleriyle ilişkili olduğunu doğrular: “*dapaticae se acceptos dicebant antiqui, significantes magnifice, et dapaticum negotium amplum ac magnificum*” [Eskiler, *dapaticae*’yi muhteşem bir şekilde diye, *dapaticus*’u da büyük ve muhteşem diye adlandırıyorlardı.] (Festus). Bu *dapinare* [hizmet etmek] fiili, ister *daps* ile ilişkili olsun ya da ister Grekçe δαπανᾶν [dapanan: harcama, masraf] teriminin bir uyarlaması olsun, günümüze kadar ulaşan tek örneğinde “masada asiller gibi ikramda bulunmak” anlamına gelir: *aeternum tibi dapinabo victum, si vera autumas* [sonsuza kadar sana kurban sunacağım, eğer gerçeği kabul edersen] (Pl. Capt. 897).

Grekçede genel olarak sadece alelade bir şekilde “harcama” anlamında kullanılan, δαπάνη [dapanē: gider, harcama] ayrıca büyük bir bağışa, prestij ve şatafat için yapılan harcamaya da işa-

net eder, her ne kadar bu terim artık sadece dinsel bir bağlamda kullanımla sınırlı değilse de. Herodot’ta (*Hdt.* 2. 169) δαπάνη [dapanē: gider, harcama] bir binanın dekorasyonundaki “şatafatlı süsleme”ye işaret eder. Pindar (*Isthm.* 4. 29) bu terimin önemli bir kullanımını sunar: Πανελλάνεσσι δ’ ἐριζόμενοι δαπάνῃ χαίρον ἵππων [Panellanessi d’ erizomenoi dapanā khairon hippōn] “(müsabakadaki yarışmacılar) rekabet halindeki bütün Helenler atlar için yapılan harcamadan hoşlanırlar.” Bu gerçekten de, uygulamada, rekabet ve prestije dair bir harcamadır. Eğer yeni bir kanıt gerekliyse, bu kanıt Latinceye geçmiş olan sıfat hâldeki δαψιλής [dapsilēs] “bol, görkemli” sözcüğü içinde bulunabilir, ki burada *dapsilis* “şahane, muhteşem” terimi *daps* ile ikincil olarak ilişkilidir ve antik bir etimolojik bağlantıyı yeniden kurar. Buradaki δαπανᾶν [dapanan] fiili “harcamak” anlamına gelir ama daha güçlü bir bağlamda anlaşılmalıdır: “harcamak” burada “tüketmek, parçalamak” anlamındadır; karş. δαπανηρός [dapanēros] “müsrif, savurgan”. Böylece “sunu olarak yiyecek kurban etmek” (Lat. *daps*, O. Ice. *tafn*) ve “ziyafet” (Arm. *tawn*) kavramları; aynı anda hem yiyeceklerin tüketilmesi hem de zenginliğin tahrip edilmesi olan gösterişli bir müsriflik fikri ile birlikte düşünülmelidir. Bu durum, bu semantik gruptan kendisini ilginç bir şekilde ayıran *damnum* [zarar, hasar] sözcüğünü de açıklığa kavuşturur. Bu *damnum* [zarar, hasar] sözcüğünde sadece maddi ve özellikle parasal bir kayıp sonucu “uğranılan zarar” anlamı kalmıştır; bu, birisine dayatılan ve özgür bir şekilde isteğe bağlı olmayan “harcama”dır, artık gönüllü bir kurban etme olmayan ama tüzel olan bir “kayıp”; kısacası ihtişamlı bir saçıp savurma yerine bir ödeme cezası ya da hasar tazminatı. Bu yüzden hukukçular —ki aynı zamanda köylülerdi de— büyük bir başışın ve cömertliğin işareti olan şeyi bir ödeme cezasına indirgediler. Böylece *damnare* [zarar vermek, mahkûm etmek] “damno afficere [birini mahkûm etmek, birine zarar vermek], bir ödeme cezasına çarptırmak” ve genel olarak da “mahkûm etmek” anlamına gelir.

Tüm bu özellikler, o kadar da eski olmayan Hint-Avrupa tarihöncesi dönemde, bugün hâlâ sözcük haznemizde birçok izini sürebileceğimiz sosyo-dinsel bir fenomeni fark etmemizde yardımcı olur. İngilizcede “resepsiyon vermek” ve Fransızcada “ziyafet vermek” deriz; misafirperverlik görevinin yerine getirilmesi ve sosyal yükümlülük olarak gerçekleştirilen yemek “harcamaları” ve sahip olunan şeylerden “feragat edilmesi” durumları mevcut-

tur. Bu analiz bize son olarak, Hint-Avrupa dünyasındaki, potlaç olarak bilinen geleneği fark ettirir. Antik klasik toplumlar; birkaç yazarın, özellikle Mauss'un, Kwakiutl ya da Haïda topluluklarında tarif ettiği gibi kıskırtıcı bir potlaç türünden haberdar olmuş gibi gözükmeyen, ya da birbirlerini kıskırtan prestijlerini kıskanan kabile şeflerinin, birbirlerinin zenginliğini büyük ölçüde tahrip ettiği müsrif müsabakalardan da. Ama burada incelenen terimlerin potlaç uygulamasına benzer türde bir geleneğe dair olduğu gerçeği hâlâ mevcuttur. Her ne kadar rekabet teması artık gözükmese de asıl özellikler gerçekten de aynıdır: Çok sayıda yiyeceğin olduğu şölen, tamamen gösterişe dayalı ve kıdemi koruma amaçlı yapılan harcamalar, şölen havasına sahip bir ziyafet –eğer bu büyük bağışta bulunan kişiler aynı yoldan yaptıklarının bir karşılığını alacak olmasalardı bunların tamamı anlamsız olurdu. Dahası, potlaç teriminin kendi özünde yiyecek sunmakla ilgili olması ve birincil anlam olarak “beslemek, tüketmek” anlamına gelmesi bir tesadüf müdür?¹² Potlaç geleneğinin tüm varyasyonları arasında bu; kabile şeflerinin otoritesi ve prestijinin bu dağıtıkları büyük bağışlar ve bu bağışların karşılığında sağladıkları fayda aracılığıyla sürmesi, toplumlardaki en olağanı olmalıdır.

Bu araştırmayı daha da genişletmek kolaydır, ya incelenen terimlerin etimolojik ilişkilerinin peşinden giderek, ya da birbiriyle aynı gözüken kavramlar için farklı Hint-Avrupa ifadeleri üzerine yoğunlaşarak. “Değiş-tokuş” kavramının nasıl tahmin edilemez bir formda ortaya çıkabileceğine dair bir örnek verilebilir.

Tahmin edilebileceği gibi, “değiş-tokuş” özellikle ekonomik ilişkilere dair geniş bir sözcük haznesinin oluşmasını sağlar. Ama bu türden terimler neredeyse her zaman yenilenir, bu yüzden her bir dili kendi içinde değerlendirmemiz gerekir. Ancak, Hint-Avrupa içinde oldukça yaygın olan ve anlamı değişmeyen en azından bir terim vardır: Bu, en düzgün şekilde “değer” olarak karşılanan terimdir. Bu, Grekçede ἀλφάνω [alphanō: elde etmek, kazanmak/kazanç sağlamak], Sanskritçe *arh-* “değeri olmak, değerli olmak” (karş. *arhat* “değerli”) ayrıca Aramice *arz-*, Litvanyaca *algà* “fiyat, ücret”. Hint-İran dil dünyasında ve Litvanyacada bu anlam genel ve soyut bir yapıda ortaya çıkar ve kendisini daha kesin bir tanımlamaya açmaz. Ama Grekçede ἀλφάνω [alphanō: elde etmek, kazanmak/kazanç sağlamak] söz-

¹² Karş. Mauss, *L'Année sociologique*, yeni seri, 1 (1923-1924): 38, n. 1.

cüğü, sözlüklerin onu “kazanmak, kazanç sağlamak” anlamına indirgemesinden daha kesin bir yoruma izin verir.

Homeros’ta ἀλφάνω [alphanō: elde etmek, kazanmak/kazanç sağlamak] gerçekten de “bir kazanç sağlamak” anlamındadır, ama sözcüğün bu anlamı spesifik bir durumla ilişkilidir: Söz konusu olan kazanç, tutsağın; kendisini satan kişiye getirdiği kazançtır. Homeros’taki diğer örneklerinden söz etmek yeterli olacaktır. Kendisini öldürmek üzere olan Achilles’in kendisine acımasını sağlamak için, Lycaon ona yalvarır: “Bir keresinde beni kaçırıp Lemnos’taki pazarda satılmama sebep olmuştun, ki bunun sonucunda sana yüz öküz değer kazanç sağlamıştım” ἱκατόμβοιον δέ τοι ἤλφον [hekatomboion de toi ēlphon: Sana yüz sığır değerinde kazanç sağladım] (Il. 21. 79). Satışa çıkarılmış olan ufak bir köle hakkında “size değerinin bin katı kazanç getirecek” ὁ δ’ ὑμῖν μυρίον ὄνων ἄλφοι [ho d’ hymin myrion ōnon alphoi: Size sayısız kazanç sağlayacak] (Od. 15.453) denir; Melantheus, Eumaeus’u Ithaka’dan oldukça uzak bir yerde satmakla tehdit eder, böylece “bana büyük bir servet kazandıracaktır” ἵνα μοι βίοντον πολύν ἄλφοι [hina moi bioton polyn alphoi: orada bana çok servet kazandıracak] (Od. 17. 250), ve talipleri Telemachus’u ziyaretçilerini Sicilya’daki pazar yerinde satmaya davet eder, çünkü orada “sana iyi kazanç getireceklerdir” ὅθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι [hothen ke toi aksion alphoi: bundan dolayı sana kazanç sağlayacak] (Od. 20. 383). Fiilin anlamında hiçbir değişim yoktur ve tam baskın tınısı bakireleri tarif eden bir sözün içinde bulunur: παρθένοι ἀλφεσίβοιοι [parthenoi alphasiboioi: pek çok öküz getiren genç kızlar], onları evlendiren babalarına “öküz kazandırdılar.”

“Değer”, antik ifadesi içinde, en maddi anlamdaki bir “değiş-tokuş değeri” olarak karakterize edilir. Bu, belli bir ücret karşılığı verilen insan bedeninin sahip olduğu değiş-tokuş değeridir. Bu “değer” kendi anlamını bir insan bedenini dağıtan kişi için varsayar, bu ister bir evlenecek kız evlat olsun ya da ister satılacak bir mahkûm. Burada, kölelik temelli bir toplumdaki belli geleneklerle ilişkili olan bir kavramın sağlam bir kökeni, en azından Hint-Avrupa havzasının bir kısmındaki, bir anlığına gözümüze ilişir.¹³

¹³ İngilizce Editörün Notu: Burada Benveniste’in Fransızca asıl metniyle karşılaştırarak oradaki Grekçe tüm alıntılarını (İngilizce çeviride birçoğu hatalı şekilde transkript edilmişti) kontrolündeki yardımından dolayı Rodney L. Ast’a ve Benveniste’in alıntılarını asıl Grek ve Latince kaynaklarıyla karşılaştırarak kontrol ettiği için Joseph Cummins’e teşekkür ederim.

Armağan Eden Erdem Üzerine¹

Friedrich Nietzsche

1

Zerdüşt, yürekten bağlı olduğu ve “Alacalı İnek” denilen kentten ayrıldığında kendilerini onun müritleri/havarileri olarak adlandıran pek çok kişi onu takip etti ve ona eşlik etti. Böylece bir dört-yol ağzına geldiler: orada Zerdüşt onlara bundan sonra yalnız yürümek istediğini söyledi; çünkü Zerdüşt yalnız gidenin dostuydu. Ama müritleri/havarileri ona veda için bir asa sundular; altın sapının üstünde güneşin etrafına bir yılan sarılmıştı.² Zerdüşt asaya sevindi ve ona dayandı; sonra müritlerine/havarilerine seslendi.

Söyleyin bana: altın nasıl en yüksek değere ulaştı? Nadirdir ve yararsızdır ve ışıldar ve parlaklığında yumuşaklık vardır; kendini hep armağan eder.

Sadece en yüksek erdemin simgesi olarak altın en yüksek değere ulaştı. Altın gibi ışıldar armağan edenin bakışı. Altının parlaklığı Ay ile Güneş arasında barışı sağlar.

Nadirdir en yüksek erdem ve yararsızdır, ışıldar ve parlaklığında yumuşaklık vardır: armağan eden erdem en yüksek erdemdir.

Doğrusu, sizi çok iyi anlıyorum müritlerim/havarilerim: Siz de aynı benim gibi armağan eden erdeme ulaşmaya çabalyorsunuz. Ne gibi ortak yanınız olabilir kedilerle ve kurtlarla?³

¹ Friedrich Nietzsche “Von der schenkenden Tugend”, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 4, Haz. G. Colli ve M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 2. Baskı, München 1999, s. 97-102.

² “Bilgi yılanına sarılan bir güneş. Bkz. *Yaratılış*, 3:5, Friderich Nietzsche, *Kommentar zu Band 1-13*, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 14, Haz.: G. Colli ve M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 2. Baskı, München 1999, s. 295 [Colli-Montinari Notu].

³ “Ne ortak yanınız var, kurtlarla ve kedilerle? Onlar daima sadece alırlar ve vermezler ve almaktan daha ziyade çalmayı severler? / Siz daima armağan edenler olun.”, Friderich Nietzsche, *Kommentar zu Band 1-13*, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 14, s. 295 [Colli-Montinari Notu].

Bu sizin, bizzat kurban ve armağan [Geschenk] olmaya susamışlığınızdır: bu yüzdendir bütün zenginliği ruhunuzda biriktirmeye susamanız.

Doymak bilmeden ruhunuz hazineler ve mücevherler elde etmeye çabalar, çünkü erdeminizin armağan verme-isteği [Verschenken-Wollen] doymak bilmezdir.

Her şeyi kendinize ve içinize almaya zorlarsınız, sizin çeşmenizden sevginizin armağanları olarak geriye doğru aksınlar diye.

Doğrusu, böylesi armağan eden sevgi bütün değerlerin yağmacısı olmalıdır; ama böyle bir bencillığe sağlıklı ve kutsal derim.

Başka bir bencillik daha vardır, fazlasıyla yoksul, açlık çeken, her zaman çalmak isteyen, hastaların bencilligidir bu, hasta bir bencillik.

Bir hırsızın gözleriyle bakar bütün parlayan şeylere; aç birinin açgözlülüğüyle ölçer yiyeceği bol olanı; ve her zaman armağan edenlerin masası etrafında dolanır.

Hastalık ve görünmez yozlaşma böyle bir arzudan söz eder; bu bencilliğin hırsız açgözlülüğü hastalıklı bedenden söz eder

Söyleyin bana kardeşlerim: neyi kötü ve en kötü olarak kabul ederiz? Yozlaşma değil midir? — Ve nerede armağan eden ruh eksikse, orada her zaman yozlaşmayı sezeriz.

Yukarıya doğrudur yolumuz, türden üst-türe doğru. Ama bir dehşettir bizim için yozlaşmış bilinç, şöyle konuşur yozlaşmış bilinç: "Her şey benim için."

Yukarıya doğru uçar bizim bilincimiz: böyledir bedenimizin bir benzetmesi, bir yükselişin benzetmesi. Böylesi yükselişin benzetmeleri erdemın adlarıdır.

İşte böyle ilerler beden tarih boyunca, bir oluşın ve bir savaşın olarak. Ve tin — Tin nedir beden için? savaşlarının ve zaferlerinin habercisi, yoldaşı ve yankısıdır.

Benzetmeler iynin ve kötünün bütün adlarıdır: Onlar telaffuz etmezler, işaret ederler sadece. Bir budaladır onlardan bilgi almak isteyen kimse!

Dikkat edin bana kardeşlerim, tinimizin benzetmelerle konuşmak istediği her saate: oradadır erdemimizin kaynağı.

Yükselir orada bedeniniz ve dirilir; sonsuz hazla tini kendinden geçirir, böylece yaratıcıya ve değer verene ve sevene ve bütün şeylerin velinimetine dönüşür.

Kıyısında yaşayanlar için bir bereket ve bir tehlike olan büyük bir ırmak gibi kalbiniz geniş ve dolu olarak kabardığında: işte oradadır erdeminizin kaynağı.

Övgü ve yerginin üzerinde yükseldiğinizde ve seven birinin istemi olarak isteminiz her şeye hükmetmek istediğinde: işte oradadır erdeminizin kaynağı.

Rahatlığı ve yumuşak döneği aşıladığınızda ve sizler yumuşak yürekliilerden yeteri kadar uzağa yatağınızı yapamadığınızda: işte oradadır erdeminizin kaynağı.

Tek bir istem istediğinizde ve bu dönüm noktasını sizin için bütün ihtiyaçları zorunluluk olarak adlandırdığınızda: işte oradadır erdeminizin kaynağı.

Doğrusu, yeni bir iyi ve kötüdür o! Doğrusu, yeni bir derin uğultu ve yeni bir kaynağın sesi!

Güçtür bu yeni erdem; egemen bir düşüncedir o ve onu saran zeki bir ruhtur: altın bir güneş ve onu saran bilginin yılanı.

2

Burada Zerdüş bir süre sustu ve müritlerine/havarilerine sevgiyle baktı. Sonra konuşmasına devam etti: — ve sesi değişmişti.

Yeryüzüne sadık kalın kardeşlerim, erdeminizin gücüyle! Armağan eden sevginiz ve bilginiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin! Bunun için rica ediyorum ve yalvarıyorum size.

İzin vermeyin erdeminizin dünyevi olandan uçup gitmesine ve kanatlarıyla sonsuz duvarlara çarpmasına! Ah, daima vardır böyle uçup giden erdemler!

Tıpkı benim gibi uçup giden erdemi geri döndürün yeryüzüne — evet, geri döndürün bedene ve yaşama: erdem yeryüzüne anlamını versin diye, bir insanca-anlam!

Şimdiye kadar yüzlerce kez uçup gitti ve kendisini tüketti tin de erdem gibi. Ah, şimdi bedenimizde ikamet ediyor bütün bu hezeyanlar ve yanılgılar: beden ve istem haline geldi orada.

Şimdiye kadar yüzlerce kez denedi ve yanıldı tin de erdem gibi. Evet, bir denemeydi insan. Ah, o kadar çok cehalet ve yanılgı oluştu ki bedenimizde.

Sadece binlerce yılın akli değil — çılgınlık da ortaya çıkıyor içimizde. Tehlikelidir mirasçı olmak.

Hala savaşmaktayız adım adım dev rastlantıyla, ve şimdiye kadar bütün insanlığa anlamsız, anlamı olmayan hükmetti.

Tinimiz ve erdemimiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve bütün şeylerin değeri sizin tarafınızdan yeni baştan belirlensin! İşte bu yüzden savaşanlar olmalısınız! İşte bu yüzden yaratanlar olmalısınız!

Bilerek arındırır kendini beden; bilgiyle sınayan yükseltir kendini; bilenlere kutsaldır bütün dürtüler; yükselmiş olanın ruhu şenlenir.

Doktor, yardım et kendine: hastalarına da ancak böyle yardım edersin. Bu en iyi yardım olsun, bizzat kendisini iyileştireni gözleriyle görmesi.

Binlerce yol vardır, henüz gidilmemiş; binlerce esenlik vardır ve yaşamın gizli adacıkları. Tükenmemiş ve keşfedilmemiştir henüz insan ve insan-dünyası.

Uyanın ve kulak verin, siz yalnızlar! Gelecekte buraya doğru rüzgarlar esiyor gizli kanat çırpmalarıyla; ve hassas kulaklara iyi haberler ulaşıyor.

Siz bugünün yalnızları, siz aykırı düşenler, sizler günün birinde bir halk olmalısınız: sizlerden, kendi kendini seçmiş olanlardan, seçilmiş bir halk doğmalı: — ve bu halktan da Üstinsan.

Doğrusu, bir şifa yerine dönüşmeli yeryüzü! Ve şimdiden yeni bir koku sarıyor yeryüzünün etrafını, kurtuluş getiren, — ve yeni bir umut!

3

Zerdüşt bu sözleri söylediğinde, son sözlerini söylememiş biri gibi susmuştu; uzun süre asasını ellerinde kuşkuyla tarttı. Sonunda işte böyle söyledi: — ve sesi değişmişti.

Şimdi yalnız gidiyorum müritlerim/havarilerim! Siz de bundan dolayı gidin şimdi yalnız başınıza! Böyle istiyorum ben.

Doğrusu, öğüt veriyorum size: Uzaklaşın benden ve Zerdüşt'e karşı kendinizi savunun. Daha iyisi: utanın ondan! Belki aldatmıştır sizi.

Bilginin insanı sadece düşmanlarını sevmekle kalmamalı, aksine dostlarından da nefret edebilmeli.

Her zaman sadece öğrenci olarak kalırsa insan öğretmenine hakkını kötü vermiş olur. Ve niçin yolmak istemiyorsunuz çelengimi?

Saygı duyuyorsunuz bana; ama nasıl olur, eğer saygınız günün birinde çökerse? Sakının kendinizi, bir heykelin sizi öldürmesinden!⁴

⁴ "Aslında, saygı duyduğunuz ben miyim? Eğer bensem — sakının bir heykelin sizi öldürmesinden. Bk. Aristotles, *Poetika* 1452a7-10.", Friderich Nietzsche, *Kommentar zu Band 1-13*, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 14, s. 295 [Colli-Montinari Notu].

Zerdüşt'e inandığınızı mı söylüyorsunuz? Ama ne önemi var Zerdüşt'ün! Siz benim inançlılarımsınız: ama ne önemi var bütün inançlıların!

Henüz kendinizi aramamıştınız: bu sırada beni buldunuz. Böyle yapar bütün inançlılar; bu yüzden çok azdır önemi bütün inançlıların.

Şimdi size söylüyorum, beni kaybetmenizi ve kendinizi bulmanızı; ve ilk olarak, siz beni yadsıdığınız zaman size geri dönmek istiyorum.

Doğrusu kardeşlerim, o zaman başka gözlerle arayacağım kaybettiğim kişileri; o zaman sizleri bir başka sevgiyle seveceğim.

Ve günün birinde dostlar olmalısınız benim için ve bir umudun çocukları: o zaman üçüncü kez sizlerle olacağım, büyük öğle vaktini sizlerle birlikte kutlayayım diye.

Ve bu büyük öğle vaktini, insanın hayvanla üstinsan arasındaki yolun ortasına geldiği ve akşama giden yolunda en büyük umudu olarak kutlar: çünkü yeni bir sabaha giden yoldur bu.

İşte o zaman kutsayacak kendini batmakta olan kişi, öteye geçen olduğundan; ve bilgisinin güneşi onun öğle vaktinde durmuş olacak.

“Öldü bütün tanrılar: şimdi üstinsanın yaşamasını istiyoruz bizler”, bu olsun büyük öğle vaktinde bizim son istemimiz!

İşte böyle söyledi Zerdüşt.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? (1953)¹

Martin Heidegger

Öyle görünüyor ki, soru kolaylıkla yanıtlanabilir. Çünkü [soruya verilen] yanıt Nietzsche'nin kendisinde açıkça ortaya konulmuş ve hatta basılmış olan tümcelerinde buluruz. Bu tümceler Nietzsche'nin, özellikle Zerdüşt figürünü betimlediği çalışmasında geçer. Dört bölümden oluşan bu kitap 1883-1885 yılları arasında yazılmıştır ve "Böyle Söyledi Zerdüşt" başlığını taşır.

Nietzsche, bu kitabına bir alt başlık önerdi. Alt başlık şöyledir: "Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap". "Herkes İçin [Für Alle]", açıktır ki rastgele birileri olarak Herkes [jedermann] anlamına gelmez. "Herkes İçin [Für Alle]", Her Bir Kimse [jeden jeweils] ve her bir kimse kendi özünde düşünölmeye değer bir şeye dönüştüğü takdirde, insan olarak Her İnsan [jeden Menschen] için anlamına gelir. "...Ve Hiç Kimse İçin [...und Keinen]", burada kendi sözünü arayan düşünmenin yoluna çıkmaya başlamak yerine, sadece bu kitabın sıra dışı sözleri ve tek tük tümce parçalarıyla sarhoş olan ve biraz şarkı söyleyerek, biraz haykırarak, kâh sakın kâh fırtınalı, çoğu zaman yüksek, ara sıra basmakalıp dille körü körüne her tarafa sendeleyeyen, her yönden kıyıya vurmuş/işe yaramaz meraklılardan oluşan Hiç Kimse [niemanden] İçin'i ifade eder.

"Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap". Yayımlandığından beri geçen 70 yıl içinde kitabın alt başlığının nasıl da tekinsiz olduğunun doğruluğu ortaya çıktı — ama

¹ Metnin çevirisi için şu kaynaklar kullanılmıştır: Martin Heidegger, "Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)", *Vorträge und Aufsätze*, HGA Band 7, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 99-124; Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?", *Nietzsche, Cilt 2, Eternal Recurrence of the Same*, Çev. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, New York 1991, s. 209-236; Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?", Çev. Bernd Magnus, *Review of Metaphysics*, Cilt: 20, Sayı: 3, Mart 1967, s. 411-431. Metinde *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ten yapılmış alıntılarının çevrilmesinde şu Türkçe çeviriye bağlı kaldık: Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006.

tam da tersi anlamda. Herkes İçin [jedermann] bir kitap haline geldi ve şu ana kadar bu kitabın temel düşüncesine denk olan ve kitabın kökenini tüm önemiyle değerlendirebilen bir düşünür kendini göstermedi. Zerdüş kimdir? Eğer çalışmanın başlığını dikkatlice okursak bir ipucu bulabiliriz: “Böyle Söyledi Zerdüş”. Zerdüş söyler. O söyleyen biri. Hangi tarzda? Halk hatibi ya da hatta bir vaiz? Hayır. Söyleyen Zerdüş bir “Savunucu”dur [Fürsprecher]. Bu isimde Alman dilinde çeşitli anlamları olan çok eski bir sözcük ile karşı karşıya geliriz. “İçin” [Für] aslında “-in önünde” [vor] anlamına gelir. Almancada “Fürtuch” [Ön Örtü/Bez], bugün hala Schürze [Önlük] sözcüğü için kullanılan isimdir. “Fürsprech”, -in önünde [vor] söyler ve sözü yönetir. Ama “für” aynı zamanda, -in lehine/yararına [zugunsten] ve haklı çıkarmaya yönelik savunma [zur Rechtfertigung] anlamlarına da gelmektedir. Son olarak, bir savunucu hangi konudan ve ne amaçla konuştuğunu ortaya koyan ve açıklayandır.

Zerdüş bu üç katlı anlamda bir savunucudur. Ama o neyi önden söyler? O, kimin lehine/yararına söyler? O, neyi ortaya koyar? Zerdüş sadece herhangi bir şeyin gelişigüzel bir savunucusu mudur, ya da her zaman ve her şeyden önce insana hitap eden bir şeyin *savunucusu* mudur?

“Böyle Söyledi Zerdüş”ün üçüncü bölümünün sonlarına doğru “İyileşmekte Olan” [Der Genesende] başlığıyla bir parça ortaya çıkar. Bu Zerdüş’tür. Ama “İyileşmekte Olan” ne demektir? “Genesen”, Grekçe νέομαι [neomai/geri dönmek], νόστος [nostos/dönüş] ile aynı sözcüktür. Onun anlamı şudur: yuvaya/eve/yurda dönmek; Nostalji, “Nostalgia” yuvaya/eve/yurda dönme sancısı, yuva/ev/yurt özlemi demektir. “İyileşmekte Olan” yuvaya/eve/yurda dönüşe yoğunlaşan kişidir, yani kendine doğru dönüp düşünmek onun belirlenimidir. İyileşmekte olan, kendine giden yolda olandır, böylece o kendi kendisine kim olduğunu söyleyebilir. Anılan parçada İyileşmekte olan şöyle der:

“Ben, Zerdüş, yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberi savunan...”

Zerdüş, yaşamın, acının ve çemberin lehine/yararına söyler ve bunu birilerinin önünde söyler. Bu üçü: “Yaşam-Acı-Çember” birbirlerine aittirler, aynıdırlar. Eğer bu üçlüyü doğru bir biçimde bir ve aynı olarak düşünebilseydik, Zerdüş’ün kimin savunucusu olduğunu ve belki de Zerdüş’ün kendisinin bu savunucu-

cu olmak istediğini tahmin edebilecek durumda olabiliriz. Gerçi şimdi kaba bir açıklama aracılığıyla araya girebilir ve su götürmez bir doğrulukla söyleyebiliriz ki: Nietzsche'nin dilinde "yaşam"ın anlamı: Sadece insanın değil, bütün varolanların temel özelliği olarak güç istencidir. Nietzsche şu tümcelerde "acı çekme"nin ne demek olduğunu söyler: "Acı çeken her şey yaşamayı ister..." (WW VI, 469), yani her şey güç istenci yoluyla varolan şeylerdir. Bu yol ise şu anlama gelir: "Biçimlendirici güçler çarpışır" (XVI, 151). "Çember" ise kendi kendine dönen ve böylece daima dönen aynı elde eden halkanın işaretidir.

Buna uygun olarak Zerdüşt kendisini bütün varolanların güç istenci olduğu —kendi yaratması ve çarpışması içinde acı çeken ve böylece kendisini aynının bengi dönüşü içinde isteyen bir istenç— görüşünün savunucusu olarak sunar.

Bu ifade ile Zerdüşt'ün özünü —ders kitaplarında söylendiği gibi— bir tanıma kavuşturduk. Şimdi bu tanıma bir kâğıda yazabilir, ezberleyebilir ve gerekli olduğunda ileri sürebiliriz. Hatta bu ileri sürdüğümüz tanıma, Nietzsche'nin çalışmasında özellikle italik olarak vurgulanan, bize Zerdüşt'ün kim olduğunu söyleyen tümceleri göstererek ispatlayabiliriz.

Önceden söz edilen "İyileşmekte Olan" başlıklı parçada şunu okuyoruz (314):

"Sen (yani Zerdüşt) bengi gelişin öğretmenisin...!"

Ve bütün çalışmaya Önsöz'ün üçüncü kısmında şöyle yazar: *"Ben (yani Zerdüşt) size üstinsanı öğretiyorum."*

Bu tümcelere göre, savunucu Zerdüşt bir "öğretmen"dir. O, açıktır ki, iki türlü şey öğretir: Aynının bengi geliş ve Üstinsan. Ancak, öğrettiği şeylerin birbirine ait olup olmadığı ve ait ise nasıl ait oldukları şimdilik görünmüyor. Ama aradaki bağlam açıklığa kavuşturulsa bile, savunucuyu dinleyip dinlemediğimiz, bu öğretmenden bir şey öğrenip öğrenmediğimiz hâlâ şüpheli kalırdı. Zerdüşt'ün kim olduğunu bilmeden, bu dinlemeyi ve öğrenmeyi asla tam olarak bilemeyiz. Böylece, savunucu ve öğretmenin kendisi hakkında söylediklerini, kendisinden toparlayabileceğimiz tümceleri sadece bir araya getirmek yeterli değildir. Onun *nasıl* söylediğine ve hangi durumlarda ve hangi niyetle söylediğine de dikkatimizi vermeliyiz. Zerdüşt, "sen bengi gelişin öğretmenisin" gibi kesin bir tümceyi kendi kendine söyle-

mez. Ona bunu onun hayvanları söyler. Çalışmanın önsözünün başında hemen ve anlaşılır olarak da sonunda onlardan söz edilmişti. Burada şöyle deniyor: "...Güneş tepeye vardığında: bir şeyler ararmışçasına yükseklere baktı sonra —çünkü bir kuşun keskin çılgılığını duymuştu üzerinde. Bakın hele! Bir kartal geniş çemberler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna." Bu gizemli boyna dolanmada —belli belirsiz bir biçimde kartalın çemberler çizmesi ve yılanın dolanmasında— çember ve halkanın üstü kapalı bir şekilde birbirine dolanmasına ilişkin bir şeyler hissedebiliyoruz. Böylece, *annulus aeternitatis* [Sonsuzluk Halkası] denilen halka parıldıyor: mühür yüzüğü ve sonsuzluk yılı. Manzaradaki iki hayvan, nerede bir diğerine döndüklerini ve halka oluşturdıklarını, nereye ait olduklarını gösterirler. Çünkü onlar asla kendi başlarına çember ve halka yapmazlar, aksine onlar kendi özlerine sahip olmak için birbirlerine eklenirler. Manzaradaki iki hayvanın, bir şeyler ararmışçasına yükseklere bakan Zerdüşt'le ilgili olduğu görülür. Bundan ötürü metin şöyle devam eder:

"Benim hayvanlarım bunlar!" dedi Zerdüşt ve sevinçle doldu yüreği. Güneşin altındaki en gururlu hayvan ve güneşin altındaki en bilge hayvan —keşif için yola koyulmuşlar. Zerdüşt'ün hala yaşıyıp yaşamadığını keşfe çıkmışlar. Sahi, yaşıyor muyum hala?

Zerdüşt'ün sorusu, eğer belirlenmemiş "yaşam" sözcüğünü "güç istenci" anlamında anlarsak, ancak o zaman kendi önemini korur. Zerdüşt sorar: Benim istencim varolanların bütününe hükmeden güç istencindeki istence uygun düşecek mi?

Hayvanları Zerdüşt'ün özünü keşfediyorlar. Zerdüşt kendisine hâlâ, yani çoktandır aslında olması gereken kişi olup olmadığını sorar. Nietzsche'nin "Nachlass"ındaki (XIV, 279) "Böyle Söyledi Zerdüşt"e ilişkin bir notta şöyle yazar:

"hayvanlarımı beklemek için vaktim var mı? Eğer onlar benim hayvanlarımsa, öyleyse beni nasıl bulacaklarını bileceklerdir." Zerdüşt'ün sessizliği.

Daha önce söz edilen "İyileşmekte Olan" parçasının devam eden kısmında, italik yazılmış olan sözcükleri, gözden kaçırma-malıyız. Hayvanlar şöyle der:

Çünkü hayvanların çok iyi biliyor, ey Zerdüşt, senin kim olduğunu ve olman gerektiğini: bak, *sen bengi gelişin öğretmenisin* — işte budur *senin* kaderin!

Böylece şu açıklığa kavuşur: Zerdüşt ilk önce olduğu kişi *olmalıdır*. Böyle bir olma önünde Zerdüşt dehşete düşüp geriler. Dehşet, Zerdüşt'ü serimleyen bu çalışmanın tamamına nüfuz etmiştir. Bu dehşet, bütün çalışmanın duraksayan ve sürekli duraksayan gidişatını, stilini belirler. Bu dehşet Zerdüşt'ün kendine olan tüm güvenini ve kibrini daha yolunun başında söndürür. Zerdüşt'ün —çoğu zaman kulağa kibirli gelen ve çoğu zaman çılgın bir abartıdan fazlası gibi duran— konuşmasına musallat olan dehşeti kavramakta başarısız olmuş ve olmaya devam edenler Zerdüşt'ün kim olduğunu asla keşfedemeyeceklerdir.

Eğer Zerdüşt ilkin bengi gelişin öğretmeni olmak zorunday-
sa, o zaman bu öğretiye hemen başlayamaz. Bu nedenle onun yolunun başlangıcında başka bir tümce durur: *“size üstinsanı öğretiyorum.”*

Doğrusu her şeyden önce bayağı kanaatleri andıran tüm düzmece ve kafa karıştırıcı büyük sözleri “Üstinsan” [Übermensch] sözcüğünden uzak tutmalıyız. “Üstinsan” adıyla Nietzsche doğrudan doğruya sadece şimdiye kadarki olağanüstü büyüklükteki [überdimensional] bir insanı adlandırmaz. O, çıplak keyfiliği yasa ve devasa bir çılgınlığı kural yapan ve insani olanı [das Humane] dışarı atan bir insan türünden de sözletmez. Daha çok, Üstinsan'ı kelimesine ele alırsak, Üstinsan; her şeyden önce şimdiye kadarki insanı, çoktan vadesi dolmuş olan kendi özüne götürmek ve onu sıkı bir şekilde bu öze yerleştirmek için aşandır. Nietzsche, “Zerdüşt’e ilişkin “Nachlass”ındaki notlarından birinde (XIV, 271) şöyle der: “Zerdüşt insanlığın geçmişini *kaybetmek* istemiyor, her şeyi kalıbına dökmek istiyor.”

Ama Üstinsan'a yönelik acil durum çağrısı nereden kaynaklanıyor? Niçin şimdiye kadarki insan artık yeterli gelmiyor? Çünkü Nietzsche insanın bir bütün olarak yeryüzüne egemen olmaya başladığı tarihsel anın farkındadır. Nietzsche, ilk kez ortaya çıkan dünya tarihi bakımından belirleyici soruyu ortaya atan ve bu sorunun metafizik önemi üzerine etraflıca düşünen ilk düşünürdür. Soruyu şöyle sorar: İnsan, şimdiye kadarki özünde insan olduğu kadarıyla, yeryüzü hâkimiyetini üstlenmeye hazırlıklı mıdır? Eğer değilse, yeryüzünü “tebaa”sı yapması ve böyle-

ce Eski Ahit'in bir tümcesini gerçekleştirmesi için şimdiye kadar ki insanın başına ne gelmelidir? Bu göreve uyabilmek için, şimdiye kadarki insan kendisinden öteye, *üstüne* götürülmek zorunda değil midir? Eğer böyleyse o zaman doğru düşünüldüğünde "Üst-İnsan" [Über-Mensch], bodoslama ve boşluğun içine düşen dizginlenmemiş ve yozlaşmış fantazinin ürünü olamaz. Ne yazık ki, modern çağın bir çözümlemesi aracılığıyla Üstinsanın tarzi tarihsel bir biçimde de bulunamaz. Üstinsan'ın öz biçimini asla, üstünkörü ve yarıls anılandırmış olan güç istenci'nin çeşitli organizasyon formlarının doruklarına itilmiş önemli yöneticiler figürlerinde arayamayız. Açıktır ki, bir şey bizim için birazdan anlaşılır olacaktır: Üst-insanı öğreten bir öğretmen figürü peşinde olan bu düşünme bizi, Avrupa'yı, bütün yeryüzünü; yalnızca bugünü değil özellikle de yarını da belirler. Bu düşünmeyi onaylayalım ya da mücadele edelim, onu ihmal edelim ya da düzmece büyük sözlerle ona öykünelim, bu böyledir. Her özsel düşünme, her türlü taraftarlığa ve aleyhtarlığa dokunmaksızın onların aralarından geçip gider.

Bu nedenle her şeyden önce, bu yalnızca onun ötesi hakkında soru sormak anlamına gelse bile öğretmenden nasıl öğrenileceğini öğrenmemiz gerekir. Sadece böylece günün birinde Zerdüş'tün kim olduğunu deneyimleyeceğiz, ya da asla deneyimleyemeyeceğiz.

Şüphesiz, hala Nietzsche'nin düşünmesinin ötesine ilişkin bu sormanın Nietzsche'nin düşüncesinin bir devamı olup olmadığı ya da bu sormanın bir adım geriye adım atma olup olmadığı sorun olarak kalır.

Daha önceleri söylendiği gibi bu "geriye"nin birilerinin yenden canlandırmayı seçebileceği, tarihsel olarak tespit edilebilir bir geçmişe işaret edip etmediği (örneğin Goethe'nin dünyası), yoksa bu "geriye" sözcüğünün olmuş olan bir şeye mi işaret ettiği, olmuş olan hakkındaki başlangıcın, bu şafağın yükseliş lütfe-deceği bir başlamaya dönüşebilmek için hala anımsayıcı bir düşünmeyi bekleyip beklemediği bir sorun olarak kalır.

Ama kendimizi şimdi Zerdüş hakkında birkaç geçici şey öğrenme çabasıyla sınırlandırmalıyız. İlerlemenin en iyi yolu öğretmen olan Zerdüş'tün attığı ilk adımlara ayak uydurmak olacaktır. O, göstererek öğretir. O, Üst-insanın özünü önceden görür ve bu özü görülebilir bir "figüre" kavuşturur. Zerdüş Üst-insanın kendisi değil, sadece bir öğretmendir. Diğer taraftan Ni-

etzsche, Zerdüşt değil; aksine Zerdüşt'ün özünü bütünüyle düşünmeyi denemek için soru soran kimsedir.

Üstinsan önceki ve günümüz insan türünü aşar ve böylece o bir geçiş, bir köprü olur. Biz öğrenenlerin, üstinsanı öğreten öğretmeni takip edebilmesi için —bu resme bağlı kalarak— bu köprüye ulaşmalıyız. Şu üç şeyi dikkate alırken bu geçişi bir ölçüde bütünüyle düşünmekteyiz:

1. Öteye geçenin nereden gittiği.
2. Geçişin kendisi.
3. Geçip gidenin nereye doğru geçip gittiği.

Öncelikle son söz edilene bakmalıyız: her şeyden önce Öteye geçen bunu göz önünde tutmalı: ondan önce, ona bunu gösterecek olan öğretmen bunu göz önünde tutmalıdır. Eğer Nereye [Wohin] hakkında bir ön bakış eksikse, o zaman Öteye geçen dümensiz, kendini kurtarması gereken yer de belirsiz kalır. Ama yine de Öteye geçenin ilkin çağrıldığı yer, kendisini bu kimse ancak ondan geçip gittiğinde tam gün ışığı içinde gösterir. Öteye geçen için —ve özellikle Geçiş gösteren öğretmen yani Zerdüşt'ün kendisi için— Nereye [Wohin] hep bir uzakta olmalıdır. Uzak olan sürüp gider. Uzak olan sürüp gittikçe, bir yakın olan içinde de durur, düşünmesini uzak olana doğru çevirmesiyle, uzak olanı uzak olarak içinde koruyan bir yakın olanda. Uzak olana yönelik arumsayan yakın dilimizde Sehnsucht [Özlem] diye adlandırılır. Yanlış bir tarzda die Sucht ile “suchen” [aramak] ve “getriebensein” [sürmek, hareket ettirmek] sözcüklerini bir araya getiririz. Ama eski sözcük olan “Sucht” (Gelbsucht [sarılık], Schwindsucht [verem]): hastalık, acı çekme, ağrı anlamlarına gelir. Özlem, uzakta olanın yakınındaki acıdır.

Öteye geçen gittiği yerde Özlemine ait olur. Öteye geçen ve daha önce de duyduğumuz gibi ona yol gösteren öğretmeni bile en uygun özünde eve dönüşüne doğru yoldadır. O, İyileşmekte olmalıdır. “Böyle Söyledi Zerdüşt”te bu “İyileşmekte Olan” parçasından hemen sonra gelen parçanın başlığı “Büyük Özlem Üzerine”dir. Üçüncü bölümün sondan üçüncü parçasını oluşturan bu parça ile “Böyle Söyledi Zerdüşt” çalışması bir bütün olarak doruk noktasına ulaşır. “Nachlass”ındaki notlarda (XIV, 285) Nietzsche şunları yazar: “Zerdüşt'ün üçüncü bölümünün içeriği *lanırsal* bir acı çekmedir.”

“Büyük Özlem üzerine” olan parçada Zerdüşt kendi ruhuna konuşur. Batı metafiziği için temel haline gelmiş Platon’un öğretisine göre düşünmenin özü ruhun kendi kendisiyle söyleşisine dayanır. Düşünme: λόγος, ὅν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. [Logos, hon autē pros hautēn hē psykhē diekserkhetai peri hōn an skopē.], söyleyen kendinde toplama, gördüğü şeyin sınırları içindeki ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır. (Theaetetus,189e: krş. Sofist, 263e)

Zerdüşt kendi ruhuyla söyleşisinde “en dipsiz düşüncelerini” düşünür. (krş. III. Bölümde: “İyileşmekte Olan”, birinci kısım; “Hayal ve Bilmece Üzerine”, ikinci kısım.) Zerdüşt “Büyük Özlem Üzerine” parçasına şu sözcüklerle başlar: “Ey ruhum, sana ‘Bugün’ ve ‘O zaman’ ve ‘Eskiden’ demeyi ve Buradaki ve Oradaki ve Şuradaki üstünden dans ederek geçmeyi öğrettim.”

“Bugün”, “o zaman” ve “eskiden” sözcükleri, ilk harfleri büyük yazılmış ve tırnak içine alınmıştır. Bunlar zamanın ana hatlarını adlandırır. Zerdüşt’ün onları ifade etme yolu, Zerdüşt’ün bundan sonra kendisini tam da kendi özünün zemininden anlatmak zorunda olmasına işaret eder. Peki bu nedir? Bu “o zaman” ve “eskiden”in, gelecek ve geçmiş’in tıpkı “bugün” gibi olduğudur. Ama bugün, geçmiş olan ve gelecek olan gibidir. Zamanın bu üç evresi, aralıksız süren tek bir şu an/şimdiki zaman içinde aynı olarak aynıda birbirlerine yaklaşırlar. Metafizik bu sürekli şimdi’yi, bengilik olarak adlandırır. Nietzsche de zamanın bu üç evresini sürekli şimdi olarak, bengilik’ten hareketle düşünür. Ama onun için süreklilik, durmadan değil, aksine aynının dönüşünden meydana gelir. Zerdüşt kendi ruhuna bu sözcükleri söylemeyi öğretirken, aynının bengi gelişinin öğretmenidir. Bu geliş neşeli-acı çeken bir yaşamın bitmez tükenmez bolluğudur. Bu bolluk, “Büyük Özlem”in, aynının bengi gelişinin öğretmenini götürdüğü yerdir.

Bu yüzden aynı parçada, “Büyük Özlem”, “Aşırı-Bolluk Özlemi” olarak da adlandırılır. “Büyük Özlem” tek teselli bulduğu yerde, yani en çok da gelecekte umutlu olmanın yaratıldığı yerde yaşar. Eski bir sözcük olan “Trost” [teselli] yerine (ayrıca trauen [güvenmek, bağla(n)mak], zutrauen [birisinin yapabileceklerine, yeteneklerine inanmak]) bizim dilimize “Hoffnung” [umut] sözcüğü girmiştir. “Büyük özlem”, böyle bir özlem yoluyla kendi “en yüksek umudu” içinde canlanmış Zerdüşt’ü ayarlar ve belirler.

Ama Zerdüşt'ün böyle umutlanmasına neden olan ve bu hakkı ona veren nedir? Üstinsana gitmesi için hangi köprüden geçmeli ve hangi köprü geçip gitme içinde şimdiye kadarki insandan onu ayırabilsin, böylece de ondan kurtulabilsin?

Köprüden geçenin geçişini gösteren "Böyle Söyledi Zerdüşt" çalışmasının kendine özgü yapısında bulunan, az önce ortaya atığımız sorunun yanıtı çalışmanın ikinci bölümünde, hazırlık kısmında görünür. Burada, "Zehirli Örümcekler Üzerine" parçasında Nietzsche, Zerdüşt'e şöyle söyletir: "Çünkü, *insanın intikamdan kurtarılması*: en yüce umuda giden köprüdür ve uzun fırınalardan sonraki gökkuşağıdır benim için."

Ne kadar garip ve kendimiz için döşediğimiz Nietzsche felsefesine alışılmış bakışa ne kadar yabancı gözüküyor bu sözcükler. Nietzsche'nin, güç istencine, şiddet yanlısı politikaya ve savaşa, "sarışın canavar"ı çılgınlık yapmaya kışkırtan kimse olması gerekmiyor muydu?

Hatta "İnsanın intikamdan kurtarılması" sözcükleri metinde italik olarak yazılmış. Nietzsche'nin düşünmesi intikam tininden kurtulma yönünde düşünür. Onun düşünmesi intikam tutkusundan özgür olan, tüm yalın kardeşliklerin önünde giden, ama her şeyden önce sadece-cezalandırmak-istemenin, bütün barış çabalarının ve her türlü savaş kışkırtıcılığının, barışı barış anlaşmaları aracılığıyla temellendiren ve güvence altına almak isteyen tinin dışındaki bir tine hizmet eder. İntikamdan özgürleşmiş bu uzam, pasifizmden, şiddet yanlısı politikadan ve çıkarıcı/hesapçı tarafsızlıktan eşit derece uzaktadır. Bu uzam aynı şekilde, şeylerin ölgün bir biçimde kayıp gitmesinden ve fedakârlıktan kaçınmanın, her ne pahasına olursa olsun kör bir girişim ve tutumun dışında durur.

Nietzsche'nin sözüm ona özgür tini intikamdan kurtulmuşluk tinine aittir. "İnsanın intikamdan kurtarılması". Eğer Nietzsche'nin düşünmesinde temel özellik olarak bu özgürlüğün tinini biraz da olsa göz önünde bulundurursak, Nietzsche'nin — şimdiye kadar ve hala daha devam eden— etrafında dönüp duran olumsuz görünüşü de parçalanacaktır. "Çünkü *insanın intikamdan kurtarılması*: En yüce umuda giden köprüdür benim için" diyor Nietzsche. O bununla aynı zamanda, hazırlayıcı gizlemenin dili içinde, "büyük özlem"inin nereye götürdüğünü söyler.

Ama Nietzsche burada "intikam" sözcüğünden ne anlıyor? Nietzsche'ye göre intikamdan kurtarılmayı neyin içinde meydana gelir?

Bu iki soruyu biraz aydınlatmakla/ışığa getirmekle yetinebiliriz. Belki de bu ışık böyle bir düşünmeyi şimdiye kadarki insandan üstinsana götüren köprüyü görmemizi sağlar. Geçiş içinde, Öteye geçenin nereye doğru gittiği de meydana çıkar. Belki bundan sonra; yaşamın, acının ve çemberin savunucusu olan Zerdüş'tün neden aynı zamanda aynunun bengi gelişini *ve* üstinsanı öğreten öğretmen olduğu aydınlanmaya başlayacak.

Ama niçin böyle kesin bir şey intikamdan kurtulmaya bağlıdır? İntikam tını nerede ikamet eder? Nietzsche, bu sorumuza "Böyle Söyledi Zerdüş'tün ikinci bölümünün sondan üçüncü parçasında yanıt verir. Bu parça şu başlığı taşır: "Kurtuluş Üzerine". Burada şöyle seslenir: "*İntikam tını*: dostlarım, şimdiye dek insanın en iyi düşünüşüydü bu ve acının olduğu yerde, her zaman ceza da bulunmalıydı."

Bu tümce aracılığıyla önceden şimdiye kadarki insan düşünüşünün tümüne intikam atfedilir. Burada sözü edilen düşünüş herhangi bir düşünüp taşınma değil, aksine insanın varolanla, olanla ilişkisinin dayandığı ve sallandığı bir düşünmedir. İnsan, varolana göre davrandığı sürece, onu ne ve nasıl olduğu, nasıl olabildiği ve nasıl olması gerektiği bakımından kurar/tasarlar, kısaca söylenirse: varolanı onun varlığı bakımından kurar. İşte böyle bir önde-kurma/tasarlama [Vor-stellen] düşünmedir.

Nietzsche'nin tümcesine göre bu tasarlama şu ana kadar intikam tını tarafından belirlenir. İnsanlar olana [was ist] yönelik böyle belirlenen ilişkiyi, en iyi ilişki olarak kabul ederler.

İnsan sürekli varolanı varolan olarak tasarlasa da, bunu onun varlığını göz önünde bulundurarak tasarlar. İnsan, bu gözönünde bulundurma yoluyla her zaman varolanın dışına ve varlığın ötesine gider. Ötesine, Grekçe μετά [meta] demektir. Bunun için insanın varolan olarak varolan ile her ilişkisi kendinde metafiziktir. Eğer Nietzsche intikamı insanın varolanla olan bağını belirleyen ve bütünüyle kuran tını olarak anlıyorsa, bundan ötürü o, intikamı en başından beri metafizik olarak düşünüyor demektir.

Burada intikam sadece bir ahlak konusu değildir ve intikamdan kurtuluş ahlak eğitiminin bir görevi değildir. Tıpkı intikam ve intikam tutkusunun psikolojiyi çok az ilgilendiren bir nesne olması gibi. Nietzsche, özü ve intikamın özünü ve önemini metafizik olarak görür. Ancak, intikam genel olarak ne anlama gelir?

İlkin sözcüğün anlamını zorunlu bir uzak görüşlülükle takip edecek olursak, ondan bir ipucu bulabiliriz. Rache [intikam],

rächen [intikam almak], wreken [öç almak], urgere [baskı yapmak]: zorlamak/çarpmak, defetmek, önüne katıp sürmek, kovalamak, sıkıştırmak/birine tuzak kurmak [nachstellen] anlamlarına gelir. Hangi anlamda intikam, sıkıştırmak/birine tuzak kurmaktır? İntikam sadece bir şeyi avlamak, tuzak kurup yakalamak, onu mülkiyetine almaya çalışmak demek değildir. Ya da sıkıştırdığı/tuzak kurduğu şeyi sadece öldürmeye çalışmak değildir. İntikam alan sıkıştırma/tuzak kurma, daha baştan, intikam alacağı şeye karşı koymaktadır. İntikam alacağı şeye onu alçaltarak —alçaltılmış olanın karşısında kendini üstün konuma getirmek için— karşı durur ve böylece asıl olan kendine ilişkin saygısını yeniden kurar. Çünkü intikam tutkusu yenilme ve mağdur olma duygusu tarafından yönlendirilir. Nietzsche “Böyle Söyledi Zerdüş” kitabını yazdığı yıllarda şu notu düşmüştür: “Bütün şehitlere, onları bu aşırılıklara sürükleyen şeyin intikam alma hırsı olup olmadığını düşünmeyi tavsiye ediyorum” (XII, 298)

İntikam nedir? Şimdi geçici olarak söyleyebiliriz ki: İntikam karşı koyan, alçaltan sıkıştırma/tuzak kurmadır. Bu sıkıştırma/tuzak kurma tüm şimdiye kadarki düşüncülerde, varlığı bakımından varolanın şimdiye kadarki tasarımlamalarında taşınıyor ve baştan sona devam ettiriliyor mu? Eğer metafiziğin anılan önemi gerçekten intikam tinine atfediliyorsa, bu önem bir şekilde metafiziğin kendi durumunda görülebilir hale gelmelidir. Onu anlamak için, kaba bir taslak halinde olsa da, şimdi modern metafizik içinde varolanın varlığı hakkındaki öz niteliğe dönelim. Varlığın bu öz niteliği, klasik biçimde, Schelling tarafından onun “İnsan Özgürlüğünün Özü ve Buna İlişkin Nesneler/Konular Hakkında Felsefi İncelemeler” (1809) başlıklı çalışmasında bulunan birkaç tümcede dile gelir. Bu üç tümce şöyledir:

— En son ve en yüksek mercide istemeden [Wollen] başka varlık [Seyn] yoktur. İsteme asıl varlıktır [Urseyn] ve yalnızca buna (istemeye), aynısının (asıl varlık’ın) tüm yüklemeleri uyar: nedensizlik, bengilik; zamandan bağımsızlık; kendini onaylama. Tüm felsefe yalnızca bu en yüksek ifadeyi bulmak için uğraşır. (F. W. J. Schellings philosophische Schriften, 1. Bd., Landshut 1809, s. 419).

Schelling, metafizik düşünmenin eskiden beri varlık’a atfetmiş olduğu yüklemelerin kendi en son ve en yüksek ve böylece

tamamlanmış biçimini istemede bulur. Ancak, bu istemenin istenci burada insan tininin bir yetisi olarak anlaşılmaz. Burada "isteme" sözcüğü bütününde varolanın varlığını adlandırır. Bu varlık istençtir. Bu, kulağımıza yabancı gelir ve batı metafiziklerinin süregelen düşünceleri bize yabancı kaldığı sürece de böyle kalacaktır. Bu düşünceleri düşünmediğimiz, aksine onları sadece aktarmaya devam ettiğimiz sürece bu daima böyle kalacaktır. Örneğin, Leibniz'in varolanın varlığı hakkındaki ifadeleri bütünüyle belirlenebilir, ancak onun varolanın varlığını perceptio ve appetitus'un birliği olarak monadlardan hareketle, tasarlama ve çabalamanın birliği, yani İstenç olarak belirlemesi hakkında ne düşündüğüne ilişkin en ufak bir düşünce olamaz. Leibniz'in düşündüğü şey, Kant ve Fichte'de akılsal istenç olarak dile gelir, Hegel ve Schelling'in her biri de kendi yollarıyla bu akılsal istenç üzerine düşünür. Schopenhauer kendi temel çalışmasına "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (İnsan değil)" başlığını verirken aynı şeyi düşünür. Nietzsche güç istenci olarak varolanın asıl varlığını kabul ettiğinde aynı şeyi düşünür.

Burada varolanın varlığının her tarafta sürekli istenç olarak görünmesi, sadece birkaç filozofun kendileri için hazırladıkları varlık hakkındaki görüşlerine dayanmaz. Hiçbir bilginlik istenç olarak varlığın bu görünüşünün ne anlama geldiğini arayıp bulamaz; düşünülecek bir şey olarak onun ne anlama geldiği sadece düşünmede sorulabilir, yalnızca hakkında sorulmaya değer olarak tanınır hale gelebilir ve böylece düşünülmüş bir şey olarak hafızada korunabilir.

Varolanın varlığı yeniçağ metafiziği için istenç olarak görünmüş ve dile getirilmiştir. Düşünerek kendisini varolana uydurabildiği ve böylece varlıkta tutunduğu sürece insan insandır. Düşünme kendi özü içinde, onun için hareket ettiği şeye, istenç olarak varolanın varlığına karşılık gelmek/uymak zorundadır.

Şimdi, Nietzsche'nin sözüne göre şimdiye kadarki düşünme intikam tını aracılığıyla belirlenir. Nietzsche'nin intikamın özünü metafiziksel düşündüğü varsayılırsa, öyleyse bunu nasıl düşünmektedir?

Daha önce anılan "Böyle Söyledi Zerdüş"ün ikinci bölümündeki "Kurtuluş Üzerine" başlıklı parçasında Nietzsche Zerdüş'e şöyle söyler: "Budur, bir tek budur işte intikam: istencin duyduğu nefrettir/karşı istenç zamana ve onun 'böyleydi'sine karşı."

İntikamın öz belirleniminin tiksiz ve itaatsizliği vurguluyor olması ve böylece bir nefreti/karşı istenci ortaya çıkarması, intikamı özel bir sıkıştırma/birine tuzak kurmak olarak betimlememize karşılık gelir. Ama Nietzsche sadece intikam, nefret/karşı istençtir [Widerwille] demiyor. Bu hınc/kin [hass] için de geçerlidir. Nietzsche diyor ki: İntikam, istencin nefreti/karşı istencidir. Ama "istenç" sadece insani istemeyi [das menschliche Wollen] değil, bütününde varolanın varlığını adlandırır. İntikamın "istencin nefreti/karşı istenci" olarak betimlenmesi sayesinde intikamın karşı koyan sıkıştırması/birine tuzak kurması ilkin varolanın varlığı ile ilişkili olarak kalır. İntikamın karşı istencinin/nefretinin üzerine çevrildiği şeye dikkat ettiğimizde durumun böyle olduğu açık hale gelir. İntikam, "istencin duyduğu nefrettir/karşı istençtir zamana ve onun 'böyleydi'sine karşı."

İntikamın bu özsel tanımı ilk okunduğunda, ikinci ve üçüncü kez okunduğunda da, intikamın "zaman"la göze çarpan ilişkisi şaşırtıcı, anlaşılmaz ve nihai olarak keyfi gelir. Buradaki "zaman" sözcüğünün ne anlama geldiği hakkında daha fazla düşünülmediği sürece, intikam insanlara böyle gelmeye devam edecektir.

Nietzsche şöyle söyler: intikam, "istencin zamana karşı nefreti/karşı istencidir ..." Bu, "zamansal bir şeye karşı" demek değildir. Zamanın belli bir özelliğine karşı demek de değildir. O basitçe "zamana karşı nefret/karşı istenç..." der.

Elbette, tümce şimdi şöyle devam eder: "zamana ve onun 'böyleydi'sine karşı". Ancak bu şunu da söyler: İntikam zamanın "böyleydi"ne karşı nefret/karşı istençtir. Haklı biçimde ısrar edilebilir ki sadece "böyleydi/olmuş olan" değil, ama "olacak olan" ve "şimdi olan" da aynı özsellikte zamana aittir; çünkü zaman sadece geçmişle değil, gelecek ve şimdi aracılığıyla da belirlenir. Eğer bu nedenle, Nietzsche zamanın "olmuş olanı"nı vurguluyorsa, onun intikamın özü hakkındaki betimlemesi açık bir şekilde zaman olarak zamana değil, belirli bir bakımdan zamana gönderme yapar. Buna rağmen, "olmuş olan"ın zaman ile ilişkisi nasıldır? Şöyledir: Olmuş olan, zamanla birlikte gider. O [zaman] geçip gider. Gelen zaman, kalmak için değil, ancak gitmek için gelir. Nereye? Geçip gitmeye. Bir insan öldüğünde o zamansal/ölümlü olanı kutsadı [er habe das Zeitliche gesegnet] deriz. Zamansal/ölümlü olan [das Zeitliche] geçici olan [Vergängliche] diye kabul edilir.

Nietzsche intikamı “istencin duyduğu nefrettir/karşı istençtir zamana ve onun ‘olmuş olmasına/böyleydi’sine karşı” olarak belirler. Belirlemeye yapılan bu ek, zamanın başka iki özelliğini inatla görmezden gelirken, onun bir yalıtılmış özelliğini iyice belirginleştirmek anlamına gelmez, o, daha çok, zamanın temel özelliğini bütün içinde ve asıl zamanın özü olarak betimler. “Zamana ve onun ‘olmuş olmasına/böyleydisine’” deyimi içindeki “ve” bağlacıyla, Nietzsche özel bir zaman karakterine sadece bir ekleme yapmıyor. Burada “ve”nin anlamı daha çok şöyledir: ve bu anlamdadır. İntikam istencin zamana karşı nefreti/karşı istencidir ve bu şu anlama gelir: Geçip gitmeye ve onun geçici olanına karşı. Bu geçip gitme ve geçici olan, istenç olarak istenç için daha ileri adım atamayacağı şeydir, kendisine karşı onun istemesinin sürekli olarak çarpacağı şeydir. Zaman ve onun “olmuş olması/böyleydisi” istencin aşamayacağı bir engeldir. Geçip gitme olarak zaman düşmandır, istenç bu nedenle acı çeker. Böylece acı çeken istencin kendisi, bu geçip gitmede acı çeker, sonra acı çekmenin kendisinin geçip gitmesini ve bu suretle her şeyin geçip gitmeye değer olmasını ister. Zamana karşı olan nefret/karşı istenç, geçici olanın değerini alçaltır. Dünyevi olan, yeryüzü ve ona ait olan her şey; aslında var olmaması gerekenler ve asıl olarak hakiki bir varlığa sahip olmayanlardır. Platon bunu $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ [mē on], var-olmayan [das Nicht-Seiende] diye adlandırır.

Sadece bütün Metafiziğin yol gösterici tasarımlarını ifade eden Schelling’in tümcelerine göre, varlığın asıl yüklemeleri “bengilik ve zamandan bağımsızlık”tır.

Ama zamana karşı en derin nefret/karşı istenç salt dünyevi olanın, alçaltılmasından meydana gelmez. Nietzsche için en derin intikam, zamanüstü ideali mutlak olarak ortaya koyan düşü-
nüşten meydana gelir, zamanüstü ideale karşı *düzenlenmiş* zamansal olan, kendisini aslında var-olmayana [Nicht-Seienden] alçaltmak zorundadır.

Ama insan dünyevi olanı alçalttığı, onun düşüncesini intikam tını olarak belirlediği sürece, yeryüzünü yeryüzü olarak nasıl kendi koruması altına alıyor, yeryüzü üzerinde nasıl egemenlik iddia ediyor? Eğer söz konusu olan yeryüzünü yeryüzü olarak kurtarmaksa, o zaman önce intikam tını ortadan kaybolmalıdır. Bundan ötürü Zerdüşt için intikamdan kurtuluş en yüksek umuda giden köprüdür.

Ama geçip gitmeye karşı olan nefretten/karşı istençten bu

kurtuluşu oluşturan şey nedir? Genel olarak bu kurtuluş istençten bir özgürleşmeden mi oluşur? Schopenhauer ve Budizm anlamında mı? Yeniçağ metafiziğinin öğretisine göre varolanın varlığı istenç olduğu sürece, istençten kurtuluş varlıktan kurtuluş ile ve bunun sonucu olarak da boş hiçlik içindeki bir durum ile aynı seviyeye gelecektir. Nietzsche için intikamdan kurtuluş gerçi istençteki düşmanlıktan, karşı koyuştan ve alçaltmadan kurtuluştur, ancak asla bütün istemeden söküp çıkarma değildir. Kurtuluş, nefreti/karşı istenci onun Hayır [Nein]'ından çözer ve onu bir Evet [Ja]'e özgürleştirir. "Evet" neyi olumlar/evetler [bejahen]? Tam olarak intikam tininin nefretinin/karşı istencinin reddettiği/hayırladığı [verneinen] şeyi: zamanı, geçip gitmeyi.

Bu zamana Evet [Ja], geçip gitmenin sürdüğü ve geçici olanın [nichtige] alçaltılmadığı istençtir. Ama geçip gitme nasıl sürer? Sadece şöyle; geçip gitme ve onun geçmişliğinin aynı olarak dönüşlerinde. Oysa bu dönüşün kendisi sadece bengi bir şey ise sürüp giden olacaktır. Metafizik öğretiye göre "bengilik" yüklemi varolanın varlığına aittir.

İntikamdan kurtuluş zamana karşı nefretten/karşı istençten; aynının bengi dönüşünde varolanı tasarımılayan çemberin savunucusu olan istence geçiştir.

Başka türlü söylenecek olursa: önce varolanın varlığı kendini insana aynının bengi dönüşü olarak tasarımılattığında, insan köprüden karşıya geçebilir ve intikam tininden kurtularak geçen kişi, üstinsan olabilir.

Zerdüş üstinsanı öğreten öğretmendir. Ancak onun bu öğretiyi öğretmesinin tek nedeni onun aynının bengi dönüşünün öğretmeni olmasıdır. Bu aynının bengi yinelenişi düşüncesi, "en dipsiz" düşünce olarak ilk sırada yer alır. Bu nedenle öğretmen bundan en son ve her zaman sadece tereddüt ederek söz eder.

Nietzsche'nin Zerdüş'tü kimdir? O, öğretisiyle şimdiye kadar ki düşüncüyü intikam tininden aynının bengi dönüşüne Evet [Ja] denilmesine doğru özgürleştirmeyi isteyen öğretmendir.

Bengi dönüşün öğretmeni olarak Zerdüş, üstinsanı öğretir. "Nachlass"ındaki bir nota göre (XIV, 276), bu öğretilerde bir nakarat yazılıdır: "Nakarat: 'Sadece sevgi düzeltmeli' (Kendi yapıtlarında kendisini *unutan* yaratıcı sevgi)."

Bengi dönüşün ve üstinsanın öğretmeni olarak Zerdüş iki ayrı şeyi öğretmez. Öğrettiği şey kendi içinde birbirine aittir, çünkü biri diğerini kendisine uygunluk olarak talep eder. Bu uy-

gunluk, onun özsel olarak özünü sürdürdüğü ve geri çektiği yolda, Zerdüşt figürünün tam olarak kendi içinde gizlediği, gizlerken aynı zamanda da gösterdiği ve böylece her şeyden önce bu uygunluğun düşünülmeğe değer olmasına izin verdiği şeydir.

Yalnızca öğretmen, öğrettiği şeyin bir hayal ve bilmece olarak kaldığını bilir. Öğretmen düşündürücü bilgiye tahammül eder.

Biz bugün, yeniçağ bilimlerine özgü egemenlik yüzünden, bilginin bilimden elde edilebileceği ve düşünmenin bilimin yargı yetkisinin konusu olduğu gibi garip bir yanılsa kapılmış durumdayız. Ama bir düşünürün biricik olarak söyleyebileceği ne olursa olsun, mantıksal ya da empirik olarak ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Bu bir inanç konusu da değildir. Sadece sorgulayıp düşünerek kafamıza hayalini getirebiliriz. Hayal ettiğimiz şey, her zaman *sorulmaya değer* olarak görünür.

Zerdüşt figürünün gösterdiği hayale ve bilmeceye bütünüyle bakmak ve bu bakışı korumak için, yeniden Zerdüşt'ün hayvanlarının manzarasına bakalım, hayvanları ona onun yolculuğunun başlangıcında görünürler:

...bir şeyler ararmışçasına yükseltilere baktı sonra —çünkü bir kuşun keskin çığlığını duymuştu üzerinde. Bakın hele! Bir kartal geniş daireler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, bir sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna.

'Benim hayvanlarım bunlar!' dedi Zerdüşt ve sevinçle doldu yüreği.

"İyileşmekte Olan"ın birinci kısmından, daha önce — amacımız açısından sadece bir kısmına— değindiğimiz parçada şöyle yazar: "Ben, Zerdüşt, yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberi savunan —seni çağırıyorum, en dipsiz düşüncemi!"

III. Bölüm'de, "Hayal ve Bilmece" parçasının ikinci kısmında Zerdüşt aynının bengi dönüşü düşüncesini aynı sözcüklerle belirler. Burada, cüce ile tartışmasında, Zerdüşt, ilk defa, kendi özlemine değer gördüğü bilmecemsi şeyi düşünmeye çalışır. Aynının bengi dönüşü Zerdüşt için bir hayal olarak kalır, ama bir bilmedir de. O mantıksal ya da empirik olarak ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Aslında, bu, bütün düşünürlerin özsel düşünceleri için geçerlidir: hayal edilmiş bir şey, ama bir bilmece —sorgulanmaya-değer.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Şimdi formüle edilmiş bir

yanıt verebiliriz: Zerdüşt aynının bengi gelişinin ve üstinsanın öğretmenidir. Ama şimdi —belki de kendi formülümüzün de ötesinde— daha açıkça görebiliriz: Zerdüşt bize iki türlü ve birbirinden farklı şeyler öğreten bir öğretmen değildir. Zerdüşt üstinsanı öğretir, çünkü o aynının bengi gelişinin öğretmenidir. Ama bunun tersidir de: Zerdüşt aynının bengi gelişini öğretir, çünkü o üstinsanın öğretmenidir. Her iki öğreti bir çemberde bir araya getirilmiştir. Bu dönme aracılığıyla öğreti, var olanın varlığını aynının bengi dönüşü olarak ortaya çıkaran çemberde olana, yani oluşta kalanı/sürüp gideni tutana karşılık gelir.

Öğreti ve onun düşünmesi, köprü üzerinden, yani intikam tininden kurtuluşa geçtiklerinde, bu dönmeye ulaşırlar.

“Böyle Söyledi Zerdüşt” çalışmasının tamamlanmasının hemen ardındaki dönemde, 1885 yılında, Nietzsche’nin “Nachlass”ındaki yazılarından derme çatma bir araya getirilen ve “Güç İstenci” [Der Wille zur Macht] başlığıyla basılan kitapta 617 numaralı bir not ortaya çıkar. Bu not altı çizili “Yeniden Özetleme” [Recapitulation] başlığını taşır. Burada Nietzsche sıra dışı bir sağduyuyla kendi düşünmesinin başlıca konusunu birkaç tümcede bir araya toplar. Metne eklenen parantez içindeki bir söz açıkça Zerdüşt’ten söz eder. “Yeniden Özetleme”si şu tümceyle başlar: “Oluşa, varlığın karakterini *damgalamak* —bu *en üst güç istencidir*.”

En üst güç istenci, yani bütün yaşamın en yaşamsal olanı; aynının bengi yinelenişindeki sürekli oluş olarak tasarımlanan geçip gitmedir ve böylece geçip gitme sürekli ve daimi kılınır. Bu tasarlama, Nietzsche’nin de üzerinde durarak yazdığı gibi, varlığın karakterini varolana “damgalayan” bir düşünmedir. Bu düşünme, sürekli zorlamanın/çarpmışmanın ve acı çekmenin ait olduğu oluşu koruma, gözetim altına alır.

Bu düşünme aracılığıyla şimdiye kadarki düşünüş, intikam tinini aşabilir mi? Ya da oluşun bütünü aynının bengi dönüşünü gözetimi altına alan —salt geçip gitmeye *karşı* nefret/karşı istenç ve buna bağlı en yüksek tinselleştirilmiş intikam tini de— bu damgalama içinde kendini gizlemiyor mu?

Biz bu soruyu sorar sormaz, sanki Nietzsche’nin itibarını sarsmaya çalışıyormuşuz, onun tam olarak aşmak istediği şeyi ona en uygun şey olarak atfediyormuşuz ve bu türden bir atfetme ile bu düşünürün düşüncesini yanlışlıyor olma anlayışına sahipmişiz gibi bir görüntü ortaya çıkar.

Yanışlama istencinin işgüzarlığı bir düşünürün yoluna asla

ulaşamaz bile. Bu işgüzarlık, kendi eğlencesi için ihtiyaç duyduğu, dar görüşlü kamuoyunun bilmeden söyledikleri şeylere aittir. Dahası, Nietzsche'nin kendisi uzun zaman önce sorumuzun yanıtını söyledi. Nietzsche'nin toplu eserlerinde, "Böyle Söyledi Zerdüş'ten hemen önce gelen ve 1882'de "Şen Bilim" başlığıyla ortaya çıkmış metinde. Metnin sondan bir önceki 341 nolu parçada "En Büyük Ağrılık" başlığı altında Nietzsche ilk defa "en dipsiz düşünce"sini betimler. Bunu takip eden 342 nolu son parça, "Böyle Söyledi Zerdüş"ün Önsöz'üyle kelimesi kelimesine aynıdır.

Nietzsche'nin "Nachlass"ında (XIV, 404, vd.) "Şen Bilim"in "Önsöz"ünün taslaklarını buluruz. Burada şunları okuruz:

Savaşlarla ve zaferlerle güçlendirilmiş, fetihi, macerayı, tehlikeyi, hatta acıyı bir ihtiyaç olarak oluşturmuş bir tin; ağır- acı çeken bir kimse *yaşamı kendi koruması altına aldığı*nda bu tinin içinde *intikam* olduğu, yaşamın içinde bile intikam olduğu için; yükseklerdeki havanın sertliğine, uzun kış yürüyüşlerine, buza ve sıra dağlara, intikamın bir tür yüceltilmiş sinsiliğine ve sevgisizliğine alışmıştır.

Geriye bizim için söylenecek ne kaldı, şunun dışında: Zerdüş'ün öğretisi intikamdan kurtuluşu getirmez mi? Bunu söyleyebiliriz. Ancak hiçbir şekilde Nietzsche'nin felsefesinin yanlış kavranmış bir yanlışlanması olarak değil. Hatta onu Nietzsche'nin düşünmesine karşı bir itiraz olarak bile dile getirmeyiz. Bunu, Nietzsche'nin düşüncesinin de şimdiye kadarki düşünüşün tınısı tarafından canlandırılmış olduğu gerçeğine dikkatimizi çekmek için dile getiririz. İntikam tınısı olarak yorumlandığında bu şimdiye kadarki düşünmenin tınısının kendi nihai özünde ele geçirilip geçirilemeyeceği sorusunu açık bırakıyoruz. Her durumda önceki düşünme metafiziktir ve Nietzsche'nin düşünmesi muhtemelen onu tamamına erdirdi.

Böylece Nietzsche'nin düşünmesi içindeki bir şey, bu düşünmenin kendisinin artık düşünemeyeceği şekilde meydana çıkar. Düşünmüş olduğu şeyin gerisinde böyle bir kalma, bir düşünmenin yaratıcılığını gösterir. Bir düşünmenin metafiziği tamamlanmışlığa getirdiği yerde, bu düşünme aynı anda ikna edici ve kafası karışmış bir şekilde olağanüstü bir anlamda, düşünülmemiş olanı gösterir. Ama bunu görecektir gözler nerede?

Metafizik düşünme neyin aslında varolduğunu ve buna oran-

la neyin aslında varolmadığını kararlaştıran ayırma dayanır. Ancak, metafiziğin özü için belirleyici olan hiçbir şekilde, anılan ayırımın duyulurüstü alanın duyulur alana karşıtlığı olarak serimlenmesi değildir, aksine ayırımın, bu alanlar arasındaki çatlaklık anlamında ilk ve taşıyıcı kalıdır. Bu ayırım, Platoncu duyulur ve duyulurüstü olan arasındaki hiyerarşi tersine çevrildiğinde ve duyulur olan —Nietzsche'nin *Dionysos* ismiyle adlandırdığı yönde— daha ötsel ve daha kapsamlı olarak deneyimlendiğinde bile devam eder. Çünkü Zerdüş'tün "Büyük Özlem"inin arzula-dığı bu aşırı bolluk, aynının bengi dönüşündeki güç istencinin olmak istediğı oluşun bitmez tükenmez sürekliliğidir.

Nietzsche, düşünmesindeki ötsel olarak metafiziksel olanı, yazdığı son kitabı "İşte İnsan" "İnsan Nasıl Kendisi Olur"un son satırlarında, nefretin/karşı istencin en aşırı biçimine vardırır. Nietzsche bu kitabı 1888 Ekim'inde yazar. Bu çalışma ilk kez yirmi yıl sonra sınırlı bir sayıda yayımlanmış ve 1911'de *Grossoktav* baskısının 15. cildine alınmıştır. "İşte İnsan"ın son satırları şöyledir: "— anladınız mı beni? — Çarmıhtakine karşı *Dionysos*. ..."

Nietzsche'nin Zerdüş'tü kimdir? O, *Dionysos*'un savunucusudur. Bu tümce şunu söylemek ister: Zerdüş, üstinsan öğretisi içinde ve onun için aynının bengi gelişini öğreten öğretmendir.

[Yukarıdaki] tümce sorumuza yanıt verir mi? Hayır. İlk adımda köprüden geçilebilsin diye, Zerdüş'tün yolunu takip etmek için bu tümceyi açıklayabilecek tüm göndermelerin peşine düşmekle de, yanıt bulamayız. Yanıt gibi gözükken bu tümce, başlığımız olarak hizmet eden soruya bizi geri gönderirken yine de dikkatli olmamızı, tetikte kalmamızı istiyor.

Nietzsche'nin Zerdüş'tü kimdir? Soru şimdi şöyledir: "Bu öğretmen kimdir?" Metafiziğin tamamlanması safhasında, metafiziğin içinde görünen bu figür kimdir? Batı metafizik tarihinin başka hiçbir yerinde, bu düşünür için özellikle şiirleştirilmiş biçimde ötsel bir figür oluşturulmadı, ya da daha uygun ve kelimesi kelimesine söylersek: bütünüyle düşünülmedi; Batı düşünmesinin başladığı yerdeki Parmenides'ten başka hiçbir yerde ve orada da sadece örtülü bir taslak halinde [düşünüldü].

Zerdüş figüründe ötsel olarak duran, öğretmenin öğrettiğı iki katlı şeyin kendi içinde birbirine ait olmasıdır: Bengi dönüş ve üstinsan. Zerdüş'tün kendisi kesin bir biçimde bu birbirine ait olmadadır. Bu bakış açısına göre, Zerdüş, kafamızda neredeyse hiç hayal edemeyeceğimiz bir bilmece olarak da kalır.

"Aynının bengi geliş" var olanın varlığı için isimdir. "Üstin-

san" bu varlığa uyan/karşılık gelen insan varlığı [Menschwesen] için isimdir.

Neden ötürü varlık ve insanın varlığı birbirine aittir? Eğer varlık ne insanın bir uydurması ne de insan varolan içinde sadece özel bir durum ise, onlar nasıl birbirlerine ait olabileceklerdir?

Düşünme şimdiye kadarki insan kavramına asılı kaldığı sürece insan varlığı ve varlığın birbirlerine ait olmaları gerçekten tartışılabilir mi? Bu düşünmeye göre insan *animal rationale*, akıllı hayvandır. Her iki hayvanın, kartal ve yılanın Zerdüş'te eşlik etmesi, onların ona, olduğu kişi olabilmesi için kime dönüşmesi gerektiğini söylemeleri bir rastlantı mı yoksa sadece bir şiirsel süsleme mi? Düşünenler için, gurur ve zekanın biraradalığı bu iki hayvan figüründe ortaya çıkar. Yine de, Nietzsche'nin bu iki özellik üzerine nasıl düşündüğü bilinmek zorundadır. "Böyle Söyledi Zerdüş"ün yazıldığı zamanda düşülen notlar arasında şunu okuruz:

"Bana öyle görünüyor ki, *tevazu* ve *gurur* sıkı bir biçimde birbirine aittir... Ortak oldukları şey: her iki durumunda soğukkanlı, güvenilir değerlendirici bakıştır." (WW XIV, 99). Bu notların başka bir yerinde şöyle der:

"Gurur hakkında çok aptalca konuşuluyor —ve Hristiyanlık onun hakkında *günahkâr* hissetmemiz için bile uğraştı! Konu şu: her kim kendisi için büyük bir şey şeyler talep eder ve ona ulaşırsa, kendini bunu yapmayanlardan epey uzak hisseder, —Bu uzaklık, bu başkaları tarafından bir "üstünlük taslama" olarak yorumlanacaktır; ama o onu (uzaklığı) sadece gece ve gündüz süren, sürekli bir çalışma, savaş, zafer olarak biliyor: Başkaları, tüm bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyorlar!" (a.g.e., 101)

Kartal: en gururlu hayvan; yılan: en zeki hayvan. Bu ikisi, içinde uçarak süzöldükleri çemberin, onların özünü çevreleyen dolanma içinde birleşmişlerdir; ve çember ve halka da bir kez daha birbirinin içine katılıp birleşirler.

Bengi gelişin ve üstinsanın öğretmeni olarak Zerdüş'tün kim olduğu bilmecesini, bu iki hayvanın manzarasında, kafamızda hayal edebiliriz. Bu manzarada, sorgulanmaya değer oları göstermeye çalıştığımız açıklamayla: canlı varlık [lebewesen] insan ile varlığın bağına doğrudan ve kolaylıkla yakalayabiliriz. "Bakın hele! Bir kartal geniş daireler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan

vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, bir sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna. ‘Benim hayvanlarım bunlar!’ dedi Zerdüş ve sevinçle doldu yüreği.”

Aynının Bengi Dönüşü Üzerine Not

Nietzsche’nin kendisi, onun “en dipsiz düşüncesi”nin bir bilmece olarak kaldığını biliyordu. Bu bilmeceyi çözebileceğimizi hayal edeceğimiz yeterli nedenimiz yoktur. Batı metafiziğinin bu son düşüncesinin karanlığı bizi bu bilmecedan kaçamak sözler ederek kaçınmak için ayartmaz.

Aslında sadece iki kaçamak yolu vardır.

Ya Nietzsche’nin bu düşüncesinin bir çeşit “mistisizm” olduğu ve düşünme öncesine ait olduğu söylenir.

Ya da bu düşüncenin çok eski olduğu söylenir. Bu düşünce- nin dünyanın olupbitmesi hakkında uzun zamandır tanındık olan çevrimsel [zyklisch] tasarımla aynı kapıya çıktığı söylenir. Bu düşünce batı felsefesinin içinde ilkin Herakleitos’ta gösterilebilir.

Bu ikinci malumat, bu türden bütün malumatlar gibi, kesinlikle hiçbir şey söylemez. Çünkü bu düşünceye ilişkin olarak bir düşüncenin, örneğin, “önceden” Leibniz’de ya da hatta “önceden” Platon’da da bulunduğu belirlense bile, bu bize nasıl yar- dım edebilir? Leibniz ve Platon’un düşünmüş oldukları şeyler, onların tarihsel göndermeler yardımıyla açıklayıcı olduğunu id- dia ettikleri düşünceler, aynı karanlıkta bırakıldığında, neye yar- dım edebilir bu malumatlar?

İlk kaçamak yolunu ele alacak olursak, buna göre Nietzsc- he’nin aynının bengi dönüşü düşüncesinin fantastik bir misti- sizm olduğu, böylece şimdiki çağ hakkında muhtemelen bize başka bir şey öğretebileceği söylenebilir; elbette, modern tekniğin özünü açığa kavuşturmak için düşünmenin belirlenmesini var- sayması koşuluyla.

Modern kuvvet makinesinin [Kraftmaschine] özü, aynının bengi dönüşünün *bir biçiminden* başka nedir? Ama bu makinenin özü ne makinemsi [Maschinelles] bir şey ne de mekanik bir şey- dir. Tıpkı, Nietzsche’nin aynının bengi dönüşü düşüncesinin mekanik bir anlamda yorumlanabilir olmaya çok az elverişli ol- ması gibi.

Nietzsche’nin en dipsiz düşüncesini eskiden beri Dionysos’la ilgili olarak yorumlaması ve deneyimlemesi, onun hala metafizik düşünüyordu olduğunu ve sadece böyle düşünmek zorunda oldu-

ğunu da söyler. Yine de bu, bu en derin düşüncenin düşünülmemiş bir şeyi, aynı zamanda metafiziksel düşünmeye kapalı olan bir şeyi gizlediğine karşı hiçbir şey söylemiyor.² (1951-52 yılı kış döneminde boyunca verilen ve 1954'te kitap olarak Tübingen'de Max Niemeyer Yayınevi tarafından basılan "Düşünme ne diye çağrılır?" dersine bakınız.)

² Ayrıca bkz. Löwith! Nietzsche'nin Felsefesi Aynının Ebedi Dönüşü mü?, s. 222!! [Bkz. Sonsöz].

Zaman ve Varlık (1962)¹

Martin Heidegger

Aşağıdaki konferans kısa bir önsöz gerektiriyor.

Şimdi bize Paul Klee'nin, öldüğü yıl yaptığı iki resminin orijinaleri gösterilseydi: Sulu boyayla "Heilige aus einem Fenster" [Bir Pencereden Azizler] ve çuval bezi üzerine tempera boyayla "Tod und Feuer" [Ölüm ve Ateş]; onların önünde uzun bir süre durakalmayı isteyecek ve bu resimlerin hemen anlaşılması isteğinden vazgeçecektik.

Şimdi bize Georg Trakl'ın "Siebengesang des Todes" [Ölümün Yedi Şarkısı] şiiri, hatta şairin kendisi tarafından, ezbere okunabilseydi, onu sık sık duymak isteyecek ve bu şiirin hemen anlaşılması isteğinden vazgeçecektik.

Şimdi bize Werner Heisenberg, aradığı dünya formülü [Weltformel]'ne giden yoldaki teorik-fiziksel düşüncelerinden bir bölümünü sunsaydı, belki de iki veya üç dinleyicinin kafasında bir şeyler canlanarak bu düşünceleri takip etmek isteyecek, ama geri kalanımız ise karşı koymaksızın bu düşüncelerin hemen anlaşılması isteğinden vazgeçecektik.

Felsefe denilen düşünmede durum böyle değildir. Çünkü bu düşünme, "kutsanmış yaşama yönelik bir kılavuz/talimat" değil, bir "dünya bilgeliği" sunmalıdır. Ama bugün artık böylesi bir düşünme, faydalı bir bilgelikten ayrı tutulmasını talep eden başka bir konuma yerleştirilmiştir. Hatta söz ettiğimiz resim ve şiir ve matematiksel-fiziksel teoremin de, kendi belirlenimlerini ondan aldığı böylesi sorunlar üzerine düşünmesi gereken bir düşünme zorunlu hâle gelmiştir. O hâlde burada da, bu düşünmenin hemen anlaşılması isteğinden vazgeçecektik. Ancak yine de,

¹ Çevirimize temel aldığımız metinler için bkz. Martin Heidegger, "Zeit und Sein (1962)", *Zur Sache des Denkens*, HGA 14, Vittorio Klostermann Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 2007, s. 3-30; Martin Heidegger, "Time and Being", *On Time and Being*, Harper & Row, Publishers, Inc., 1. Baskı, New York 1972, s. 1-24.

kaçınılmaz ama geçici olan şeyi düşünmemiz gerektiği için, hâlâ dinlemek zorundayız.

Bundan ötürü, dinleyicilerin büyük bir bölümü bu konferans-tan rahatsızlık duyarsa, buna ne şaşırılmalı ne de hayrete düşme-liyiz. Konferansa katılanların birkaçını, şimdi ya da daha sonra, bu türden konular üzerine daha geniş bir düşünüp taşınmaya bu dersin teşvik edip etmeyeceğine karar verilemez. Varlığın varo-landan hareketle temellendirilmesine dikkat etmeksizin onu dü-şünme denemesi hakkında birkaç şey söylenebilir. Varolan ol-maksızın varlığı düşünme denemesi zorunlu hâle gelmiştir, çün-kü öteki türlü, bana öyle görünüyor ki, şimdiye kadar “varlık” denilen ile insanın ilişkisini yeterli bir biçimde belirlemek bir ya-na dursun, bugün Yerküre [Erdball]’nin etrafında *olanın [ist]* var-lığını özellikle² göz önüne getirmenin artık hiçbir olanağı yoktur.

Dinleme için küçük bir öğüt verilebilir. Önemli olan bir önermeler dizisini dinlemek değil, aksine göstermenin³ gidişatını takip etmektir.

*

Zaman ve varlık’ı birlikte adlandırmamıza yol açan neden nedir? Batılı-Avrupalı düşünme şafağından bugüne kadar varlık, mevcut olma [Anwesen] ile aynı anlama gelir. Mevcut olma, mevcudiyet [Anwesenheit], şimdi-burada-bulunma [Gegenwart]’dan söz eder. Yaygın tasarıma göre bu şimdi-burada-bulunma, geç-miş ve gelecek ile birlikte zamanın karakteristiğini oluşturur. Varlık, zaman aracılığıyla mevcudiyet olarak belirlenir. Bunun böyle olması, düşünmeyi sürekli bir huzursuzluğa getirmek için yeterli olabilir. Bu huzursuzluk, biz varlığın zaman aracılığıyla bu belirleniminin hangi açıdan varolduğunu düşünüp taşınmaya başlar başlamaz artar.

Hangi açıdan? Bu soru şunu sorar: Niçin, hangi tarzda ve ne-reden hareketle varlık içinde zaman’a benzer bir şeyden sözedi-lir? Varlık ve zaman ilişkisini, zaman ve varlığın yaygın ve yak-laşık tasarımlarının yardımıyla yeterli ölçüde düşünmek isteyen her deneme, derhal, neredeyse hiç iyi düşünülmemiş bağlantıla-rın karmakarışık bir örgüsüne dolanmış bulur kendini.

Her şey kendi zamanına sahiptir dediğimizde, zamanı ana-

² Onun kendine özgü biricik özelliğinde

³ Söylemek: Göstermek-çağırın adlandırma (“olarak”ın kaybolması)’nın çağırması ve “fenomen”-kendini henüz geri çeken fenomen-bu fenomen: bekleme-

rız. Bu şu anlama gelir: Hep olan, her varolan, doğru zamanda gelir ve gider ve payına düşen boyunca [zamanda] kalır. Her şey kendi zamanına sahiptir.

Ama varlık bir şey midir? Varlık, her defasında bir varolan gibi zamanda mıdır? Varlık aslında var mıdır? Eğer varlık olmuş olsaydı, o zaman varlığı mutlaka varolan bir şey olarak tanıyamaz ve bundan ötürü varlığı diğer varolanlar arasında böyle bir varolan olarak bulmamız gerekecekti. Bu konferans salonu *vardır* [ist]. Bu konferans salonu ışıklandırılmıştır [ist]. Bu ışıklandırılmış konferans salonunu hemen ve tereddüt etmeksizin varolan bir şey olarak tanıyacağız. Ama konferans salonunun bütününde bu “(var)dır” [ist]’ı nerede buluyoruz? Şeyler arasında hiçbir yerde varlığı bulmuyoruz. Her şey kendi zamanına sahiptir. Ama varlık bir şey değildir, zamanda değildir. Yine de mevcut olma olarak varlık, zaman aracılığıyla, zamansız olan aracılığıyla şimdi-burada-bulunma olarak belirlenmiş kalır.

Zaman içinde olan ve bu biçimde zaman tarafından belirlenen, zamansal olan diye adlandırılır. Bir insan öldüğünde ve burada olandan, buradaki ve oradaki varolanlardan alınıp ortadan kaldırıldığında o zamansal olanı kutsadı deriz. Zamansal olan, böylesi bir varolan, zamanının akışıyla birlikte geçip giden demektir. Dilimiz hala daha büyük kesinlikle şöyle söyler: Böylesi bir varolan zamanla birlikte geçip gider. Çünkü zamanın kendisi geçip gider. Ama zaman sürekli geçip gitmek suretiyle, zaman olarak kalır. Kalmak [Bleiben] şu demektir: Ortadan kaybolmama, yani mevcut olmak. Bu nedenle zaman bir varlık tarafından belirlenir. Öyleyse varlık, zaman tarafından nasıl belirlenebilir kalır? Varlık, zamanın geçip gitmesinin sürekliliğinden söz eder. Yine de biz zamanı bir şey [ein Ding] gibi varolan bir şey [etwas Seiendes] olarak hiçbir yerde bulmuyoruz.

Varlık bir şey değildir, öyleyse zamansal olan da değildir, yine de bu esnada zaman tarafından mevcudiyet olarak belirlenir.

Zaman bir şey değildir, öyleyse varolan da değildir, ama zaman içindeki varolanlar gibi, Zamansal olan birşeyin kendisi olmaksızın, kendi geçip gitmesi içinde sürekli kalır.

Varlık ve zaman birbirlerini karşılıklı olarak belirler, ancak ona —varlığa— ne zamansal olan olarak ne de bu —zamana— varolan olarak hitap edilebilir. Bütün bunları düşünürken, kendimizi çelişkili ifadeler içinde amaçsızca gezinirken buluruz.

(Felsefe böyle durumlardan çıkış yolunu bilir. Çelişkiler ol-

duğu yerde bırakılır, hatta onlar keskinleştirilir ve kendisiyle çelişen ve böylece parça parça olup dağılanlar kapsamlı bir birlik içinde bir araya koyulmaya çalışılır. Bu yöntemle diyalektik denir. Varlığa ve zamana dair çelişkili ifadelerin, bu ikisini de kuşatan bir birlik ile uzlaştırılabilirdikleri var sayılırsa, bu açıktır ki bir çıkış yolu olurdu, yani konu [Sache] ve durumdan [Sachverhalt] kaçınan bir yol; çünkü bu yol ne varlık olarak varlığa ne zaman olarak zamana ne de ikisi arasındaki bağıntıya karışmaz. Varlık ve zaman arasındaki bağıntının, bu ikisinin bir birleşimi ile açığa çıkarılabilecek bir ilişki olup olmadığı sorusu, ya da varlık ve zamanın; hem varlığın hem de zamanın onun ilk sonuçları olarak ortaya çıktığı bir durumu adlandırıp adlandırmadığı sorusu da burada hiç hesaba katılmamıştır.)

Peki, “varlık ve zaman”, “zaman ve varlık” başlıklarıyla adlandırılan bu durumu, duruma uygun bir biçimde nasıl içeri alabiliriz?

Yanıt: Burada adlandırılan konular hakkında dikkatli düşünüp taşınma tarzında. Dikkatli ilkin şu demektir: kontrol edilmemiş tasarımlarla konuların üzerine aceleyle atlamamak, daha çok onları özenli bir biçimde etraflıca düşünmek.

Ama varlığı, zamanı konu olarak kullanabilir miyiz? Eğer “konu” şu demekse: varolan bir şey, onlar [varlık, zaman] konu değildir. “Konu”, “bir konu” sözcüğü şimdi bizim için, ihmal edilemez/kaçınılmaz bir şey içinde, söz konusu olan asıl anlam içinde, kendini gizlemesini ifade eder. Varlık—bir konu, belki de düşünmenin konusu.

Zaman—bir konu, eğer zaman gibi bir şey, mevcudiyet olarak varlıkta başka bir tarzda konuşursa, belki de düşünmenin konusu. Varlık ve zaman, zaman ve varlık, her iki konunun bağıntısını, her iki sorunu beraberce tutan ve onların bağıntısına dayanan durumu adlandırır. Bu durum içinde etraflıca düşünmek, düşünmenin kendi konusunda sebat etme niyetinde olması şartıyla, düşünmenin görevidir.

Varlık—bir konu, ama varolan bir şey değil.

Zaman—bir konu, ama zamansal bir şey değil.

Biz, varolandan şöyle söz ederiz: “o (var)dır” [es ist]. Varlık konusu ve zaman konusu bakımından dikkatliyizdir. Şöyle demeyiz: Varlık (var)dır [ist], Zaman (var)dır [ist], aksine: Varlık var [es gibit] ve zaman var [es gibit] deriz. İlkin sadece bu deyiimi dilimizdeki yaygın kullanılan biçimiyle değiştirdik. “O (var)dır” [Es ist] yerine “var” [es gibit] diyoruz.

Dilsel ifade üzerinden konu'ya geri dönmek için, bu "Es gıbt"ın nasıl deneyimlenebildiğini ve nasıl görülebildiğini göstermek zorundayız. Oraya giden uygun yolda, "Es gıbt"te verilenin ne olduğunu, "Es gıbt"ın verdiği "varlık"ın ne anlama geldiğini, "Es gıbt"ın verdiği "zaman"ın ne anlama geldiğini yerli yerine oturtmak istiyoruz. Buna uygun olarak varlık ve zamanı veren O [Es]'na doğru ileriye bakmayı deniyoruz. Böylece, ileriye bakarak biz fazladan bir başka anlamda önceden-görmüş olduk. Biz O [Es]'yu ve onun vermesini görmeye getirmeyi ve O [Es]'yu büyük harfle yazmayı deniyoruz.

Önce varlığın kendisini, kendine özgüllüğü içinde düşünmek için, varlık hakkında düşünüp taşıyoruz.

Sonra zamanın kendisini, kendine özgüllüğü içinde düşünmek için, zaman hakkında düşünüp taşıyoruz.

Böylelikle bu düşünme tarzı içinde, O [es]'nun varlığı, zamanı nasıl verdiği görülmelidir. Bu verme içinde, vermenin ilkin her ikisini beraberce tutan ve ortaya çıkaran bağıntı olarak nasıl belirleneceği görülür.

Varlık, böylelikle her türlü varolanı varolan olarak işaretlediğinde, mevcut olma anlamına geldiğini söyler. Mevcut olan bakımından düşünüldüğünde mevcut olma, mevcut olmaya bırakma olarak kendisini gösterir. Ama şimdi bu kendine özgü mevcut olmaya bırakmayı, mevcut olmaya izin verildiği sürece, düşünmek gerekir. Mevcut olmaya bırakma kendine özgüllüğünü, gizli kalmama içine getirmede gösterir. Mevcut olmaya bırakma şu demektir: Açığa çıkarmak, açık olan içine getirmek. Açığa çıkarma içinde, mevcut olmaya *bırakma* içinde, mevcut olma, yani Varlığı veren bir verme hareket eder / oyun oynar [Spil-elt].

("Varlık" konusunu, bu konuyu özellikle düşünmek, kendisini mevcut olmaya bırakmada gösteren talimatı izlemek için etraflıca düşünmemizi gerektirir. Ama konu açığa çıkarmayı mevcut olmaya bırakma'da gösterir. Ama bundan hareketle bir verme, bir O verir [Es gıbt] konuşur.)

Bu arada, şimdi sözü edilen verme, tıpkı burada sözü edilen O [es]'nun vermesi gibi bizim için hala belirsiz kalır.

Varlığın kendini kendisine özgüllüğünde düşünmek, bütün metafizikte olduğu gibi sadece varolan aracılığıyla ve bu varolanın kendi temeli bakımından ortaya çıkarıldığı ve yorumlandığı ölçüde, varlığı bir yana bırakmayı gerektirir. Varlığı kendisine

özgürlüğünde düşünmek, açığa çıkarma içinde gizlenmiş hareket eden vermenin, yani Es gıbt'in lehine varolanın temeli olarak varlığı elinden bırakmayı gerektirir. Armağan [Gabe] olarak varlık, verme içindeki bu Es gıbt'e aittir. Armağan olarak varlık, vermeden uzaklaştırılmaz. Varlık, mevcut olma'ya dönüşüyor. Mevcut olmaya bırakma olarak varlık, açığa çıkarmaya aittir, açıkta olmanın armağanı olarak varlık, verme içinde tutulu kalır. Varlık *-(var)dır [ist]* değil. Varlık, mevcut olma'nın açığa çıkarılması olarak O [Es]'yu verir.

Bu "Es gıbt Sein"; burada sözünü ettiğimiz vermeyi daha kesin olarak düşünüp taşındığımızda, bazı şeyler daha açık bir biçimde kendini gösterebilir. Oldukça belirsiz olarak varlık denilinin, aynı zamanda bütün boş kavramların en boşu olarak ele alındığı sürece en kendine özgürlüğünde yanlış anlaşılmış olanın, dönüşümünün zenginliğine dikkat ederek bunu başarabiliriz. Tamamen soyut olarak varlık, mutlak tinin gerçekliğinin tamamen somutluğunun içine çekilip yükseltildiğinde, tamamen soyut olarak varlığın bu tasarımıyla ilkesel olarak vazgeçilmiş olunmaz, aksine sadece, modern zamanların en güçlü düşünmesinde, Hegel'in spekülasyon diyalektiğinde gerçekleşen ve onun "Mantık Bilimi"nde sunulan bu temsili onaylanmış olur.

Varlığı, mevcut olma anlamında düşünme sayesinde, varlığın dönüşümünün çokluğu üzerine etraflıca düşünme denemesi, ilkin ve aynı zamanda yol gösteren bir dayanak kazanır.

(Ancak mevcut olma olarak varlığın yorumunun sanki kendiliğinden anlaşılabilir olduğu gibi yapmak ve yalnızca sözcükleri tekrarlamak niyetinde olduğumu düşünmüyorum.)

Ama mevcut olma olarak varlığın ayırt edici özelliğine işaret etme hakkını nereden alıyoruz? Soru çok geç kaldı. Çünkü varlığın bu özelliği çoktandır, katkımız veya hatta kazancımız olmaksızın, kararlaştırıldı. Öyleyse biz mevcut olma olarak varlığın ayırt edici özelliğine bağlıyız. Varlığın ayırt edici özelliği bağlayıcılığını, söylenebilir, yani düşünülebilir bir şey olarak varlığın açığa çıkmasının başlamasından alır. Greklerle birlikte Batı düşünmesinin başlangıcından beri bütün "Varlık" ve "(var)dır" söylemesi, mevcut olma olarak varlığın bağlayan belirlenimi düşünmesi bakımından anımsayan düşünme içinde sürdürülür. Bu ayrıca, açıktır ki sadece belli bir anlamda da olsa, en modern tekniği ve endüstriyi yöneten düşünme için de geçerlidir. Artık modern teknik bütün yeryüzü üzerinde yayılımını ve egemenliğini

düzenledikten sonra, söz konusu olan sadece gezegenimiz etrafında dönen sputnikler ve şubeleri değildir; aksine Avrupalı olmayan kıtaların sakinlerine, onlar varlığın bu belirleniminin kökenini bilmeksizin veya hatta bilebilmeyi ve bilmeyi istemeyi bilmeksizin; varlık, hesaplanabilir bir malzeme [Bestand] anlamında mevcut olma olarak derhal tekdüze yeryüzünün tüm sakinlerine hitap eder. (Açık bir biçimde böylesi bir bilgiyi en az isteyenler, bugün sözde az gelişmiş ülkeleri, modern tekniğin en kendine özgülüğüyle konuşan varlığın bu iddiasını duyma alanı içine doğru iten istekli kalkınmacılardır.)

Ama mevcut olma olarak varlığı, erkenden Grekler tarafından başarılan varlığın açığa çıkmasının sunumunu sadece anımsayan düşünme içinde, asla duyup öğrenemeyiz. Mevcut olmayı, varolanın ele doğruluğu [Zuhandenheit] ve el önündeliği [Vorhandenheit] üzerine basit, yeterince önyargısız sakin düşünme ile duyup öğreniriz. Hem ele doğruluk hem de el önündelik, mevcut olmanın tarzlarıdır. Mevcut olmanın geniş erişimi, kendisini, en sıkıntı verecek biçimde, doğrudan mevcut olmamanın, bazen tekinsiz bir biçimde yükseltilmiş olan mevcut olma tarafından belirlendiğini düşündüğümüz zaman gösterir.

Ancak yine de mevcut olmanın dönüşümlerinin çokluğunu, bu mevcut olmanın, kendini, Ev [Hen], birleştiren biricik Bir olarak; Λόγος [Lógos], her şeyi koruyan toplama olarak; ἰδέα [idéa], οὐσία [oúsía], ἐνέργεια [énérgeia], substantia, actualitas, perceptio, monad olarak, nesnellik olarak, aklın, sevginin, tinin, gücün, aynı olanın ebedi yinelenişinde istemeyi isteme olarak gösterdiğine işaret ederek tarihsel olarak da saptayabiliriz. Tarihsel olarak saptanabilen tarih içinde bulunabilir. Varlığın dönüşümünün çokluğunun açılımı ilkin varlığın tarihi gibi görünür. Ama varlık, bir kentin ya da bir halkın kendi tarihine sahip olması gibi, tarihe sahip değildir. Varlığın tarihinde tarih gibi olan, açıkça, varlık tarihinden ve sadece varlığın olup bittiği, varlığın tarihinden hareketle belirlenir, az önceki açıklamalardan sonra bunun, O [Es]'nin varlığı verme tarzı olduğu anlamına gelir.

Varlığın açığa çıkmasının başlangıcında, gerçi varlık, εἶναι [éinai], εἶν [éon] olarak düşünülür, ama "O verir" [Es gibt] olarak düşünülmez. Bunun yerine Parmenides, ἔστι γὰρ εἶναι [ésti gár éinai], "O Varlıktır" der.

Yıllar önce (1947) "Brief über den Humanismus" [Hümanizm Üzerine Mektup]'ta Parmenides'in anılan sözünü not ederek şöy-

le demiştik: “Parmenides’in ἔστι γὰρ εἶναι [ésti gár eînai] sözü üzerinde bugün hala düşünülüyor.” [GA Bd. 9, s. 335]. Anılan “O Varlıktır” sözüne ilişkin eskiden düşünülmüş bu not, onda düşünülmüş olanı ulaşılamaz yapan aceleyle kolayca anlaşılabilcek bir yorumu kabullenmememiz gerektiğine işaret etmek istiyor. Olduğunu söylediğimiz her türlü olan, varolan bir şey olarak mevcut [dabei] diye tasarlanır. Ama varlık, varolan değildir. Bundan ötürü Parmenides’in sözünde vurgulanan ἔστι [ésti], varolan bir şey olarak adlandırılan varlığı temsil etmez. Motamot çevrildiğinde vurgulanan ἔστι [ésti], “o (var)dır” [es ist] anlamına gelir. Ama bu vurgulama, Greklerin daha o zamanlarda bile vurgulanan bu ἔστι [ésti], hakkında düşündükleri şeyden ne anlaşıldığının farkına varılmasını sağlar ve biz bunu başka sözcüklerle şöyle anlatabiliriz: “O muktedirdir” [Es vermag]. Bu arada, o zamanlarda ve daha sonrasında da, bu muktedir olmanın anlamı; varlığa muktedir olan “O” [Es] gibi düşünülmemiş olarak kaldı. Varlığa muktedir olmak şu anlama gelir: varlığı ortaya çıkarmak ve vermek. Bu ἔστι [ésti], içinde, O verir [Es gibt] kendini gizler.

Batı düşünmesinin başlangıcında varlık düşünülür, ama “Es gibt” olarak düşünülmez. Bu “Es gibt”, Es gibt’in armağanı lehine kendini geri çeker, bundan böyle bu armağan varolan bakımından sadece varlık olarak düşünülür ve kavramsallaştırılır.

Sadece kendi armağanını veren, ancak vermede kendini tutan ve geri çeken böylesi bir vermeyi gönderme diye adlandırırız. Böyle düşünülmesi gereken verme anlamında varlığın verdiği gönderilmiş olandır. Onun dönüşümlerinin hepsi belli bir dereceye kadar gönderilmiş kalır. Varlığın tarihinde tarihsel olan, bir göndermenin takdiri tarafından belirlenir, belirsiz bir tarzda anlaşılan olup bitme tarafından değil.

Varlık tarihi, kendi göndermelerinde hem göndermenin hem de gönderen O [Es]’nin kendilerini göstermeleriyle birlikte kendilerini tuttukları varlığın kaderi/takdiri demektir. Kendini kendinde tutma, Grekçede ἐποχή [époché] demektir. Bundan ötürü varlığın kaderinin/takdirinin çağından söz ederiz. Burada çağ, olup bitmedeki bir dönemi değil, aksine göndermenin temel niteliği olarak armağanın, yani varolanın ortaya çıkarılması bakımından varlığın, duyulup öğrenilebilirliği lehine her defasında kendini kendinde tutma anlamına gelir. Varlığın kaderinde/takdirinde çağların birbirini izlemesi ne rastlantısal ne de zo-

runlu olarak hesaplanabilir değildir. Buna rağmen uygun olan kendini çağların birbirlerine ait olmalarında, kaderdeki/takdirdeki uygun olanda gösterir. Bu çağlar birbirini izlemele-
rinde birbirlerinin üzerini örterler, o kadar ki mevcudiyet olarak Varlık'ın asli göndermesi farklı tarzlarda gitgide daha da çok ör-
tülür.

Sadece, bu örtmelerin yapısökümü [Abbau] –bu “Destruk-
tion” diye adlandırılır– düşünme için, kendisini daha sonra var-
lık-kaderi/takdiri olarak örtüsünü açacak olan şeye dair geçici bir
bakışı sağlar. Varlık-kaderi/takdiri her yerde sadece tarih olarak
ve bu tarih de olup bitme olarak tasarımılandığı için, bu olup
bitme; “Varlık ve Zaman”da Dasein'ın (varlığın değil) tarihselliği
hakkında söylenenler açısından boş yere yorumlanmaya çalışı-
lır. Buna karşın, “Varlık ve Zaman”dan hareketle varlık-
kaderi/takdirine dair bu sonraki düşünceyi önceden düşünmenin
olanaklı tek yolu, varolanın varlığının ontolojik öğretisinin yapı-
sökümü [Destruktion] hakkında “Varlık ve Zaman”da sunulmuş
olan şeyi iyice düşünmekten geçer.

Platon, varlığı [ἰδέα [idéa] olarak ve İdeaların κοινωνία [ko-
inōnía]'sı olarak tasarımılandığında, Aristoteles ἐνέργεια [énér-
geia] olarak, Kant konum olarak, Hegel mutlak kavram olarak ve
Nietzsche güç istenci olarak tasarımılandığında, bunlar rastgele
önerilen öğretiler değil daha çok, kendini gizleyen gönderme-
den, “O Varlığı verir” [Es gibt Sein]'den sözeden bir çağrıya veri-
len yanıtlar olarak varlığın sözcükleridir. Kendini geri çeken
gönderme içinde her defasında alıkonulan varlık, çağsal dönü-
şümünün çokluğu ile birlikte düşünmeden açığa çıkarılır. Düş-
ünme, varlık-kaderinin/takdirinin çağının geleneğine bağlı kalır,
hatta tam da her defasında varlığın kendine özgü belirlenimini
nasıl ve nereden aldığını, yani: O varlığı verir [Es gibt Sein]'den
aldığını hatırladığında. Verme kendini gönderme olarak gösterdi.

Ama varlığı veren “O” [Es] nasıl düşünülmelidir? “Zaman ve
Varlık” [konferansının] biraraya getirilmesi hakkındaki giriş no-
tu, mevcudiyet olarak, hala belirsiz bir anlamda şimdi-burada-
bulunma [Gegenwart] olarak varlığın, bir zaman karakteri ile ve
böylece de zaman ile karakterize edildiğine işaret etti. Bu neden-
le, varlığı veren, varlığı mevcut olma ve mevcut olmaya bırakma
olarak belirleyen O [Es]'nün “Zaman ve Varlık” başlığındaki
“Zaman” denilende bulunabileceği varsayımını düşündürür.

Biz bu varsayımı izleyecek ve zaman hakkında düşünüp taşı-

nacağız. “Zaman”ı biz tıpkı “varlık”ı tanıdığımız gibi yaygın tasarımlar tarzında tanırız, ama zamana özgü olanı yerli yerine oturtmaya niyet edince, aynı tarzda tanıyamayız. Varlık hakkında hemen düşünüp taşındığımızda şunu buluruz: Varlığın kendine özgü olanı, varlığın ait olduğu yerde ve orada tutulmuş kaldığı yerin, O verir [Es gibt]’in içinde ve onun gönderme olarak vermesinde kendini gösterir. Varlığa özgü olan varlık tarzında bir şey değildir. Özellikle varlık hakkında düşünüp taşındığımızda, konunun kendisi, bizi kesin bir tarzda varlıktan uzaklaştırır ve biz armağan olarak varlığı veren kaderi/takdiri düşünürüz. Bu durumu dikkate alarak, zamana özgü olanın artık alelade tasarımlanmış olan zamanın yaygın karakteristikleri yardımıyla belirlenemeyeceğine, kendimizi hazırlarız. Bununla birlikte zaman ve varlık [konferansının] biraraya getirilmesi, zamana, varlığa ilişkin söylenmiş olanı dikkate alan kendine özgü olduğunu yerli yerine oturtma klavuzunu/talimatını içerir. Varlık şu anlama gelir: Mevcut olma, mevcut olmaya bırakma: Mevcudiyet. Herhangi bir yerde şu ilanı okuruz: “Festival çok sayıda misafirin mevcudiyetinde [in Anwesenheit] kutlandı”. Bu tümce şöyle de söylenebilir: Çok sayıda misafirin “huzurunda/önünde” [im Beisein] veya “şimdi-burada-bulunmasıyla” [in Gegenwart].

Şimdi-burada-bulunma [Gegenwart]’yı, kendisiyle adlandırır adlandırmaz, zaten geçmiş ve geleceği; şimdi [Jetzt]’den ayrı olarak daha önceyi ve daha sonrayı düşünürüz. Ancak Şimdi [Jetzt]’den hareketle anlaşılan şimdi-burada-bulunma [Gegenwart], misafirlerin mevcudiyeti anlamındaki şimdi-burada bulunma ile aynı değildir. Çünkü biz hiçbir zaman şöyle söylemez ve söyleyemeyiz de: “Festival çok sayıda misafirin şimdisinde [im Jetzt] kutlandı.”

Ama eğer biz zamanı, şimdi-burada-bulunma [Gegenwart] aracılığıyla karakterize edecek olursak, şimdi-burada-bulunmayı geçmişin artık-olmayan-şimdinden ve geleceğin henüz-olmayan-şimdinden ayrı olan şimdi [Jetzt] olarak anlarız. Ama şimdi-burada-bulunma, aynı zamanda mevcudiyetten söz eder. Yine de zamanın kendine özgü yanını mevcudiyet anlamındaki şimdi-burada-bulunmaya göre belirlemeye alışık değiliz. Biz daha çok zamanı – şimdi-burada bulunmanın, geçmişin ve geleceğin birliğini – Şimdi [Jetzt] aracılığıyla tasarımıyoruz. Hatta Aristoteles, bu *olan* [ist] zamanın, yani mevcut olmayı sürdüren [anwest] zamanın, her defasında şimdi [Jetzt] olduğunu söyler.

Geçmiş ve gelecek bir $\mu\eta$ $\acute{o}\nu$ $t\iota$ [$m\acute{e}$ $\acute{o}\nu$ $t\iota$]’dir: Her ne kadar tamamen boş [nichtig] olmasa da varolmayan bir şey, daha ziyade bir şeyi eksik mevcut olan bir şey, ki bu eksiklik “artık değil” ve “henüz değil”-Şimdi [Jetzt] ile adlandırılır. Böyle bakıldığında, her biri adlandırılır adlandırılmaz, çoktan biraz önce [Soeben] içinde kaybolup giden ve daha hemen [Sogleich] tarafından takip edilen şimdinin [Jetzt] art ardılığı olarak görünür zaman. Kant böyle tasarlanmış olan zamandan söz eder: “Zamanın sadece bir boyutu vardır.” (*Kritik der reinen Vernunft*, A 31, B 47) Şimdiler dizisi [Jetztfolge] içindeki art ardalık olarak tanınan zaman, zamanı ölçme ve hesaplama olarak kastedilendir. Biz hesaplanan zamanı —öyle görünüyor ki— elimize saati, kronometreyi alarak, doğrudan açıkça önümüzde olan yelkovan ve akrebin konumuna baktık ve tesbit ettik: “Şimdi saat 20:50’dir”. Biz “şimdi” [Jetzt] diyoruz ve zamanı kastediyoruz. Ama zamanı, bize zamanı bildiren/gösteren saatin hiçbir yerinde bulamayız, ne saat kadranında ne de saat mekanizmasında. Tıpkı zamanı modern teknik kronometrelerde bulamadığımız gibi. Şu iddia bizi zorluyor: Ne kadar çok teknik olursa, yani ne kadar dakik ve ne kadar verimli olursa kronometrenin ölçme sonucu, ilkin hala zamanın kendine özgü yanının düşünülüp taşınılmasına o kadar az neden olur.

Ama zaman nerededir? Zaman hep var mıdır ve bir yere sahip midir? Açıktır ki zaman hiçbir şey [nichts] değildir. Bundan ötürü tedbiri elden bırakmadık ve şöyle söyledik: Zaman var [es gibt]. Yine, daha tedbirli hale geliyor ve şimdi-burada-bulunma, mevcudiyet anlamındaki varlığa ön bakış atarak, bize kendisini zaman olarak gösterene dikkatlice bakıyoruz. Ancak, mevcudiyet anlamındaki şimdi-burada-bulunma, şimdi [Jetzt] anlamından öylesine büyük ölçüde ayrıdır ki mevcudiyet olarak şimdi-burada-bulunma, şimdi [Jetzt] anlamından hareketle hiçbir tarzda belirlenemez. Daha çok tersi olanaklı gibi görünüyor. (Krş. “*Sein und Zeit*”, § 81) [GA Bd.2] Eğer durum böyle olsaydı, mevcudiyet olarak şimdi-burada-bulunmanın ve böylesi şimdi-burada-bulunmaya ait olan her şeyin asıl zaman diye adlandırılması gerekirdi; her ne kadar esas itibarıyla ölçülebilir şimdiler dizisinin [Jetzt-Folge] art arda gelmesi anlamında alelade tasarımlanmış olan zamanın, asıl zamanla doğrudan doğruya hiçbir ilgisi olmasa da.

Ancak biz şimdiye kadar, mevcudiyet anlamındaki şimdi-burada-bulunmanın ne anlama geldiğini daha açıkça göstermeyi

ihmal ettik. Bu mevcudiyet tarafından varlık, mevcut olmaya bırakma ve mevcudiyet, yani açığa çıkma olarak bir ve aynı tarzda belirlenir. Mevcut olma dediğimizde hangi konuyu düşünüyoruz? Olmak [Wesen], sürüpgitmek [Währen] anlamına gelir. Ama biz sürüpgitmeyi [währen] sadece sürmek [dauern] ve süreyi [Dauer] de bir şimdi [Jetzt]’den onu takip eden bir sonraki şimdi arasındaki zaman dilimi [Zeitstrecke] olarak alelade zaman tasarımı klavuzluğunda kavrayarak çok çabuk rahatlıyoruz. Oysa mevcut-olma’dan konuşmak, mevcut olma [Anwähren] olarak sürüpgitme [Währen] içindeki durakalmayı [Weilen] ve uzunca bir süre durakalmayı duyup öğrenmemizi gerektirir. Bizi ilgilendiren mevcut olma, şimdi-burada-bulunma anlamındadır: Bize – insanlara doğru gelen durakalma [entgegenweilen].

Kimiz biz? Bu soruya yanıt verirken dikkati elden bırakmıyoruz. Çünkü insanı insan olarak ayırt eden şey, tam da burada üzerinde düşünmemiz gereken şey tarafından bütünüyle belirlenmiş olabilir: mevcudiyetin kendisini ilgilendirdiği [Angegangene], böyle bir ilgilendirmeden [Angang] dolayı tüm mevcut olanlar ve mevcut olmayanlar için bizzat kendi tarzında mevcut olan, insan.

İnsan, mevcut olmaya bırakmada görüneni duyup öğrenerek mevcut olmayı, O [Es]’nin verdiği armağan olarak alan, mevcudiyetin onu ilgilendirmesi [Angang] içinde ayakta durandır. Eğer insan, “O mevcudiyeti verir”in verdiği armağanın sürekli alıcısı olmasaydı, eğer armağan içinde sunulmuş olan insana ulaşmasaydı, o zaman varlık bu armağanın gelmeyişinde sadece gizlenmiş, sadece kapalı kalmış da olmayacaktı, Aksine insan O varlığı verir [Es gibt Sein]’in menzili dışında tutulmuş olacaktı. İnsan, insan olmayacaktı.

Şimdi, insana işaret etmek, sanki bizi zamana özgü olanın ne olduğu konusunda düşünüp taşınma isteğimizi yolundan sapırmış gibi görünüyor. Bu bir bakıma böyledir. Yine de zaman denilen ve kendisini özellikle, mevcudiyet olarak şimdi-burada-bulunmadan hareketle göstermesi gereken konuya, sandığımızdan da fazla yaklaştık.

Mevcudiyet şu anlama gelir: İnsanı ilgilendiren, insana ulaşan, insana sunulmuş olan süregiden durakalma. Ama şimdi, mevcudiyet var olduğu sürece, mevcut olma olarak şimdi-burada-bulunmanın ait olduğu bu sunan ulaştırma nereden gelir? Gerçi insan, mevcut olmanın kendisine özellikle dikkat et-

meksizin, her defasında mevcut olan bir şeye [eines jeweils Anwesenden] mevcut olma tarafından daima ilgilendirilmiş olarak kalır. Ama bizim aynı biçimde sık sık, yani sürekli olarak mevcut olmayla da ilgilenmemiz gerekir. Herşeyden önce bizim şimdi-burada-bulunma anlamındaki mevcut olmayı bildiğimiz tarzda artık burada mevcut olmayan birçok şey vardır. Yine hatta bu artık-şimdi-burada bulunmayan, kendi mevcut olmamasında doğrudan doğruya mevcut olur, yani bizi ilgilendiren önceden olmuş olduğu tarza göre. Bu olmuş olan, eski/önceki [vormalig] şimdi [Jetzt]’den, sadece geçmişte kalan [Vergangene] gibi kaybolmaz. Tam aksine, olmuş olan mevcut olmasını sürdürür, ama kendi tarzında. Olmuş olanda, mevcut olma sunulur.

Ama mevcut olmama da, bize-doğru-gelen anlamındaki mevcut olma tarzında, henüz şimdi-burada-bulunmayan anlamında bizi ilgilendirir. Bu arada bize-doğru-gelenden konuşmak bir deyim'e dönüştü. Böylece şu iştir: “Gelecek çoktan başladı”, ama durum böyle değildir, çünkü gelecek hiçbir zaman sadece başlamaz, her zaman bizi çoktan [schon] herhangi bir tarzda ilgilendiren henüz-şimdi-burada-bulunmayanın mevcut olması olarak mevcut olmama, tıpkı olmuş olan gibi aynı doğrudan doğruyalıkla mevcuttur. Gelecek içinde, bize-doğru-gelende, mevcut olma sunulur.

Eğer söylenmiş olanı daha dikkatlice dinlersek, mevcut olmamada, o ister olmuş olsun ister gelecek olan olsun, biz artık doğrudan şimdi-burada-bulunma anlamındaki mevcut olma ile asla örtüşmeyen bir mevcut olma ve ilgilenme tarzı buluruz. Buna göre şu göz önünde bulundurulmalıdır: Tuhaf bir konu: Her mevcut olma zorunlulukla şimdi-burada-bulunma değildir. Ancak böyle mevcut olmayı da, yani bize ulaşan ilgilenmeyi, şimdi-burada-bulunma içinde buluyoruz. Şimdi-burada-bulunma içinde de mevcut olma sunulur.

Bu şimdi-burada-bulunmada, olmuş olanda, gelecekte mevcut olmanın gerçekleşen sunmasını nasıl belirlemeliyiz? Bu sunma, bize ulaşanda mı yatar, ya da o kendi içinde bir sunma olduğu için mi bize ulaşır? Bu sonuncusuyla. Varmak [Ankommen], henüz şimdi-burada-bulunmama olarak olmuş olanı sunar ve aynı zamanda artık şimdi-burada-bulunmamayı beraberinde getirir, ve de bunun tersine, olmuş olan geleceği kendisine sunar. Her ikisinin karşılıklı bağı aynı zamanda şimdi-burada-bulunmayı sunar ve beraberinde getirir. Biz “aynı zamanda”

[Zugleich] deriz ve böylece gelecek, olmuş olan ve şimdi-burada-bulunmanın birbirlerini-karşılıklı-olarak-sunmalarına, yani onların kendi birliklerine bir zaman karakteri tanırız.

Bu tutum, bizim şimdi sunmanın işaret edilmiş birliğini ve doğrudan bu birliği “zaman” diye adlandırmak zorunda olduğumuz varsayılırsa, açıktır ki konunun kendisine uygun değildir. Çünkü zamanın kendisi zamansal bir şey değildir, zaman varolan bir şeyden daha fazla bir şey değildir. Bundan ötürü gelecek, olmuşluk ve şimdi-burada-bulunmanın “aynı zamanda” önümüzde bir şey [vorhanden] olduklarını söylemek bize yasaktır. Yine de onlar kendilerini-birbirlerine-sunma olarak birbirlerine aittirler. Onların birleştiren birliği, kendilerini birbirlerine sunsunlar diye sadece kendilerine özgüllükleri tarafından belirlenebilir. Ancak onlar birbirlerine neyi sunarlar?

Kendisinden başka hiçbir şeyi ve bu şu demektir: onlarda sunulmuş olan mevcut-olmayı. Bu mevcut-olma ile birlikte, zaman-mekân dediğimiz şey aydınlanır. Ama artık “zaman” sözcüğüyle bir şimdiler dizisinin [Jetztfolge]⁴ art ardallığını kastetmeyiz. Buna göre zaman-mekân artık sadece, örneğin: “bu ve öteki, 50 yıllık bir süre [Zeitraum] içinde olup bitti” derken tesbit ettiğimiz gibi, hesaplanmış zamanın iki şimdi noktası [Jetztpunkt] arasındaki mesafe anlamına gelmez. Zaman-mekân şimdi varışın, olmuşluğun ve şimdi-burada-bulunmanın kendilerini-birbirlerine-sunmalarında aydınlanan açık olanı adlandırır. Bu açık olan ilkin ve sadece, bizim genel olarak tanıdığımız mekânın olanaklı yayılımını sağlar. Geleceğin, olmuşluğun ve şimdi-burada-bulunmanın aydınlatan kendilerini-birbirlerine-sunmasının kendisi ön-mekansaldır; sadece bu yüzden mekânı sağlayabilir, yani verebilir.

Genellikle iki zaman noktası arasında ölçülen mesafe anlamında anlaşılan süre [Zeitraum], zaman hesabının/takvimin [Zeitrechnung] sonucudur. Bu hesaplama tarafından, çizgi ve parametre olarak ve bundan ötürü de tek boyutlu olarak tasarımılanan zaman, sayısal olarak ölçülür. Şimdiler dizisinin art ardallığı olarak düşünülen zamanın bu boyutu, üç boyutlu mekân tasarımı-ndan ödünç alınmıştır.

Ancak bütün zaman hesabından önce gelen ve böyle bir he-

⁴ Ama sadece Da-sein’in ekstatik zamansallığı da değil, Da-sein’in “zamansallığı” ve “mekansallığı” — zaman-mekân, krş. Die Frage nach dem Ding W.S. 1935/36 1962, s. 11-18 [GA Bd. 41, s. 14-23], krş. v. Stambaugh- Gray’ın üç sorusuna “yarut”.

saplamadan bağımsız olan, asıl zamanın zaman-mekanının kendine özgü yanıyla ilgili olan, geleceğin, olmuşluğun ve şimdi-burada-bulunmanın aydınlatan kendilerini-birbirlerine-sunmasına dayanır. Buna uygun olarak, kolayca yanlış yorumlanabilir olan boyut, baştan sona ölçme dediğimiz şey, asıl zamana ve sadece ona aittir. Bu boyut, aydınlatan bir sunma olarak nitelendirilmiş olana dayanır, ki bu sunmada varış olmuşluğu, olmuşlukta varışı ve bunların karşılıklı bağı da açık olanın aydınlatmasını beraberinde getirir. Bu üç katlı sunmadan hareketle düşünöldüğünde asıl zaman, üçboyutlu olarak anlaşılır. Boyut-bir kez daha yinelenerek-burada sadece olanaklı bir ölçüm alanı olarak değil, daha çok aydınlatan sunma, baştan sona uzanma olarak düşünölür. Ancak bu sonuncusu bir ölçüm alanı tasarlayabilmeye ve ayırt edebilmeye izin verir.

Ancak şimdi asıl zamanın üç boyutunun birliği, her bir kendine özgü mevcut olmanın birbirinin içinde hareket eden sunma tarzı, nereden hareketle belirlenir? Biz şunu zaten duyduk: Hem artık-şimdi-burada-bulunmayanın olmuş olmasında hem de henüz-şimdi-burada-bulunmayanın varmasında ve hatta şimdi-burada-bulunma içinde bile, her defasında bir ilgilendirme [Angang] ve beraberinde getirme türü, yani mevcut olma gerçekleşir. Böyle düşünölmesi gereken mevcut olmayı, zamanın üç boyutundan birine, yani akla yatkın gelen şimdi-burada-bulunmaya yükleyemeyiz. Aksine, zamanın üç boyutunun birliği, her birinin birbirine doğru karşılıklı etkileşimine dayanır. Bu karşılıklı etkileşim aslında, zamanın kendine özölüğü içinde gerçekleşen sunmadan, yani sanki dördüncü boyut olarak, sadece sanki olarak da değil, konunun kendisinden hareketle gösterilir.

Asıl zaman dört boyutludur.

Ancak sayarken dördüncü olarak adlandırdığımız boyut, konuya göre birincidir, yani her şeyi belirleyen sunmadır. Varış [Ankunft]'ta, olmuş olanda, şimdi-burada-bulunmadaki bu sunma, onların kendilerine özgü mevcut olmalarını her defasında ortaya çıkarır, onları birbirinden ayrı tutarak aydınlatır ve böylece yakın olan içinde onları beraberce tutar, ki bu yakın olanda üç boyut birbirlerine yaklaşmış olarak kalır. Bu nedenle biz, asıl zamanın birliğinin yaklaştıran yakını, "yakınlık"ını — ilkin Kant'ın kullandığı sözcük — onun dayandığı yer olan ilk olanı [erste], başlangıçta olanı [anfangliche], sözcük anlamıyla, başlayan sunma diye adlandırırız. Ama o, varışı, olmuşluğu, şimdi-burada-bulunmayı, onları birbirinden uzak tutarak birbirlerine

yakınlaştırır. Çünkü o, şimdi-burada-bulunma olarak varışı reddetmekle, olmuş olanı açık tutar. Bu yakın olanın yakınlaştırması⁵, gelmedeki şimdi-burada-bulunmayı alıkoyarak gelecekten gelen varmayı açık tutar. Yakınlaştıran yakın, yadsıma ve alıkoyma⁶ karakterine sahiptir. Yakınlaştıran yakın, önceden olmuşluğun, varışın ve şimdi-burada-bulunmanın sunma tarzlarını onların birliği içinde bir arada tutar.

Zaman var değildir. O zamanı verir. Zamanı veren verme, yadsıyan-alıkoyan yakın tarafından belirlenir. O, zaman-mekânın açık olanını bahşeder ve olmuş olanda reddedileni, varış içinde alikonanı korur. Asıl zamanı veren vermeye, aydınlatan-gizleyen sunma deriz. Sunmanın kendisi bir verme, asıl zamanı veren bir verme içinde kendini gizler.

Ama zaman ve zaman-mekân nerede var? Soru ilk bakışta sınırlı verici görünse de, artık zamanın yeri, nerede olduğu tarzında soru soramayız. Çünkü asıl zamanın kendisi, yakınlaştıran yakın tarafından belirlenen onun üç katlı sunmasının alanı, ilkin bir olanaklı bir nerede [Wo]'nın varolduğu ön mekânsal bölgedir.

Gerçi felsefe başlangıcından itibaren, ne zaman sürekli zaman hakkında düşünüp taşındıysa, zamanın ait olduğu yeri de sordu. Üstelik her şeyden önce felsefenin sahip olduğu görüş, birbirini izleyen şimdiler dizisinin art ardalığının akışı olarak hesaplanan zamandı. Ψυχῇ [psyché]'siz, animus'suz, ruhsuz, bilinçsiz, tinsiz olarak hesapladığımız sayılan zamanın olamayacağı açıklanmıştı. İnsansız zaman yoktur. Ancak bu "olmaksızın" [nicht ohne] ne anlama gelir? İnsan, zamanın vericisi ya da alıcısı mıdır? Ve eğer böyleyse, insan zamanı nasıl alır? İnsan, önce insan mıdır da, ondan sonra ara sıra, yani herhangi bir zamanda, zamanı alır ve onu kabul eder? Asıl⁷ zaman, şimdi-burada-bulunma, olmuşluk ve geleceğin mevcut olmasının, üç katlı aydınlatan sunmasını birleştiren⁸ yakınlıktır. Zaman, zaten insana, üç katlı sunma içinde durma, bu sunmayı belirleyen reddeden-alıkoyan yakın olana dayanarak, sadece insan olabilsin diye ulaşmıştır. Zaman, insanın yaptığı bir şey değildir, insan, zamanın yaptığı bir şey değil-

⁵ Yakın olma [Nahnis].

⁶ Olmaya bırakılmışlık içinde bekleyen (umarak değil) yalnızlık olarak kullanımında.

⁷ "Asıl" = *Da-sein*'in ekstatik zamansallığından zamanın asıl kendine özgü olanına ait olarak s.19 vd., "İnsana ulaşan" gelenek, baştan-sona aydınlatma ve açık olan, boyut-aydınlatan sunma, sunan aydınlatma içinde kendini gizler.

⁸ Birleştirmek = yakınlaştırmak, uzaklaştırmak} yere ilişkin.

dir. Burada yapma yoktur. Sadece zaman-mekânı aydınlatan sunma anlamında verme vardır.

Ancak zamanın verildiği verme tarzının, zamanın sunulmuş ayırdedici özelliğini gerektirdiği kabul edilse de, yine de O zamanı verir [Es gibt zeit] ifadesinde andığımız gizemli O [Es] önünde durur buluruz kendimizi. O varlığı verir. [Es gibt Sein].

“O” dediğimizde, varlığın ve zamanın bütün vermelerini us-talıkla yerine getirebilen belirlenmemiş bir yapmayı keyfi olarak varsayma tehlikesi büyümeye başlar. Oysa göstermeyi denediğimiz, vermenin belirlenimlerine tutunursak, yani daha doğrusu mevcudiyet olarak varlığa ve çok katlı bir mevcut olmanın aydınlatmasını sunan alan olarak zamana dikkat edersek, belirsizlik ve keyfilikten kaçınmış olacağız. “O Varlığı verir” deki verme, çağsal dönüşümlerinde gönderme ve mevcudiyetin kade-ri/takdiri olarak kendini gösterdi.

“O zamanı verir” deki verme, dört boyutlu alanın aydınlatan sunması olarak kendini gösterdi.

Şayet mevcudiyet olarak varlıkta, zamana benzer bir şey kendini gösterirse, daha önce sözü edilen varsayım, yani asıl zamanın, açık olanın dört katlı sunmasının, varlığı, yani mevcut olmayı veren “O” olarak kendini bulabildiği varsayım, daha güçlü olarak kendini ortaya koyar. Bu varsayım, mevcut olmamanın da her defasında bir mevcut olma tarzı olarak kendisini göstermesine dikkat ettiğimizde, bütünüyle doğrulanmış görünür. Bundan böyle olmuş olan içinde şimdi-burada-bulunmayı reddetme, artık-şimdi-burada-bulunmayanın mevcut olmasına izin verme; bize-doğru-gelen içinde, şimdi-burada-bulunmayı alko-yarak, henüz-şimdi-burada-bulunmayanın mevcut olmasına izin verme; bunların ikisi de, tüm mevcut olmayı açık olana veren aydınlatan sunma tarzında kendini gösterir.

Böylece asıl zaman, O varlığı verir [Es gibt Sein] derken söz ettiğimiz O [Es] olarak görünür. O [es]’nun varlığı verdiği kader/takdir, zamanın sunmasına dayanır. Bu ipucu aracılığıyla zamanın, varlığı veren O [Es] olduğu anlaşılır mı? Asla. Çünkü zamanın kendisi, vermesi, mevcudiyetin sunulduğu alanı koruyan bir o vererin vermesinin armağanı olarak kalır. Böylece O [Es] hala belirlenmemiş, gizemli kalır ve biz de çaresiz kalırız. Böylesi bir durumda, önceden nitelendirilmiş vermeden hareketle veren O [Es]’yu belirlemek önerilebilir. Bu verme, aydınlatan sunma anlamında zaman olarak varlığın göndermesi olduğunu gösterdi.

(Ya da biz şimdi yalnızca, verdiği varsayılan ama kendisi tam anlamıyla var olmayan bir O [Es]'ya takılıp kalarak, dil tarafından, ya da daha doğrusu, dilin gramatik yorumu tarafından yanlış yöne sevk edildiğimiz için çaresizliğe mi düştük? O varlığı verir, O zamanı verir dediğimizde tümceler dile getiririz. Gramatik olarak bir tümce, özne ve yüklemden oluşur. Bir tümcenin öznesinin mutlaka bir ben ve bir kişi anlamında bir özne olması zorunlu değildir. Buna göre gramer ve mantık, O-tümcelerini, kişiye bağlı olmayan ve öznesi olmayan tümceler olarak kavrar. Başka Hint-Avrupa dillerinde, Grekçe ve Latince O [Es], en azından özel bir sözcük ve fonetik biçim olarak bulunmuyor, yine de O [Es] derken anlaşılanın, onlar tarafından dikkate alınmadığı anlamına gelmez: Latince pluit, o yağıyor [es regnet/yağmur yağıyor]; Grekçede, χρῆ [khrē], o gereklidir [es tut not] gibi.

Ancak bu "O" ne anlama gelir? Dilbilim ve dil felsefesi geçerli bir aydınlatmaya kavuşturmaksızın bu sorun üzerine bol bol düşünüp taşındı. O [Es] ile anlaşılan anlam çevresi, önemsiz olan- dan, doğaüstü olana kadar sunuldu. "O varlığı verir", "O zamanı verir" derken sözünü ettiğimiz "O", belki de burada tartışmaya- cağımız kusursuz bir şeydir. Bu yüzden bir temel düşünce ile yetiniyoruz.

Gramatik-mantıksal yoruma göre, hakkında ifadede bulunan özne olarak ὑποκείμενον [hýpokeímenon]: çoktan bizim önümüzde yatan, herhangi bir biçimde mevcut olan olarak kendini gösterir. Böylece özneye yüklenmiş olarak kabul edilen; mevcut olan özne ile çoktan birlikte mevcut olan olarak kendini gösterir, συμβεβηκός [symbebēkós], accidens olarak: Toplantı salonu ışıklandırılmıştır. "O varlığı verir" deki "O" da, mevcut olmayan bir şeyin mevcut olması, yani belli bir tarzda bir varlık konuşur. Eğer "O varlığı verir" tümcemizde O yerine varlığı koyarsak tümce: varlık varlığı verir olur. Böylece konferansın başında sözünü ettiğimiz güçlüğü geri döneriz: Varlık (var)dır [Sein ist]. Ama varlık, zaman kadar az "(var)dır" [ist]. Bundan ötürü şimdi sanki tek başınlığı içindeki "O" [Es]'yu kendisi için belirleme denemesinden vazgeçiyoruz. Ancak şunu da göz önünde tutmalıyız: Bu "O" [Das Es], en azından ilkin elde bulunan yoruma göre, bir mevcut olmamanın mevcut olmasını adlandırır.

"O varlığı verir", "O zamanı verir" derken varolan hakkında ifadelerde bulunmuyoruz, buna karşılık, Grek-Roma gramercilerinden aldığımız tümcelerin tümce yapısı sadece görünüşte böy-

le ifadelere sahiptir, aynı zamanda biz, tüm görünüşlerin aksine, “O varlığı verir”, “O zamanı verir” denildiğinde, her zaman bir özne-yüklem-ilişkisiyle tümce yapısına sabitlenmiş ifadelerle uğraşmadığımız olasılığına da dikkat etmeliyiz. Yine de “O”yu, “O varlığı verir”, “O zamanı verir” dediğimizde söz ettiğimiz görünüşe başka türlü nasıl getireceğiz? Basitçe “O”yu, kendisine ait olan: verme türünden hareketle düşünerek: kader/takdir olarak verme, aydınlatan sunma olarak verme. Kader/Takdir, bu aydınlatan sunmaya dayandığından ötürü, her ikisi de birbirlerine aittirler.)

Varlığın kaderinin/takdirinin göndermesinde, zamanın sunmasında, bir ithaf etme, bir devretme, yani bunların kendisine özgü olan yanı içinde açık olanın alanı olarak zaman ve mevcudiyet olarak varlık kendini gösterir. Onların her ikisinin kendilerine özgüllüklerine, yani birbirlerine ait olmalarına, zamanı ve varlığı belirleyene *das Ereignis* diyeceğiz. Bu sözcüğün adlandırdığı, şimdi sadece, kader/takdir ve sunma olarak varlığa ve zamana doğru ön-bakışımızda kendini göstereni, zaman ve varlığın ait olduğu şeyden hareketle düşünebiliriz. İkisini de, hem varlığı hem de zamanı, konu diye adlandırdık. Aralarındaki bu “ve” onların birbirleriyle ilişkisini belirsizlik içinde bıraktı.

Artık şu kendini gösteriyor: Bu iki konuyu birbirlerine ait kılan, bu ikisini sadece kendilerine özgüllüklerinin içine getiren şey değil, aynı zamanda onları birbirlerine ait olmaları içinde koruyan ve tutan şey, bu iki konunun durumu *Ereignis*’tir. Bu durum, varlık ve zaman üzerine sonradan eklenen çoğaltılmış bir bağıntı değildir. Bu durum, öncelikle varlık ve zamanı, bunların kendi ilişkileri aracılığıyla, kendilerine özgüllükleri içinde onların bağıntısından hareketle olağettirir [*ereignet*], daha doğrusu bunu kader/takdir ve aydınlatan sunma içinde kendini gizleyen olağgelme [*Ereignen*] sayesinde yapar. Buna göre, “O varlığı verir”, “O zamanı verir” içindeki veren “O”nun, *Ereignis* olduğuna tanıklık eder. Bu ifade doğrudur ve yine de hakiki olmayandır, yani bu ifade bizden durumu gizler; çünkü birdenbire onu mevcut olan bir şey olarak tasarımladık, oysa biz mevcudiyet olarak mevcudiyeti düşünmeyi deniyoruz. Ama belki de, çoktan beri sorulması gereken basit soruyu ortaya atarak ve yanıtlayarak; bütün güçlüklerden, bütün bu karmaşık ve kısır görünen tartışmalardan birdenbire kurtulamaz mıyız: *Ereignis* nedir?

Bunun için araya sıkıştırılan bir soruya izin verilmelidir. “Ya-

nıtlamak", "yanıt" burada ne anlama gelir? Yanıtlamak, burada düşünülmesi gereken duruma, yani Ereignis'e karşılık gelen/uyan söyleme anlamına gelir. Ancak eğer bu durum, bir ifade tarzında kendisinden söz etmemize engel olursa, o zaman ortaya attığımız soruyla beklenen ifade tümcesinden vazgeçmeliyiz. Ancak böyle yapmak, burada düşünülmüş olması gerekeni konuya uygun olarak düşünmeye muktedir olmadığımızı kabul etmek demektir. Veya sadece yanıttan değil, hatta daha şimdiden sorudan vazgeçmek daha uygun olmayacak mıdır? Peki, anlaşılabilir bir gerekçeyle, içtenlikle ortaya konulan şu soruya ne dersiniz: Ereignis nedir? Bu soruyla, Ne-liği, özü, Ereignis'in özünü nasıl sürdürdüğünü, yani nasıl mevcut olduğunu sorarız.

Masum gibi görünen soru: Ereignis nedir? ile Ereignis'in varlığı hakkında bilgi talep ederiz. Ama şimdi eğer varlığın kendisi, Ereignis'e ait olduğunu ve buradan da kendi belirlenimini mevcudiyet olarak aldığını gösterirse, o zaman öne sürdüğümüz soru, bizi her şeyden önce kendi belirlenimini talep eden şeye geri götürür: zamandan varlığa. Bu belirlenim, veren "O"ya doğru ön-bakışta, vermenin birbirleri üzerinde hak sahibi olan verme tarzları aracılığıyla genel bir bakış içinde kendisini gösterdi: Gönderme ve sunma. Varlığın göndermesi, zaman-mekânın açık alanı içindeki çok katlı mevcut olmanın aydınlatan-gizleyen sunmasına dayanır. Ama sunmada, göndermeyle bir olanda, olagelme içinde yatar. Bu, yani Ereignis'in kendine özgü yanı, burada dayanma denilenin anlamını da belirler.

Şimdi söylenmiş olan şey, Ereignis'in nasıl düşünülmemesi gerektiğini söylemeye izin verir, hatta kesin bir tarzda buna zorlar. "Das Ereignis" olarak adlandırılan şey, artık sözcüğün yaygın anlamı rehberliğinde tasarlanamaz; çünkü bu yaygın anlamda "Ereignis" olupbitme ve olay anlamında anlaşılır – aydınlatan koruyan sunma ve gönderme olarak kendi olma [Eignen] anlamında değil.

Böylece, geçenlerde Avrupa Ekonomik Topluluğu içinde ulaşılan birleşmenin dünya tarihsel anlamda bir Avrupa Ereignis'i olduğunun ilan edildiği duyuldu. Şimdi "Ereignis" sözcüğü bir varlık tartışması bağlamında söylenir ve bu sözcük sadece yaygın anlamı içinde duyulursa, varlığın Ereignis'inden konuşmak adeta kaçınılmaz hale gelir. Çünkü Varlık olmaksızın, varolan olarak varolan olamaz. Buna göre Varlık, bütün Ereignis'in en yükseği, en anlamlısı olarak gösterilebilir.

Bu konferansın tek amacı sadece Varlığın kendisini Ereignis olarak gözlerimizin önüne getirmektir. Ancak "Ereignis" sözcüğü ile söz edilen şey bütünüyle başka bir şey söyler. Göze çarpmayan ve her zaman çok anlamlılığı nedeniyle tehlikeli olan "olarak" [als] sözcüğü de buna uygun olarak düşünülmelidir. Hatta bizim varlık ve zamana dair tartışmamızda "Ereignis" sözcüğünün genel anlamını kullanmayı bıraktığımız ve bunun yerine, mevcudiyetin göndermesinde ve zaman-mekânın aydınlatan sunmasında kendini gösteren bir anlamı izlediğimiz varsayılsa bile, o zaman "Ereignis olarak Varlık" hakkında konuşmamız yine de belirsiz kalır.

"Ereignis olarak Varlık" —Geçmişte felsefenin *idéa* [idéa], *ἐνέργεια* [énéргеia], actualitas, istenç olarak varolan aracılığıyla düşündüğü varlık, şimdi Ereignis olarak düşünülebilir. Böyle anlaşıldığında Ereignis, eğer haklıysa metafiziğin bir devamını temsil eden dönüştürülmüş bir varlık yorumu anlamına gelir. Bu durumda "olarak" [als]: Varlığın bir türü olarak, sıkı sıkı tutulan yol gösterici kavramı oluşturan varlığa bağlı olan Ereignis demektir. Bununla birlikte, daha önce denendiği gibi, varlığı, kaderde/taktirde varolan, onun tarafından asıl zamanın aydınlatan-gizleyen sunmasına dayanan mevcut olma ve mevcut olmaya bırakma anlamında düşünürsek, o zaman varlık, olagelmeye ait olur. Verme ve vermenin armağanı, kendi belirlenimlerini bu olagelme [ereignen]'den alır. Öyleyse varlık Ereignis'in bir türü olacak ve Ereignis varlığın bir türü olmayacaktır.

Böyle bir tersine çevirmede sığınak bulmak çok ucuz olacaktır. Böylesi düşünme durumun yarından geçip gider. Ereignis, varlık ve zamanın onun altında düzenlenebileceği kuşatıcı genel kavram değildir. Mantıksal düzenleme ilişkileri burada hiçbir şey söylemez. Varlığın kendisini düşünüp taşındığımız ve onun kendisine özgü olanını takip ettiğimiz sürece varlık, zamanın sunması aracılığıyla mevcudiyetin kaderinin/takdirinin bahsedilen armağanı olduğunu kanıtlar. Mevcut olmanın armağanı olagelmenin mülküdür. Varlık, Ereignis içinde gözden kaybolur. "Ereignis olarak Varlık" deyimindeki "olarak" sözcüğü şimdi şu anlama gelir: Varlık, olagelme içine gönderilen mevcut olmaya bırakma, olagelme içinde sunulan zaman. Ereignis içinde olagelen zaman ve varlık. Ya bu Ereignis'in kendisi? Ereignis hakkında daha fazla bir şey söylenebilir mi?

Yol boyunca, bunun hakkında zaten çok fazla düşünüldü,

ama özellikle söylenmedi, yani bu gönderme olarak vermeye kendinde tutmanın ait olması üzerine, yani bu olmuş olanın ve varmanın sunmasında, şimdi-burada-bulunmanın reddedilmesi-nin ve alıkonmasının verme içinde hareket etmesi üzerine.

Şimdi söz edilenler: Kendinde tutma, reddetme, alıkoyma, bir tür kendini geri çekmeyi gösterir, kısaca söylenirse: geri çekilmeyi. Ama geri çekilme tarafından belirlenmiş olan, gönderme ve sunma, verme tarzları olagelme içinde yattığı ölçüde, geri çekilme Ereignis'e özgü olan yana ait olmalıdır. Bunu tartışmak, artık bu konferansın konusu değildir.

(Çok kısaca ve bir konferansın tarzına göre yetersiz bir biçimde, Ereignis'e özgü olan yana işaret edilecektir.

(Varlık kaderindeki/takdirindeki gönderme, içinde göndere-nin kendini tuttuğu ve kendini içinde tuttuğu açığa çıkmadan geri çektiği bir verme olarak karakterize edilmiştir.

Asıl zaman içinde ve onun zaman-mekânında, olmuş olanın, yani artık-şimdi-burada-bulunmayanın sunmasında, bu şimdi-burada-bulunmanın reddedilmesi kendini gösterdi. Geleceğin, yani henüz-şimdi-burada-bulunmayanın sunmasında, bu şimdi-burada-bulunmanın alıkonması, kendini gösterdi. Reddetme ve alıkoyma, gönderme içindeki kendini tutma ile aynı çekmeyi ifade eder: yani kendini-geri çekmeyi.

Artık varlığın kaderi/takdiri zamanın sunmasına ve bu zamanda, varlıkla birlikte Ereignis'e dayandığı takdirde, olagelme içindeki kendine özgü olan yarı ortaya çıkarır, olagelme kendisinin en özel olanını sınırsız açığa çıkmadan geri çeker. Olagelmeden hareketle düşünüldüğünde bu şu demektir: O, sözü edilen anlamda kendisinden el çeker. Kendinden el çekme, Ereignis olarak Ereignis'e aittir. Bu kendinden el çekme [Enteignis]⁹ aracılığıyla, Ereignis kendinden vazgeçmez, aksine kendinin olanı korur.

Daha önceden söylenmiş olanı yeterince açık olarak düşünür düşünmez Ereignis içindeki başka bir kendine özgü olan yanı birdenbire görürüz. Mevcut olma olarak varlıkta, onu duyup öğrenmede ve kabul etmede bir ilgilendirme, biz insanları ilgilendiren, insan olmanın ayırt edici özelliğini elde eden bu ilgilendirme

⁹ El değiştirme [Die Vereignung], her zaman ölümlülerin ondan memnun olmama tehlikesini taşır, çünkü el değiştirme ölümlülerden kendini gizleyebilir ve böylece kendi olma [Eignis] içinde geri çekilmiş olarak kalabilir. Bu yüzden kendi olma aynı zamanda el-çekme'dir. (kendi olma içinde özsel sapma [Irre]).

kendini gösterir. Ama bu mevcut olmanın ilgilendirmesini kabul etme, dört boyutlu asıl zaman olarak bize ulaşan sunmanın alanı içinde durmaya dayanır.

Varlık ve zamanın sadece olagelme içinde var olmasından ötürü, bu olagelme içindeki kendine özgü olan yan, asıl zaman içinde durma aracılığıyla varlığı duyup öğrenen olarak insanı, kendisinin en özel olanının içine getirir. Böyle olageldiğinde, insan Ereignis'e¹⁰ aittir.

Bu ait olma, Ereignis'i ayırt eden el değiştirme [Vereignung]¹¹'ye dayanır. Bu el değiştirme aracılığıyla insan Ereignis içine kabul edilir. Ereignis'i ne bizim karşımızda bir şey ne de her şeyi kapsayan bir şey olarak hiçbir zaman önümüze koyamamamızın nedeni budur. Tasarlayan-gerekçelendiren düşünmenin, Ereignis'e, sadece ifade eden söylemenin olduğu kadar az uygun gelmesinin nedeni budur.)

Varlık kadar zamanın da sadece Ereignis'in armağanı olarak, Ereignis'ten hareketle düşünülmesi gerektiğinden, mekânın Ereignis'e ilişkin bağıntısı da buna uygun olarak düşünülmelidir. Elbette biz bu düşünmede ancak, yer¹²'in yeterince düşünülmüş kendisine özgü olan yanından hareketle mekânın kökenine ilişkin önceden bir anlayışa sahip olduğumuzda başarılı olabiliriz. (Krş. Bauen Wohnen Denken, 1951 in "Vorträge und Aufsätze", 1954, s. 145 vd.) [GA Bd. 7, s. 152 vd.]

"Varlık ve Zaman", § 70'daki Dasein'in mekansallığını zamansallığa atfetme denemesi, artık sürdürülemezdir.

Gerçi şimdi genel bir bakış içinde, varlığın kendisi, zamanın kendisi aracılığıyla, varlığın kaderi/takdiri ve zaman-mekânın sunması içine doğru bakarak, "Ereignis" in ne söylediğini bir an için görebildik. Ancak bu yolla salt bir düşünce ürününden başka bir şeye mi ulaştık? Bu şüphe tuzağı, Ereignis'in ancak varolan bir şey "olma"sı [sein] gerektiği görüşünü dillendirir. Yine de: Ereignis ne *vardır* [ist] ne de O Ereignis'i *verir* [gibt]. Birini başkası gibi söylemek, durumun bir tersine çevrilmesi demektir, tıpkı kaynağı nehirden çıkarmak istememiz gibi.

Söylenecek ne kalıyor? Sadece bu: Ereignis olagelir. Bunu

¹⁰ Gelenek

¹¹ El değiştirme: Ölümlüler, kendi olma [Eignis] tarafından bu en kendi olma [Eigenstes] için kullanıldıkları sürece, özellikle kendi olma içinde onun en kendi olmasına çağırılırlar.

¹² Krş. Die Kunst und der Raum [GA Bd. 13, s. 203 vd.]

söylemekle Aynı [Selben]’dan hareketle Aynı [Selbe] üstüne Aynı [Selbe]¹³’yı söyleriz. Görünüşte bu hiçbir şey söylemez. O, söylenmiş olanı salt bir tümce olarak duyduğumuz ve bu tümceyi mantık aracılığıyla sorgulamaya teslim ettiğimiz sürece de, hiç bir şey söylemez. Peki, ya söylenmiş olanı düşünüp taşınmak için sürekli dayanak olarak kabul etsek ve hatta bu Aynı’nın bir kere yeni bir şey olmadığını, aksine Batı düşünmesinde eskinin en eskisi olduğunu düşünssek: kendini Ἀ-λήθεια [Á-létheia] isminde gizleyen çok eski bir şey? Düşünmenin bütün ana motiflerinin bu başlangıcı ile önceden söylenen şey, tüm düşünmeyi birbirine bağlayan bir bağlayıcılığı dillendirir; düşünmenin düşünülmesi gereken şeyin çağrısına uyması koşuluyla.

Önemli olan, varlığın varolanla ilişkisine dikkat etmeksizin, asıl zamandan genel bir bakış içinde varlığı — Ereignis’ten hareketle — kendine özgü olan içinde düşündürmektir.

Varolan olmaksızın varlığı düşünmenin anlamı şudur: Metafiziği dikkate almaksızın varlığı düşündürmek. Ancak böylesi bir dikkate alma, metafiziği aşma niyetinde bile egemendir. Dolayısıyla sözkonusu olan, aşmaktan vazgeçmek ve metafiziği kendi başına bırakmaktır¹⁴.

Eğer aşma zorunlu ise bu aşma; O’nun hakkında, O aracılığıyla O’nu söylemek¹⁵ için, özellikle Ereignis’i içine alan düşünme ile ilgili olmalıdır.

Önemli olan, böyle bir söylemeyi kolayca yetersiz kılmaya yönelik engelleri sürekli olarak aşmaktır.

Ereignis’in bir konferans tarzında söylemesi de, bu türden bir engel olarak kalır. Bu konferans sadece ifade tümceleri [Aussage-satz]¹⁶ içinde konuşmuştur.

¹³ Autophasis [basitçe kendi kendini söyleme]

¹⁴ Metafiziği saf olarak korumak ve benim düşünmem ile karıştırmamak

¹⁵ İstemeyerek söylemeden-vazgeçme [Ent-sagen] krş. Schwarze Hefte

¹⁶ İfade etmek ve “sadece” demek Tautophasis [Sadece kendi kendini söyleme].

Armağanlar Metafiziği: Nietzsche'nin Armağanı, Emerson'a Borç, Heidegger'in Değerleri¹

Gary Shapiro

Bedel belirlemek, değer ölçmek, eşdeğerler bulmak, takas etmek –bunlar, düşünmeye ilk başladığında insanı o derece meşgul etti ki, düşünmenin kendisi oldular bir anlamda.
Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, II, 8²

Ecco Homo'nun Önsöz'ünde Nietzsche; *Zerdüşt* ile, “insanlığa şimdiye kadar verilmiş en büyük armağanı (Geschenk)” verdiği ni söyler.³ *Zerdüşt* hakkında bulunduğu iddialar bakımından olduğu kadar, bu çalışmadaki armağan söylemi kapsamında, Nietzsche'nin armağan üzerine konuşmasının da ciddiye alınmasını öneriyorum. Metnin birinci kısmında bütünüyle armağan üzerinde durulduğu oldukça açıktır; başında duyurulur, sonunda “Armağan Eden Erdem Üzerine” (“*Von der schenkenden Tugend*”) başlıklı bölümün konusu olur. Armağan sorusu *Zerdüşt* metnine

¹ Metnin aslı için bkz. Gary Shapiro, “The Metaphysics of Presents: Nietzsche's Gift, the Debt to Emerson, Heidegger's Values”, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Ed. Alan D. Schrift, Routledge, New York 1997, s. 274-291. Metnin başlığındaki “Metaphysics of Presents” [Armağanlar Metafiziği] ibaresi “Metaphysics of Presence” [Mevcudiyet Metafiziği] ibaresini çağrıştıracak şekilde ikili bir anlamda kullanılmıştır. Burada hem mevcudiyet [presence] ve armağan [present] arasındaki linguistik-etimolojik ilişkiye işaret edilmiş hem de özellikle M. Heidegger'in –ve sonra J. Derrida'nın– geleneksel Batı düşünmesine yönelik [en temelinde Aristotelesçi olan bir zaman anlayışıyla varlığın düşünülmeyle çalışılmasına] eleştirisine işaret etmiştir. G. Shapiro armağan düşüncesi üzerine burada çevirisi sunulan incelemesinde bu mevcudiyet metafiziği eleştirisini de hatırlatıp içerecek şekilde, metnin başlığında Metaphysics of Presents [Armağanlar Metafiziği] ibaresini kullanmıştır [Ç.N.].

² İlgili kısmın Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2011, s.65 [Ç.N.].

³ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968), s. 219, ilgili kısmın Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003, s. 9.

işeldir. Armağan olmak, veren olmak, alan olmak nedir? – bunlar kitap boyunca ortaya atılan sorulardır (herkes için ve hiç kimse için bir armağan). Metin içerisinde verme ve bununla bağlantılı her şey, açık bir şekilde temalaştırılmış ve sorunsallaştırılmıştır. Örneğin (ama bir örnekten fazlasıdır bu), “üç kötülüğü” – şehvet, iktidar tutkusu ve bencillik– irdelediği kısa konuşmalar serisinde Zerdüşt, bunların her birini hem konvansiyonel olarak “kötülük” diye damgalanmış hâliyle, hem de evine döndükten sonra, şimdi kendi dilini bulduğu bu dönüşten sonra ona görüldüğü haliyle, yeniden-değerlendirilmiş⁴ biçimiyle ele alır. İktidar tutkusu (*Herrschaft*) üzerine şöyle söyler:

İktidar tutkusu: Yüksekteki, güç uğruna aşağıyı arzuluyorsa, kim *tutku* der ki buna! Sahiden, hastalıktan ve düşkünlükten eser yoktur bu tür arzular ve aşağıya inişlerde! Yalnız yükseklik sonsuza dek yalnız kalmasın ve kendisiyle yetinmesin diye; dağ vadiye insin ve yüksekteki rüzgârlar ovalarda essin diye: – Ah, kim bulabilir doğru vaftiz ve erdem adını böyle bir tutkunun? “Armağan eden erdem” –böyle adlandırmıştı bir zamanlar Zerdüşt, adlandırılmaz olanı (Z, 208, 4, 238)⁵

Göreceğimiz gibi, Nietzsche’nin (*Zerdüşt* aracılığıyla) adlandırılmaz olanı adlandırma girişimi hem Emerson’a olan borcu araştırılırsa hem de Heidegger’in, Nietzsche’nin bir değerler metafiziğine bağlı kaldığı yönündeki eleştirisi üzerine düşünülürse daha anlaşılabilir olacaktır.

⁴ Transvalue (*Umwertung*): Özellikle kabul gören geleneksel standartlardan başka, yeni ilke ve standartlarla yeniden değer-biçmek. Değer perspektiflerini değiştirerek yeni bir çerçeveye oturtmak. Yeniden-değerlendirme, yeniden-yorumlama, yeniden-yargılama anlamlarını da içerecek şekilde. Bu anlam çeşitliliklerini kuşatacak şekilde *Umwertung* terimi *yeniden-değerlendirilme* ile karşılanmıştır. Terim Nietzsche tarafından ortaya atıldığından ve Nietzsche bu terimle en azından açıkça bir değerler hiyerarşisi kastemediğinden, “yeniden-değerlendirilme” uygun bir karşılık olarak gözüktür [Ç.N.].

⁵ Z olarak yapılan referanslar Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Çev. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1961); italik rakam olarak yapılan referanslar Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Ed. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1980) çalışmalarına aittir. İlgili kısmın Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İstanbul 2006, s. 213-214. *Böyle Söyledi Zerdüşt*’ten metin içinde yapılan tüm alıntılarda bu çeviriyi temel aldık [Ç.N.].

I. Adlandırılmaz Olan

Bu erdem neden “adlandırılmaz” olsun? Marcel Mauss, *Essay on the Gift* [Armağan Üzerine Deneme] çalışmasında buna benzer bir şey söylemektedir. Armağan verme, takas etme ve potlaç, modern rasyonelliğin ekonomik ve bireyci kategorileriyle anlaşılması olanaksız totaliter fenomenlerdir. Armağanla ilişkilendirilen pratikler, armağanın takas edilmesi ve dolaşımı, kişisel birikimi ve sahiplenmeyi öncelikli sayan toplumsal ve ekonomik düzende, adlandırılmazlar; armağan böyle bir bağlamda ancak ara sıra olan bir olaydır, komün yaşamının can damarı olmak yerine tatil günlerine ve özel olaylara ayrılmış bir istisnadır.

Armağan verme piyasa perspektifinden bakıldığında adlandırılmaz olandır; Zerdüşt’ün armağanını vermeye giriştiği kalabalığın pazar yerinde olduğunuzu aklınıza getirin; onlar ne onu ne eylemini ne de bu vermeyi olanaklı kılan söylemi anlayabilmişti. Eğer armağan verme, örneğin Kwakiutl veya Melanezyalılarda yaşandığı gibi adlandırılacaksa, mülkiyet ve bireyselliğe ait kendi ahlak kategorilerimizin sorgulanması gerekecektir. Bu toplumlarda tipik olarak, “almak, satmak, borç vermek ve borç almak için sadece tek sözcük bulunmaktadır [...] zıtlara yerleştirmeye eğilimli olduğumuz kavramlar –serbestlik ve yükümlülük; cömertlik, gönlü açıklık, lüks ve karşısında tasarruf, çıkarıcılık, perhiz– hatasız değildir ve test edilmeleri yerinde olur.”⁶ Mauss, “beklenebileceği gibi, servetin yıkımı bile tam bir çıkarsızlığa tekabül etmez” derken, Zerdüşt’ün, iktidar tutkusu [*Herrschaft*] ve armağan eden erdem denklemini akla getiren bir şey söylemektedir. Delice, çılgın bir mahvetme olarak görülseler de, “israf harcamaları” gibi eylemler çıkarsız değildir: “Bu armağanlar aracılığıyla vasallar ve şefler arasında, vasallar ve uşakları arasında hiyerarşi kurulur. Vermek kişinin üstünlüğünü gösterir [...] Karşılığında bir şey vermeden kabul etmek; altta kalmakla yüz yüze gelmektir [...]”⁷

Armağan vermenin karmaşıklığından daha *Böyle Söyledi Zerdüşt’ün* başlangıcında söz edilmiş ve [bu karmaşıklık] canlandırılmıştı. Genelleşmiş bir armağan verme ekonomisinde, armağan

⁶ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, çev. Ian Cunnison (New York: Norton, 1967), s. 31, 70. Kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Basım Yayın, 1. Baskı, İstanbul 2018.

⁷ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, s. 72.

“herkes ve hiç kimse için” olarak dolaşıma sokulur ve sonunda bütün toplumsal dünyaya yayılır; ama kaderi kimsenin kalıcı sahipliğine yazılmamıştır (armağanı toplumlarda buna tekabül eden statünün işareti belki, tam bir israf, mahvetme veya söz konusu nesnenin tüketilip bitirilmesi olabilir). Böyle Söyledi Zerdüş’tün Önsöz’ünde [Vorrede] Zerdüş’tün ilk sözü, armağan eden erdemi onda kişileştirdiği ve yücelttiği güneşti: “Ey, sen büyük yıldız! Aydınlattıkların olmasaydı, ne olurdu mutluluğun?” ve Zerdüş de yüklüydü: “Bak, usandım bilgeliğimden, tıpkı fazla bal toplamış arılar gibi; uzanacak eller gerek bana.”

“Armağan vermek ve paylaşmak (*verschenken und austeilen*) istiyorum, insanlar arasındaki bilgeler budalalıklarından, yoksullar da zenginliklerinden yeniden kıvanç duyuncaya dek.” (Z, 39; 4, 11). *Verschenken und austeilen*: Bunlar, Zerdüş’tün insanlar arasına inişini [Untergehen] oluşturan harcama sürecini adlandırır. Hep verip asla almayan güneşi yüceltirken, aynı zamanda kusura, armağan eden erdemdeki kötülükten söz eder; “bunun için kutsa beni, çok büyük bir mutluluğa bile hasetsiz [Neid] bakabilen, ey dingin göz!” Daha sonra öğreniyoruz ki, *Haset*, iyi ve kötünün ahlakını uygulayan içerlemiş kişinin ekonomik duruşunu temsil eden kem gözdür, nazar değmesidir (örneğin, “Dağdaki Ağaç Üzerine”). Zerdüş hasedini “Gecenin Şarkısı”nda itiraf ettiğinde, bu, verenin alana duyduğu karmaşık, paradoksal hasetti; başkasının armağanını kabul etmek için onun göz kamaştırıcı ışığıyla çevrelenmeyi özlüyordu.

Yalnız yaşayanlar, alma ve verme tarzlarıyla, kem göze veya dingin göze savrulabilen nazik ve hassas bir ilişki içinde var olur. Kem göz, iyi bir şeyi veya başkasının mutluluğunu tahrip eder ama bunu, bir şenlik harcaması ruhuyla veya onu kendisi için sahiplenmek için değil, bu iyinin veya başkasının mutluluğunun onda yarattığı acıdan kendisini kurtarmak için yapar.⁸ Kimsesiz sessizliğinin ardından Zerdüş’tün ilk teması, onu gözlerinin safılığıyla tanıyan bir münzevi ile olur: “Evet, tanıdım Zerdüş’ü. Durudur gözleri ve hiçbir tiksinti sinmiş değildir dudaklarının kıvrımında.” Zerdüş’tün ilk sözlü değiş-tokuşudur bu. Konu dolsuz bir şekilde bu değiş-tokuşun çeşitleridir. Zerdüş’e, *neden* insanlara, “uykudakilere” gittiğini sorar münzevi. Zerdüş’tün ilk

⁸ İmrenme ve kem göz kavramları üzerine şu çalışmama bkz. Gary Shapiro, “Nietzsche on Envy”, *International Studies in Philosophy* (1983): 269-76.

yanıtı, “insanları seviyorum” olur, ama münzevi kolayca yanıt-
lar, insan sevgisi tam da yalnızlığa çekilmek isteyen *kendi* ge-
rekçesidir: İnsan sevmeye değmez, insan sevgisi onun için
ölümcüldür. Zerdüşt hemen kendini düzeltir: “Sevgiden söz
eden kim! İnsanlara bir armağan [*ein Geschenk*] getiriyorum ben”
(Z, 40; 4, 13).

Sevgi ve armağan-verme arasındaki bu karşıtlıkta, en açık
ima belki, armağanın her zaman bulanık olduğuna ilişkindir;
armağanın bütünüyle saf, çıkarsız bahşetme eylemiyle belki bir
ilişkisi vardır belki de hiç yoktur. Armağan, armağanı alanı, de-
ğeriyle orantılı bir yükümlülüğün ağırlığı altına sokar. Zer-
düşt’ün münzeviyle girdiği değiş-tokuşun açığa vurduğu, tam
da bu armağan-ilişkisinin bulanıklığıdır. Kuşkusuz bir *değiş-tokuş*
olarak aynı zamanda bu da o bulanıklığın bir örneğini teşkil
eder, çünkü konuşan olarak Zerdüşt sözcüklerden başka bir şey
veremez.

“Bir şey verme onlara”, dedi münzevi. “İyisi mi bir şey al onlar-
dan ve onlarla birlikte yüklen bunu – bu onlara çok iyi gelecektir:
eğer ki sana iyi geliyorsa.” “Bir şey vermek istiyorsan da, sada-
kadan fazlasını verme, bırak dilensinler bunu almak için de.”
“Hayır,” diye yanıtladı Zerdüşt. “Ben sadaka vermem. O kadar
fakir değilim.”

Münzevinin Zerdüşt’e, insanları sadaka için dilendirmeye
yönelik tavsiyesine Zerdüşt yanıt verir. Bu, bir çeşit yoksulluk
olacaktır, çünkü tam bir değiş-tokuş, kişinin yeterli kuvvetten ve
zenginlikten yoksun olmasını koşul olarak gerektirir. Münzevi,
Zerdüşt’ün topluma girişinin zor olduğunu bilmektedir. Münze-
vi, Zerdüşt’ün verecek hazineleri (*Schätze*) varsa eğer, insanların
bunu kabul etmekte gösterecekleri sakıncanın da farkında ol-
ması gerektiğini biliyordu; çünkü insanlar “münzevilere güven-
mez”, onları bahşeden olarak görmekten çok hırsız olarak gör-
meye hazırlardır. İnsanlar arasında iletişimin sürdüğü veya bir
bağ kurulduğu her yerde armağanı ve değiş-tokuşu bekleyebilir-
siniz, çünkü toplumsallığın ilkesini oluşturan tam da bunlardır.
Dışarıdakinden hırsızmış gibi korkulur. Kendi yolunda insanlara
doğru gitmekte olan Zerdüşt ve ormanda kendi sözleriyle, “şarkı
söyleyerek, ağlayarak, gülererek ve mırıldanarak” Tanrıya şükre-
den münzevi; bu iki münzevinin karşılaşmasını nasıl yorumla-

malıyız? Münzevinin açık bir şekilde kendisine yetebilmesine rağmen, “bize armağan olarak ne getiriyorsun?” dediğine bakılırsa, Zerdüş’ten bir şey ummaktadır. Bununla birlikte, Zerdüş tamamen basiretlidir, henüz Tanrı’nın öldüğünü duymamış olan münzeviden bir şey almamak için hemen ayrılır. Çocuğun, gezmekten dönen bir ebeveynine o basit –“bana ne getirdin?”– sorusunu yankılayarak münzevi, kendini gerçekten yalıtmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Armağan ekonomisi her an harekete geçmeye hazırdır. Ayrıca Zerdüş konuğunun yanılmasını yüzüne vurmuyarak en azından konukseverliğin bir ilkesine basiretle bağlı kalır. Bu değiş-tokuşta sözcükler, dengeyi karşılaşma öncesindeki haliyle koruyacak şekilde ustaca kullanılmıştır.

II. Armağan Eden Erdem Üzerine Emerson ve Nietzsche

Hem verme hem de alma tehlikeyle doludur. *Armağan eden erdem* öbür erdemler gibi cesaret gerektirir. Nietzsche, Emerson’da bunu okur. Emerson’ın “Gifts” [*Armağanlar*] çalışmasını dikkatli bir okuma, hem onun (ormanda Tanrıya mırıldanan) hafif ve derinliksiz bir bilge olduğu şeklindeki popüler tasviri değiştirmesine yardım edecektir hem de Nietzsche’nin, bu Amerikan filozofu ile kendisi arasında bulunduğu belirgin yakınlığın zeminini gösterecektir. Emerson şöyle yazar:

Menfaatler yasası, titiz bir yelkenciliği ya da sağlam tekneleri gerektiren denizdeki zor bir kanaldır. Armağan almak insanın vazifesi değildir. Ne cüretle veriyorsunuz onları? Kendimize yetmek isteriz. Vereni kolay bağışlamayız. Bizi besleyen el ısırılma tehlikesi altındadır. Sevgiden ne olursa olsun alabiliriz, çünkü bu onu kendimizden almanın bir yoludur; ama bahsettiğini düşünenden alamayız.⁹

Emerson’a göre verme de alma da risklidir ve çok çeşitli ayartma ve alçaltma biçimlerine açıktır. Hakiki bir armağan yerine, armağan olsun diye özellikle tasarlanmış bir meta vermek alçaltıcıdır. Emerson bizi uyarır, “Yüzükler ve diğer mücevherler armağan değildir ama armağanlar için özürdür. Tek armağan kendinden bir parçadır. Benim acılarıma ortak olmalısınız.”

⁹ Ralph Waldo Emerson, “Gifts”, *Essays and Lectures* (New York, 1983), s. 536.

Emerson, armağan-vermenin, hem veren hem alan tarafından bir güç işareti veya Nietzsche'nin tabiriyle bir iktidar tutkusu [*Herrschaft*] olarak görüldüğünü anlamış gözükür. Bu yüzden örneğin, "yüce gönüllü birisine hiçbir şey veremezsiniz. Ona bir şey verdikten sonra, o sizi birden kendi yüce gönüllülüğü ile borçlu çıkarır."¹⁰ Armağan-verme, Nietzsche'nin deyişiyle, korunmamız için zorunlu olan maskelerin düşme riskini yaratır. İnsan bir armağan verirken, alanın hakiki karakterine neyin uygun düştüğünü keşfetmek için hermeneutik bir tasarlama yapmak durumundadır. Karşımdakini doğru yorumlamakta başarısız kalırsam, üzerinde bir şiddet uyguladığımı veya onu alçalttığımı duyumsayacaktır; ama veren, armağan verilenin kalbini okumayı başarırsa bu kez verilenin özel alanı işgal edilmiş olacaktır ve armağana sevinç gösterirse, bu sevinç, maskesinin ardında gizlediği kendisi hakkında yapılmış yorumu teyit edecektir. Vermenin iki veya çok-değerliliğinin bazı örnekleri, Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü yazarken aldığı notlarda vardır:

Söz konusu olan Armağan vermekten [*Schenken*] daha fazlasıdır: Ayrıca bir yaratma [*Schaffen*] ve şiddet kullanmadır da [*Ver-gewaltigen*]
İkinci yalnızlıktaki ana düşünce (III'ün başlangıcı)
"Armağanlarımız" [*Geschenke*] tehlikelidir (10, 512)¹¹

"Zerdüşt için Plan III" başlıklı bir notta, "armağan verme [*das Schenken*] kendini dönüştürür –vermekten [*Geben*], birini almaya zorlama pratiği doğar [*Zwang-zum-Nehmen*]" (10, 516). Sonraki tümcede Nietzsche, "sanatçının tiranlığını" yazarken, sanatçının verişinde aynı zamanda bir kendini esirgeme ve bir şiddetle dayatma bulunduğu görüşündedir.

Belki de Nietzsche'nin sık sık ifade ettiği Emerson'a olan borcunun özünün büyük bir kısmı, borç, armağan, bedel, saçıp savurma gibi, en kapsayıcı anlamda, ekonomik düşünceden alınmış temalar karmaşasıydı. Bu borçluluğun dışsal belirtileri, sıkça kaydedilmiştir. Nietzsche'nin *Şen Bilim* ve *Böyle Söyledi Zerdüşt* için aldığı notlar, Emerson'a göndermeler ve Emerson'ın *Essays*

¹⁰ Ralph Waldo Emerson, "Gifts", a.e., s. 537.

¹¹ Aynı not defteri (10, 512) Nietzsche'nin Zerdüşt'ün "Dostlarım Kimler?" sorusunu sormasının taslağını oluştururken kullandığı Emerson'dan bir alıntı içerir.

[Denemeler] çalışmasından yapılmış alıntılarla doludur. Aynı el yazmasının girişi, bu kitaplar için yapılmış spesifik planların yanında aynı türden göndermeler içerir. Şimdi; arkadaşlık, armağan ve devlet ekonomileri hakkında bir şeyler öneren bu taslaklardan birine göz atalım:

Zerdüşt orada arkadaşları için de bulunmadığını anlar “Kim benim arkadaşlarım?” Ne halk için ne de bireyler için buradayım. *Ne çok kişi için ne birkaç kişi için! Arkadaşlık yenilmelidir!* III’ün başlangıcındaki kendini-aşmanın belirtileri.

Emerson s. 426 bilge kişinin tasviri. (10, 512)

Emerson’ın “Politics” başlıklı denemesinden alınan bu pasaj yayımlanmış olan Zerdüşt III’de fark edilebilir.¹² Burada Zerdüşt’ün uzun eve dönüşü, on yıllık yalnızlıktan sonra insanlar tarafından hatırlanacak ilk uğraşları, çeşitli toplumsal ve politik yaşam biçimlerini giderek geçmişte bırakması ve ardından, gördüğü bir rüyanın öğrettiklerinin tehlikede olduğuna dair onu uyarmasından sonraki ikinci uğraşı tasvir edilmiştir. Bilge Zerdüşt sonunda evinde kendine geldiğinde kalabalığın bozucu dilinde konuşmasına artık gerek kalmamasına sevinir (“Yurda Dönüş” içinde) ve sessizce en derin düşüncesiyle mücadeleye girer, bunun sonucunda seyircilerden veya arkadaşlardan oluşmuş dinleyicilerin bulunmadığı bu ortamda, birkaç şarkı patlatır. Bilgenin der Emerson, “kişisel arkadaşı yoktur” çünkü “bütün insanların duasını ve hürmetini üstüne çeken bir sihri vardır.” Nietzsche’nin kitabının son kısmındaki, Zerdüşt’ün peşine düştüğü yüksek insanları betimleyebilecek bir formüldür bu. Bilge kişi, para ekonomisinin ve devletin sözleşme içerikli gerekliliklerinin ötesinde tasarlanmıştır. Onun “mevcudiyeti” insanlar için “armağan” biçimini alır: Onun insanlarla ilişkisi meleksidir, onun belleği tütsüdür onlar için; mevcudiyeti, buhur ve çiçeklerdir.¹³ Sonraki birkaç satırda Emerson; Malthus ve Ricardo için –yani bu iki politik ekonomi kuramcısı için– “armağan” karakterinin varoluşuna dair bir tespitte bulunmalarının bir olanağı olmadığını, hatta buna ihtimal bile vermediklerini ekler. Meleksi olarak

¹² Emerson, “Politics”, *Essays and Lectures*, s. 567-68.

¹³ Türkçede takip edilemeyen dilsel bir ilişki var burada. İngilizce *mevcudiyet* [presence] ve *armağan* [present] sözcükleri hem etimolojik olarak aynı kökten gelir hem de linguistik yapıları birbiriyle bağlantılıdır [Ç.N.].

bilge kişi bir armağandır, bir ışık gezintisidir. Emerson, bu konuya ayrılmış denemesinde, armağanın bu doğasını tartışır. Oradaki, “çiçekler ve meyveler uygun armağlardır” öğüdüünün kulağa, sırttan bir klişe gibi gelmesine rağmen, sıkı bir ekonomik mantığı vardır:

çiçekler, bir güzellik demetinin, dünyanın bütün yararlı şeylerinden daha değerli olduğunu övünçle dile getirir. Meyveler de kabul edilebilir armağlardır çünkü bunlar lezzet çiçekleridir ve kendilerine bağlanan muhteşem değerleri taşırlar.¹⁴

Bununla birlikte Emerson aynı makalede, arkadaşlarımızın özgün karakterine uymasını amaçlayarak veya bu karakteri fark ettiğimizi gösterelim diye daha özel bir armağan vermeye kalktığımızda riskli bir işe girmiş olduğumuzdan, çünkü arkadaşımızın ya onu anlamakta başarısız kalmamız yüzünden ya da onu çok iyi anlamış olmamız yüzünden gücenebileceğinden söz eder.

Emerson’ın, yaşamın genel ekonomisi olarak da düşünölebi-lecek, “Compensation” [Bedel] denemesindeki ekonomik düşün-ceyi ele alalım. Deneme, bu yaşamda adalet bulamayan ve uygun bedelin ancak sonraki yaşamda ödeneceğini ileri süren yaygın dinsel görüşe karşı bir argümanla başlar. Kendi erdemleri ödöllandirilmazken, kötülerin zenginleştiğini gören iğerlemiş kişilerin yarattığı, dünyanın gereksiz bir çiftlenmesidir bu. Aynı zamanda, erdemli yaşamın ödölünün, yoksulların bu dünyada erişemediği et ve şampanya benzeri şeyler gibi göröldüğünü de ima etmektedir. Burada ikinci bir dünya kurgusuna ilişkin Emerson’ın yaptığı açıklama, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü* içindeki ilk denemesindeki görüşlere benzemektedir. Aynı zamanda, bu dünya dışında veya ötesinde bir şeye başvurmaksızın, alacaklar ve borçlar dâhil tüm çeşitliliği içinde bu dünyayı olumlamanın olanaklı olduğunu söylemiş olur: “Olmak, engin bir olumlama-dır; olumsuzlamayı dışlar, kendinde dengelidir ve bütün ilişkile-ri parçalar ve zamanları içerisinde barındırır.” Bununla birlikte, “Bedel”in ekonomik öğretisinde en dikkat çekici olan, insan ve Tanrı’ya uygulanınca borçlu/alacaklı analogisinin ters yüz edilmesi gibi göröünen tarifidir:

¹⁴ Ralph Waldo Emerson, “Gifts”, *a.e.*, s. 537.

Tanrı'yı borçlandırın. Her kuruşu ödenecektir. Ödeme ne kadar gecikirse, sizin için o kadar iyidir; çünkü bu haznedar bileşik faizle bileşik faiz oranı işleyip uygular.¹⁵

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasının ikinci denemesinde anlattığı Hristiyan görüşüne göre Tanrıya olan borç ölçülemez ve geri ödenemez. Tanrının Hristiyan üzerindeki inayeti, kötü bir borcun silinmesi gibidir, ama bu, borçluyu borcunu kendi çabasıyla geri ödemesinin olanaklı olmadığı duygusuyla bırakan bir bağışlayıcılıktır. *Şen Bilim*'de Nietzsche şunları yazarken, Emerson'ın "Armağanlar"ından alıntı yapmaktadır:

Tütsülük – Buda: 'Sana iyilik edene yaltaklanma!' der. Bu sözü bir Hristiyan kilisesinde söyleyin: Havadaki Hristiyan olan her şeyi anında temizler. (§142; 3, 489)¹⁶

*Zerdüş*t münzeviyi, "Sadaka vermem. Çünkü o kadar fakir değilim" diye yanıtladığı zaman, veren ve alan arasındaki tam bir asimetrik ilişki üzerine yorum yaptığını düşünebiliriz. Biri ne olursa olsun karşılık beklemeyen biri olarak sadaka verdiğinde, güçsüzlük ve yetersizliklerini görünür kılan bir duruma sokarak sadakasını alanları aşağılar. *Zerdüş*t'ün ifadesi der ki, aslında bizzat böyle bir asimetrinin kurulma ihtiyacı bir yoksulluk biçimidir, çünkü yarışmanın ve armağan değiş-tokuşun dolaşımının keyfini çıkaran zengin, kuvvetli ve bolluk içinde olandır. "Tanrı'yı borçlandırın" çağırısı fazlalık ekonomisinin ilkesidir, böylece kişiden en varlıklı olanla yarışması istenmektedir. *Zerdüş*t'ün ilk

¹⁵ Emerson, *Essays and Lectures*, s. 300. Emerson'ın ekonomi görüşüne dair bkz. Richard A. Grusin, "'Put God in Your Debt': Emerson's Economy of Expenditure", *PMLA* (Ocak 1988): 35-44. Nietzsche'nin Emerson okuyup ondan yararlanmasına dair tartışmalar şurada bulunabilir: Eduard Baumgarten, *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches* (Heidelberg: C. Winter, 1957); Stanley Hubbard, *Nietzsche and Emerson* (Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958); Walter Kaufmann, "Translator's Introduction", Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Random House, 1974), s. 7-13.

¹⁶ Bu kısmın Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 1. Baskı, Bursa 2003, s. 137. Çeviri kısmen değiştirildi [Ç.N.] "Gifts" içinde, Emerson şöyle yazar: "Bu oldukça külfetli bir iştir, kendisine bir şey verilmiş olmak, ve verecekli (borçlu) olan doğal olarak size bir tokat atmak ister. Bu beyefendiler için altın bir metin, ki ben oldukça takdir ederim, asla teşekkür etmeyen ve 'Sana iyilik edene yaltaklanma' diyen Budist'e aittir" (*Essays and Lectures*, s. 532).

sözü her seferinde veren güneşi kendine örnek olarak almakla başlar; fazlasıyla veren güneştir ama aynı zamanda büyüme, çiçeklenme ve enerji biçiminde karşılık vermeyi kışkırtır.

Böyle Söyledi Zerdüşt'ün 1. bölümünün sonunda, Alaca İnek denilen bir kasabada yaptığı bir dizi konuşmanın ardından müritlerinden ayrılırken "Armağan Eden Erdem" üzerine bir söylemde bulunur. Bu merasimde usta, müritlerinden ayrılır ve onların da kendisinden ayrılmalarını ister. Ancak daha önce, bu sembolik değiş-tokuş vesilesiyle bir elveda armağanı alır. Armağan "kabzasında güneşin çevresine dolanmış bir yılanın olduğu asa"dır. Altın kürenin, Zerdüşt'ün önceki "Kendi Rızasıyla Ölmek Üzerine" konuşmasında müritleriyle birlikte oyunu açmak için fırlattığı top olduğunu düşünüyorum. Ölüm, der, bir tamama-erme olmalıdır, bir festival, yaşama verilmiş bir armağan olmalıdır. O, nihai bir harcama, kendi kendilerini heba edenlerin bir kutsanması olmalıdır. "Sahiden, bir hedefi vardı Zerdüşt'ün, fırlattı topunu: şimdi siz dostlar, mirasçısı olun hedefimin, size atıyorum altın topu" (Z, 99; 4, 95). Zerdüşt'ün ölümünü erteleyebilmesi, armağan verme ve değiş-tokuşuyla bağlantılıdır. Onları borçlu bırakıp ölmeden önce, müritleri öğretmenlerini bir kapa-maca oyununun içine çekerek altın topu geri verir.

Müritler armağan esasını kullanarak, topu Zerdüşt'ün tarafına atarlar. Bir gezgin ve bir dağcı için yerinde bir armağandır bu ve tasarlaması titiz bir düşünme gerektirir. Öğretmen sevincini onu hemen kullanmaya başlayarak, asaya dayanarak belli eder. Topu oyunda ve armağan dolaşımında tutar; bunun, armağan eden erdemin açıklanmasında bir anlamı vardır. Michel Serres'in de dediği gibi "bir top sıradan bir nesne değildir. Çünkü top, ne ise, ancak özne onu tuttuğunda odur. Orada, yerde, hiçbir şeydir, aptalcadır [...] Top, onunla özne olduğum, kendimi onun iradesine bıraktığım bir yarı-nesne ve yarı-öznedir."¹⁷ Topun bu ileri geri oyunu, bizi özneler hâline getiren bu oyun, Freud'un oyun ve yinelenen dürtüler üzerine meditasyonlarının da temasıdır. Bu top oyunları, öznenin başlattığı ve sürdürdüğü bir *fort/da* örüntüsü üreterek mevcut-olmayışın ve ölümün üstesinden gelme girişimleri olabilir.

Yorumlamasında, *Zerdüşt* müritlerine dönerek, altının en

¹⁷ Michel Serres, *The Parasite*, çev. Lawrence R. Schehr (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 225, 227.

yüksek değere sahip olmasının “ender ve yararsız olmasından, parlamasından ve parılıtısının yumuşaklığından” geldiğini söyler (Z, 100; 4, 97). Altın, en yüksek erdem simgesidir, beden ve tinin yükselişinin bir alegorisi veya metaforudur (Gleichniss). Müritlerinin onu armağanlarıyla anlamaya alıştıkları gibi, o da onları armağan üzerindeki yorumlarıyla değerlendirir: “Siz, kendinizi armağan etmeye ve kurban etmeye susamışsınız; bundandır bütün zenginlikleri ruhunuzda yığmaya susuzluğunuz [...] Bütün şeyler size gelsin, içinize dolsun diye zorluyorsunuz, böylece sevginizin armağanları olarak pınarınızdan geri aksınlar diye.” (Z, 100; 4, 98).

Mauss gibi bir antropoloğun düşüncesinde sadece örtük bir şekilde birbirinden farklı olan iki armağan-verme biçimini ayırt edebiliriz. Düzenli değiş-tokuş serileri ve beklentilerinin üretilip meşrulaştırıldığı stabilize eden bir boyut vardır. Ama aynı zamanda, israfa, heba-etmeye ve harcamaya değer veren potlaçtaki şiddet gibi tehlikeli ve hiçe sayıcı bir taraf da vardır. Komünalizmin modern toplumda yeniden doğacağına ilişkin Mauss’un nostaljik umudunu besleyen pratiklerin tümüne tekabül eden ilk biçim, armağan tininden belli belirsiz ayırt edilebilir. İpuçlarını potlaç radikalizminden alan Georges Bataille’in harcamaya nosyonu, böyle bir ütopyacılığa karşı durur. Zerdüşt’ün müritlerine attığı ikinci biçim ise, ilkinin yeniden-değerlendirilmesi [Umwertung] olarak görülebilir. Kabzanın anlamı hakkındaki hermeneutik konuşmasında, Zerdüşt karşılaştırmalı bir metafor kullanır: Altın, armağan verme için neyse, zihin ve erdem de beden için odur. Klasik bir mecazdır bu. Aristoteles’in karşılaştırmalı metaforu övmesinden önce, Platon güneş ve iyilik hakkındaki öyküsünde bunun karmaşık bir biçimini kullanmıştı. Ancak Zerdüşt’ün versiyonu, altın küre üzerine yeniden odaklanarak, Platoncu kendine yeten güneş nosyonunu reddeder. Geleneksel felsefe ve teolojide son terim, saf bir mevcudiyet olarak anlaşılan İyi veya Tanrı ise, buradaki son terim ışıyan bedendir, ama tüketilemez enerji kaynağı olarak değil, Zerdüşt’ün söylediği gibi, “kıvrık kanatlarıyla çırpınan, methiyeler düzüp şiirler yazan” bir beden (Z, 60; 4, 36) olarak.¹⁸ Bunlar birer harcamaya, savurma olarak verme biçimidir. Zerdüşt, sayılan bir öğretmene törensel bir ar-

¹⁸ Bu bölümdeki metafor yapısına dair şu tartışmamla karşı. Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), s. 53-59.

mağan verme manzarasını, Bataille'in *dépense* [harcama] diyeceği, kısıtsız vermeyi övme fırsatına dönüştürmüştür.

Armağan verme söyleminin ikinci kısmında, Zerdüşt der ki, "her şeyin değeri yeniden kendiniz tarafından belirlensin!" (Z, 100; 4, 100). Nietzsche'nin, buradakinden *Umwertung* projesine kadar uzanan bağlamlarda sık sık çağırdığı değer dili, Platoncu ve metafizik geleneğin basit bir kalıntısı değildir. Değer ve değer biçme; harcama ve savurma bağlamı içerisinde kurulmaktadır. Söylemin üçüncü kısmında, Zerdüşt genç insanlara tembihler "benden kurtulun ve kendinizi bulun." Müritlerini entelektüel mülkiyeti olarak veya soyunu sürdürecekt kişiler olarak alıkoyacağı yerde dağıtmak, uzaklaştırmak istemesi, bir savurganlık değil midir aynı zamanda? Zerdüşt daha sonra mağarasında toplanmış yüksek insanları da elinin tersiyle iterek savuracak veya "israf" edecektir.

III. Değerler Üzerine Heidegger, Yeniden-Değerlendirilme Üzerine Nietzsche

Heidegger'in, geniş anlamda Nietzsche'nin ekonomi felsefesi denebilecek düşüncelerine yönelik, yani, değer, değerlendirilme, yeniden-değerlendirilme ve bunlara yakın duran kavramlar hakkındaki anlayışına yönelik eleştirel ve polemikçi yaklaşımı üzerine düşünmenin belki de şimdi zamanı gelmiştir. Heidegger'in, Nietzsche'nin bu düşüncesinin tamamını Batı metafiziğinin trajik bir yerine-getirilmesi olarak gördüğü iyi bilinir. *Metafizik Giriş* çalışmasının sonuna doğru şöyle söyler:

Platon'un İdealarını değerler açısından ele almaktan ve var olanın [das Seiende] varlığını değer açısından yorumlamaktan daha ikna edici ne olabilir? ...

En temelinde, bu varlık (değer varlığı) bir şeyin hâlihazırda mevcut olmasından başka bir anlama gelmez; her ne kadar masalar ve sandalyeler gibi bayağı ve ele gelir tarzda olmasa da.

Değerler fikrinin kendini on dokuzuncu yüzyıla ne kadar inatla işlemiş olduğu, özellikle Nietzsche'nin bile asla bu perspektiften ayrılmayıp bellidir [...] Nietzsche'nin değerler düşüncesinin çalılığına takılması, sorgulanması gereken kökenini anlamaktaki başarısızlığı, onun neden felsefenin hakiki merkezine erişemediğini açıklar.¹⁹

¹⁹ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralp Manheim (New York: Anchor, 1961), s. 166-67. Bu kısmın Türkçede başka bir çevirisi için bkz. Mar-

Nietzsche üzerine bu derslerde Heidegger bize, değer sözcüğünü “dolaşıma sokanın” Nietzsche olduğunu söyler. Heidegger’in de kesinlikle hemfikir olacağı üzere, sözcüğün “dolaşıma sokulabileceği” iddiası, anahtar sözcüklerin ve düşüncelerin değerlerinin inip yükseldiği işleyen bir değiş-tokuş ekonomisini ö varsayar.

Değerler açısından düşünmeye karşı Heidegger’in yürüttüğü tartışmanın ağırlığı şimdi biraz daha açıktır: “Güç istenci gibi, değerler de, Platon’dan beri felsefenin *gurur kaynağı* olmuş mevcudiyet taleplerinden biridir.” Heidegger’in değer ve yeniden-değerlendirilme hakkındaki en geniş tartışması, *Nietzsche* kitabındaki “European Nihilism” [Avrupa Nihilizmi] başlıklı kısımda yer alır. Heidegger *The Will to Power* [Güç İstenci] içindeki “Decline of the Cosmological Values” [Kozmolojik Değerlerin Çöküşü] başlığı altındaki 12 numaralı görece uzun fragmanın çözümlenmesi için birkaç bölüm ayırmaktadır. Heidegger, Nietzsche’yi izleyen değer felsefeleri ve fenomenolojileri üretmiş akademik filozofların yaptıkları gibi, onu değer sorunu bakımından okumayı reddeder. Yanlış kılavuzluk eden bu bilgiler için:

Değerler, isteyenin onları bir “sistem” içinde düzenleyebileceği kendinde şeyler gibi göründüler. Nietzsche’nin yazılarını, özellikle *Zerdüş’tü*, felsefesini reddettiklerini belirtmeden, bu değerler açısından didik didik ettiler. Sonra da, “bilimdışı filozof-şair” Nietzsche’den “daha bilimsel olarak” bunları “değerler etiği” sistemi içine yerleştirdiler.²⁰

Demek ki Heidegger kendi okumasını, değerleri mevcudiyetler olarak alan yanlış bir bilimsel, sistematik inceleme ekonomisi ile editörün düzenlediği *Güç İstenci*’nin fragmanları arasında dolaşarak yapılmış keyfi, düzensiz ve bu yüzden işe yaramaz bir okuma etkinliği arasında bir yere yerleştirmek ister. Pek çoğu bir kenara bırakılmış olan bu fragmanların oldukça büyük bir kısmı Nietzsche’nin kendi fazlalıkları ve attıklarıdır ve bunlar, Heidegger’in aradığı, bir işi iyi yapmanın ve etkili bir ev bakımının sağlam ilkeleri bakımından etkileyici bir yön katar.

tin Heidegger, *Metafizğe Giriş*, Çev.Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2011, s.220-221.

²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol. IV: Nihilism*, çev. Frank A. Capuzzi ve Ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1982), s. 59.

Güç İstencindeki 12 numaralı fragman, Nietzsche'nin "psikolojik bir hal olarak nihilizm" dediği üç etmen saptayarak başlar. Bunlardan ilki şöyle tanıtılır:

Nihilizm, öyleyse, büyük bir *güç israfıdır* [*Vergeudung*], şiddetli bir "boşunalık" ıstırabıdır, güvensizlik, toparlanma ve dinginliğini yeniden kazanma fırsatından yoksunluktur –epeydir birini *kandırıyor*muş gibi kendinden utanmışlıktır [..]

Nietzsche diyor ki, nihilizmin bir biçimi, insanlar artık toparlanmanın olanaksız olduğunu gördükleri zaman kendilerini *israf ettiklerinde* doğar. Yani, oluşun bir amacının olduğu ve insan eylemlerinin daha büyük hedeflere katkıda bulunan spesifik hedefleri bulunduğu varsayılmış olduğu zaman. Ama "şimdi kişi, oluşun *herhangi bir şeyi* amaçlamadığını ve *herhangi bir şeye* erişmediğini idrak eder [..]" Yayınlanmış kitaplar, *Nachlass*, mektuplar, kişisel tanıklıklar arasında yıllarca derinlemesine okuduktan sonra Nietzsche okuyucusunun karşılaşacağı şey, sadece burada nihai bir düşünmenin, merkezi bir kavramın, bütünlükçü bir sistemin, tüm perspektifleri birleştiren bir perspektifinin bulunmadığını keşfetmek olacaktır. Kişi, zamanını, görüşünü, parasını ve entelektüel enerjisini *israf etmiş* olduğunu hisseder. Heidegger şimdi fragmanı tartışırken, "değer" in pek çok kullanımı, bunun türevlerini ve buna yakın olanları belirgin bir şekilde ayırır. Değer kavramının, Nietzsche'nin metninde nasıl *dolaştığını* açıklığa kavuşturmayı başarır. Ancak, Nietzsche'nin böyle bir israf hakkında söyleyecek herhangi bir şeyi yoktur; sözcüğü öne çıkarmasına ve değer tanınmasının belli bir tür nihilizmin –en yüksek değerlerin kendilerini değersizleştirdikleri ve bütün değerlerin yeniden-değerlendirilmesinin [*Umwertung aller Werte*] önvarsayımı olan süreç– ilk sebebi olduğunu söylemesine rağmen, Derrida'nın *Spurs* çalışmasında belirtildiği gibi, Heidegger'in, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* çalışmasını okumasında, "kadın oluş" [*sie wird Weib*] ibaresi üzerinde bir yorumu bulunmadığını anımsayabiliriz burada. Belki israf ile kadın olma arasında, Heidegger'in o ustaca yaptığı yakın okumalarında ihmal etmesine neden olacak bir ilişki vardır.

Gördüğümüz gibi, israf *Zerdüşt*'ün ekonomi söyleminde temalaştırılmıştır. Zerdüşt Pazar yerindeki insanlara şöyle der: "severim, ruhu harcanıp gideni, ne teşekkür bekleyen ne de et-

mek isteyen: çünkü hep armağan eder ve kendisini esirgemek istemez o.” Ve dördüncü kısmın başlangıcında kendisini savurgan olarak betimler. Bal-adağına gidiyorum diye hayvanlarını kur-nazca kandırdıktan sonra şöyle konuşur:

Ne adağıymış? Bana armağan edileni savururum, bin elle savu-rurum ben: nasıl olur da, adak vermek derim ki ben buna! (Z, 252; 4, 296)

Açıktır ki, israf etmenin (*Verschwenden* ya da *Vergeudung*) Ni-etzsche’nin metinlerinde en az iki değeri vardır. Nihilist bakış açısından çözümlendiğinde *Güç İstenci*’ndeki 12 numaralı frag-manda israf eyleyenı zayıflatan, tüketen bir kayıp olarak görülür; heba etmeyi, her şeyin boşuna olduğu inancına götüren kabul-lenme olarak. Ancak, *Zerdüşť*’ün *Verschwenden* ve benzeri sözcük-leri kullanışı mahvetme, harcama ve Bataille’a ilham kaynağı olmuş *dépense* [harcama] sözcüklerinde Dionysosçu bir neşe bu-lunduğunu da düşündürmektedir.

Heidegger, değerlerin yeniden-değerlendirilmesinin aynı zamanda israf çağrışımlarını yeniden düşünölme olanağı içerebi-leceğini dikkate almaz. Bu kavramı tartışmayı ihmal etmekle bir-likte çözümlediğı fragmanda, özellikle değerlerin şeylere nasıl at-fedildiğı ve sonra bunların inkârının senet alım satımına benze-meye başladığını “yatırım” ve “para çekme” gibi terimler aracılı-ğıyla açıklamak için Nietzsche’nin kullandığı ekonomi dilini vurgulamakta dikkatli davranır. Heidegger’in nihilizm üzerine olan fragmanı okumasının ve Nietzsche’nin genel olarak nihi-lizmden ne anladığının ana fikri şudur: Anlamanın kendisi nihi-listtir çünkü o “değer biçici düşünceden” [*Wertgedanken*] doğar.²¹ Ancak Heidegger’in okumaları zorlama ve dar okumalardır. Söz konusu fragmanda Nietzsche, nihilizm bakış açısını yeniden-üretiyor olması *dışında* değer söylemine kendisini hiç adamadı. Nihilizm, yatırılan değerler çekildikten sonra dünyanın artık “değersiz görünmesidir.” Nietzsche’nin ayrıntılı bir şekilde açık-lamayı amaçladığı “psikolojik bir hâl olarak nihilizmdir”; böyle yaparak, kârını ve zararını hesaplayan nihilist bir kişiyi canlandı-rır o. Öyleyse, Heidegger’i izleyerek şu sonuca varmalı mıyız?

²¹ Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol. IV: Nihilism*, s. 22.

Sadece ölçüp biçmenin ve hesaplamanın olduğu yerde meydana gelen “sonuçlar” vardır. Aslında, Nietzsche’nin nihilist düşünce eğitimi ölçüp biçiyor [Rechnen] [...] Psikolojik olarak ölçüp biçme, her şeyi değer temelinde kıymetlendirmek ve temel bir değer, güç istenci, bazında değeri hesaplamaktır. –“değerlere” ve güç istencine uygunlukla ne ölçüde değer biçilebileceğini çıkarmak ve böylece geçerliliğini ispatlamaktır.²²

Ve Heidegger devam eder, “güç istenci, tamamen değer biçen düşünmenin egemenliği altındaki metafiziğin hem öznesi hem nesnesidir.”²³ Okuyuşunu bu çizgide sürdürerek, Nietzsche’nin elyazmalarında görünen “Principles of a New Valuation” [Yeni bir Değerlendirmenin İlkeleri] gibi ibarelere büyük ağırlık verir ve yeniden-değerlendirilme projesini değer biçen düşünmenin dönüşümü olarak yorumlamaktan ziyade (böyle de yorumlanabilir) asıl olarak değerler hiyerarşisinin tersyüz edilmesi olarak anlar.

Nietzsche’nin “en büyük armağanı” içindeki şiirsel biçimin kendini, para öncesi kültürlerin anı ve kalıntılarının Zerdüş’tün hayal ürünü yer ve zamanda yaptığı konuşmaların arasına sokuşturulduğu bir arkaikleştirme eğilimine bıraktığı artık düşünülebilir. Ama mesela Nietzsche’nin *Zerdüş’tünün* hayır diyen onun bütünleyici eşi diye betimlediği *İyinin ve Kötünün Ötesinde* çalışmasındaki en erken ve en temel temalarını ele alalım. Birinci bölümün başlığı *Filozofların Önyargıları Üstüne* olarak belirlenmiştir. Nietzsche’nin bu bölümü, hakikatin değeri nedir? diye sorarak açtığı doğrudur ancak hemen, böyle bir sorunun her açıdan tekinsiz olduğunu gösterir ve her bir terimi soruşturulmadan soru ciddiye alınmış olmaz. Dipsiz bir sorudur, bir kez düşünce dolu bir şekilde sorulunca “Hangimiz Oedipus’uz burada? Sfenks hangisi?” (§1) karışır. Kişi burada hakikatin değerini sorar ama tekinsiz sorma deneyimi boyunca anlamını (değerini) koruyan bir son söz olması için değil, tersine ilk söz olduğu için; hakikati sorgusuz değer olarak gören, hakikatin değerini ve değer-in hakikatini bildiğini varsayan düşüncesiz tutumu yerinden oynatmanın stratejik bir yolu olduğu için. Sonraki bölümde Nietzsche, “metafizikçinin temel inancı zıt değerlere inançtır” (§2) diye iddia eder. Doğru ve yanlış, gerçek ve görüntü, varlık ve

²² A.g.e., s. 48.

²³ A.g.e., s. 53.

oluş: Bu ikili ayrımlar ve diğerleri metin ilerledikçe sorgulanır ve dekonstrükte edilir. Bununla birlikte, sorun sadece “zıtlara” inanmak değildir, “zıt değerlere” inanmaktır. Sonra Nietzsche örneğin, gerçekliğin değeri yükseliyorsa görünüşün değeri düşecektir önermesini dikkate alarak ilkeyi sorgulayacaktır. Ama aynı zamanda gerçeklik/görünüş zıtlığının yardımcı veya aydınlatıcı bir düşünme yolu olup olmadığını da sorgular. Son olarak, metafiziksel zıt değerler önyargısından kurtulmuş başka bir değer düşünme biçimi olup olmadığını sorar. Bence onun en tutarlı ve kolay anlaşılır stratejisi ya değer kavramını sorgulamak (zıtlıklara izin vermeyen değerlerle ne olabilir?) ya da geleneksel değer kavrayışımızdan kökten farklı olacak şekilde yeniden düşünmeyi olanaklı kılacak bir yol bulmayı içermesiydi (çünkü Nietzsche arananın metafizik olmayan bir değer kavrayışı olacağını ima eder). *Armağan Eden Erdem* üzerine kısa vaazının bir kısmında *Zerdüşt* şöyle konuşur: “Doğrusu, böylesi bir armağan eden sevgi, bütün değerlerin yağmacısı olmak zorundadır [“Wahrlich zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden”]. O zaman değerler, yerlerinde duran, hazır bulunan sabit şeyler olarak kalamazlar; armağan eden erdem onları yakalar ve dönüştürür. Bu bir değerler söylemi değildir, değerlerin birincilliğine karşı duruştur.

Bir anlamda Heidegger bizi, *Böyle Söyledi Zerdüşt*’ün didik didik edilerek “bilimsel” değerler sistemi kurma çabaları konusunda uyarmakta haklıdır. Bu tür sistemlerin, israfın övülmesini anlamakta zorluk çekeceğini az çok kestirebiliriz. Heidegger bu değer sistemcilerinin adını vermemesine rağmen Nicolai Hartmann’ın 1926 yılında basılmış *Ethics* [Etik] başlıklı çalışmasını bunlardan biri olarak düşünebiliriz. Hartmann burada, gerçekten sistematik bir değerler dünyasını ortaya koyar ve kimi değerler bakımından *Böyle Söyledi Zerdüşt*’ü “didik didik etmekle” pekâlâ suçlanabilir. Çünkü söz ettiği üç “kendine yeten erdemden” biri *armağan eden erdem*dir, ve Nietzsche onu tanımlayana kadar onun adsız kaldığını kabul eder.²⁴ Ancak Hartmann “adlandırılmaz olanın adlandırılması” boyutunun tekinsiz karakterini araştırmas. Hartmann’a göre *armağan eden erdem*, onun “tinsel armağanlar” dediği şeylerle ilişkilidir; bu armağanlara özgü verme ve

²⁴ Nicolai Hartmann, *Ethics*, Vol. II: *Moral Values*, çev. Stanton Coit (New York: Macmillan, 1932), s. 332-40.

alma yasası, maddi mallara hükmeden yasadan farklıdır, çünkü bu tür armağanları verenin değeri ve önemi bu armağanlar tarafından zayıflatılmaz ya da küçültülmez ["İşıyan erdem" ibaresinin İngilizce çevirisi (Radiant virtue), bizi armağan kavramının iki yanlılığından uzaklaştırma eğilimi taşır]. Hartmann *armağan eden erdemi* engin bir taşma gibi, tohumların her tarafa saçılması gibi görür. (Tohum ekene dair alegoriyi alıntılar). Bu erdemle ilgili her şey hayranlık vericidir ve olumludur; bunun timsali olan kişi güneş gibi parlar. Bu yaratıcı dehanın mevcudiyetinde "bütün kalpler açılır. Armağanla yüklü olanlar dışında kimse ondan uzaklaşamaz, gene de kimse ne aldığını söyleyemez."²⁵ Hartmann, Nietzsche'nin güneş figürünü ve yarar gütmemeye yönelik övgüsünü keyifle benimser. Ancak çözümlemesinde ne Nietzsche'de ne de Emerson'da görülen arada-kalma hâlinde bir iz vardır. Hartmann bu erdeme "kurbansız erdem" der çünkü "veren basitçe taşmaktadır."²⁶ Oysa Zerdüşt çömezlerine, kendilerini tüketmeyi, kurban etmeyi arzulamalarını söylemişti. Hartmann, Zerdüşt'te bulunan ("rüzgârın polenleri saçmasına" benzeyen erdem gibi) saçılma imgelerini tekrar etmekle birlikte, "Gece Şarkısı" içindeki kısımlara herhangi bir gönderme yapmayı önemsemez. Oysa burada veren, kendi sınırını ve alana duyduğu imrenmeyi itiraf etmektedir.²⁷ Hartmann, fenomenolojik etiğin pek çok değeri arasında nasıl bir öncelik sırası kurulacağını soruşturmakta epey emek harcamışken, Zerdüşt'ün *armağan eden erdemi*'ni ilk sıraya koymasını, ya da başka bir şekilde dile getirilecek olunursa, erdemin değeri öncelediği iddiasını ciddiye almış gözüküyor. Zerdüşt'ün *armağan eden erdeminin* bütün değerlerin soyguncusu olduğunu ve bunun iktidar tutkusu ile aynı şey olduğunu ilan edişine de yer vermiyor.

Heidegger'in bu prosedürleri bırakması anlaşılabilir bir durumdur ve doğrudan değer fikrini "dolaşıma sokan" Nietzsche'ye dönmesine yakınlık duyabiliriz. Bunun yanı sıra Heidegger'in, yarı-bilimsel değer-teorisyenliğinin ya da daha kötüsü düşüncesiz değer-rölativizminin çeşitli biçimlerine karşı Nietzscheci bir değer-düşünmesinin soy çizgisini göstermekteki kararlı rotasını kaydetmek zorunludur.

²⁵ A.g.e., s. 336.

²⁶ A.g.e., s. 334-35.

²⁷ A.g.e., s. 338.

Şunu da belirtmek istiyoruz ki, Heidegger'in "*es gibt*"ın anlamı üzerine yaptığı inceleme, *Zerdüş'teki* verme ve alma, israf ve kurban, bedelini ödeme ve harcama üzerinde düşünülerek zenginleştirilebilir. Heidegger, Nietzsche'yi olsa olsa "*es gibt*" üzerinde, dili düşüncesizce kullandığından, basiretsiz bir kavrayışla yaklaştığından dolayı suçladıkları arasına koyabilirdi. Heidegger'e göre Platon'dan Nietzsche'ye uzanan gelenekte, "verilmiş olan"daki *verme* ve *armağanı* duyan kimse olmadı. Bu suçlama, İngilizce felsefenin içindeki baskın eğilimlere yöneltilmiş gibi gözüküyor ama belirtmek isteriz ki buna karşı olan akımlar da mevcuttur; Emerson ve Thoreau (*Walden* başlıklı çalışması "Ekonomi" üzerine uzun bir bölümle başlar) gibi eksantrikler bunlara örnek olabilir. *Es gibt*'in Heideggerci açıklaması mevcudiyet metafiziği tanısıyla ayrılmaz bir bütün oluşturur. Belki bu metafizik, birine bir şey sunmaktan [presenting], bir kadına bir armağan [present] vermekten söz ettiğimiz anlarda dilimize zaten işlenmiştir. Verili olanın (the given) sunulmuş/mevcut (present) olduğunu varsayarız; tıpkı armağanın (the gift) bir sunma/mevcudiyet (present) olması gibi. Heidegger, kendi "*es gibt*"i hakkında böyle bir okumaya karşı uyarıda bulunur. *Varlık ve Zaman* içinde şöyle söyler: "Ancak Dasein olduğu [...] sürece Varlık vardır [gibt es]."²⁸ *Hümanizm Üzerine*'nin içinde buna bir açıklık getirir: "Elbette. Anlamı şudur: ancak Varlığın Işması olageldikçe Varlık kendini insana gönderir. Ama Var'ın [Da], yani Işımanın, Varlığın Hakikati olarak olagelmesi, Varlığın kendini göndermesidir. [...] Bu tümce, Varlığın bir insan ürünü olduğu anlamına gelmez."²⁹ Yani insan, Varlık'ın mevcudiyetini üretir denirken, bunu bilincin mevcudiyeti sayesinde yaptığı söylenmiyor.

Heidegger, bize verdiğini gerektiği gibi almamız için, armağanına duyarlı olmamız için, konuştuğu dili dinlememizi istiyor. Ancak (Heidegger'in de bildiği gibi) bir dili konuşmaya kalkmak, bir şey verilirken hep bir şeyleri saklı tutma olanağının bulunduğu ve yollanan armağanın hedeflenen kişiye her zaman ulaşmayabileceğini kavramaktır. Verme varsa alma da vardır;

²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Niemeyer, 1984), s. 212.

²⁹ Martin Heidegger, *Basic Writings*, Ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), s. 216, İlgili kısmın Türkçe çevirisi için bkz. Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2012, s. 28-29.

armağanlar şükranla kabul edilebilirler, baskın bir gücün gereği olarak sadece ihtiyatla kabul edilebilirler ya da reddedilebilir ve kötücül, haset içeren gözlerle hor görülebilirler. Nietzsche, *Zerdüş'*ün büyük armağanına eşlik eden karmaşık protokoller aracılığıyla bütün bu olanakları gösterir. Almancada *Gabe* sözcüğü bir armağan ya da bir doz ilaca işaret eder ve bu hâliyle şimdi *zehir* [Gift] anlamına da gelmektedir, ancak bir zamanlar İngilizcedeki "armağan" [gift] ya da "mevcut" [present] anlamlarını da içeriyordu. Nietzsche, Almanca'nın bu gizli olanaklarını fırsat buldukça kullanır. Nietzsche'nin *Zerdüş'*ün yazılma dönemine ait notlarını bu gözle okuyabiliriz. "Es gibt sich": sagt eure Bequemlichkeit? Nein, es nimmt sich und wird immer sich nehmen." "Tembelliğiniz 'kendini verir' mi diyor? Hayır, o alınır ve hep alınacaktır" (10, 497). Burada Nietzsche, Heidegger'in saptadığı aynı metafizik ve linguistik naifliğe karşılık vermekte gözüküyor. O, verili olandaki vermeyi iştirmekle kalmamamız ama vermenin yanındaki almanın da olması gerektiğini ileri sürer. Burada bir verme-alma [giving and receiving], sunma ve alma [presenting and withholding], bulunuş ve bulunmayış [presence and absence] oyunu vardır. Bu not, *Zerdüş'*te ele alınıyor ve "Küçülten Erdem Üzerine" içindeki konuşmalardan birine dönüştürülüyor.

"Es gibt sich" –das ist auch eine Lehre von Ergebung. Aber ich sage euch, ihr Behaglichen: es nimmt sich und wird immer mehr noch von euch nehmen!

"Verilidir" –bu da bir boyun eğme öğretisidir. Ama ben diyorum ki size, ey siz huzurlular: *Alınır* ve hep daha çok alınacaktır sizden!

Daha genel olandan farklı iki söylem tarzı olabilir; biri ekonomik olan, ki buna ontolojik de denebilir, ötekisi ise öğüt verici olan. Almancada "es gibt sich" belli bir güveni ve beklentiye, şeylerin verili oldukları gibi süreceğine ilişkin bir bel bağlamayı akla getirir. Bu, Heidegger'in *es gibt* üzerine tartışmalarının çoğunda bulunabilen bir tonlamadır. Kırılganlığı açık olan bir ekonomide rahatlık ve güvenlik mutlaka sağlanmalıdır. "Şimdi [present]"; böyle bir ekonomi içinde sadece bir andan başka bir şey değildir; Nietzsche'nin "es nimmt sich" [alınır] ibaresi, mevcudiyet metafiziğinin *avant la lettre*³⁰ eleştirisidir.

³⁰ Spesifik bir sözcük, kavram oluşturulmadan önce [Ç.N.].

Jacques Derrida, Heidegger'in Nietzsche okumasındaki mülkiyet ve armağan etrafında dönen çarpıklığa işaret eder. *Spurs* içinde şöyle der:

Mülkiyet [propre], onto-fenomenolojik ya da semantik-hermeneutik bir soruşturmadan türetilmez. Çünkü varlığın hakikati sorusu mülkiyet sorusuna *yetili* değildir. Tam tersine, çoğun aza doğru hakkında karar verilemez değiş-tokuş konusunda yetersiz kalır.³¹

Derrida, mülkiyet ve “mülk edinme, değiş-tokuş, verme, alma, borçlanma, fiyat vb.” mülkiyet ile ilişkili kavramların ne olduklarını *bildiğimizi* varsaymak adına Heidegger'in buna karşı ortaya attığı “ontolojik sorunun kritik kaynaklarını” bir tarafa bırakmamamız konusunda uyarır. Temalaştırılan ve sorunsallaştırılan bu sözcük ve düşünceler olduğu sürece, bunlar *Zerdüşt* okuması için önemli ifadelerdir. Bu metin; armağan verme, öç, haset, israf ve kurban üzerine söyledikleriyle, sanayi öncesi halk psikolojisine ait birçok temarın şiirsel bir karaktere büründüğü eleştiri öncesi bir düzeyde kaldığı görüntüsü yaratabilir. Ama Derrida'nın, bu temaların bilindiği varsayımı hakkındaki uyarısını dinlersek, Nietzsche'nin bu tehlikeli ve riskli armağanına daha duyarlı bir okumaya açık olabiliriz. Ayrıca Mauss'un *Armağan üzerine Deneme*'sinde, aynı yolda ve daha alt bir genellik düzeyinde, Derrida'nın *Spurs*'undan elli yıl önce, benzer bir şeyi söylediğini belirtmek gerekir. Bu ifadelerden ikincisi –cehaletin gerçek bir Sokratesçi itirafı– son yılların yapısalcı araştırmalarının söylediğinin, daha önce Mauss tarafından, pozitivist etnografya ve etnik-merkezci popüler görüşler hakkında toplumsal pratiklere ilişkin olarak söylenmiş olduğunu içerir. Yani, mülkiyetin ne olduğunu pek de bilmediğimiz hâlde mülkiyet yasalarına erişebileceğimizi düşünmekle aşırı varsayımda bulunurlar. Bu uyarılar haklıysa, armağanın ne olduğunu bilmiyorsak –örneğin, Zerdüşt'ün dağdan inerken taşıdığı armağanlar, küçük yaşlı kadın tarafından ona gizlice verilen ya da Nietzsche'nin insanlığa gönderdiği armağan gibi– *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ü okumaya başladığımız henüz söylenemez. Bu armağanları anlamak, mevcu-

³¹ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 111, 113. Kitabın türkçesi için bkz. Jacques Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2008.

diyetin kendisini anlamak kadar zordur, çoğunlukla aynı sebeplerden dolayı.³²

³² Bu makale Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women (Albany: State University of New York Press, 1991) içindeki "On Presents and Presence: The Gift in Thus Spoke Zarathustra" başlıklı bölümün kısa ve kabaca gözden geçirilmiş hâlidir. Nietzsche ve Heidegger'in Anaksimandros'un sözünü okumalarındaki ilişkili temalara dair tartışmalar için ayrıca şu çalışmama bkz. "Debts Due and Overdue: Beginnings of Philosophy in Nietzsche, Heidegger, and Anaximander", *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Ed. Richard Schacht (Berkeley, University of California Press, 1994).

Kralın Zamanı¹

Jacques Derrida

Epigrafi

"Kral benim tüm zamanımı alıyor;
geri kalanını Aziz-Cyr'e veriyorum,
ki ona hepsini vermek isterdim."

Bu, imza atan/işaret eden bir kadındır.

Çünkü bu bir mektuptur, bir kadından bir diğer kadına. Madam Maintenon, Madam Brinon'a yazar. Bu kadın, aslında, Kral'a hepsini verdiğini söylemektedir. Çünkü onun zamanının tamamı verilirken zamanın tamamı ya da tüm zaman verilmektedir, eğer verilen şey zaman ise o hâlde, zamanın tamamı verilir.

Onun; Güneş Kral'ın² (Güneş ve Kral, Güneş-Kral burada iş-

¹ Metnin aslı için bkz. Jacques Derrida, "Le temps du roi", *Donner le Temps: 1. La fausse monnaie*, Paris: Galilée, 1991, s. 11-50. İngilizce çevirisi için bkz. Jacques Derrida, "The Time of the King", *Given Time: I. Counterfeit Money*. Çev. Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 1-33.

² Madam Maintenon'un tümcesi, *Littre* sözlüğünün dikkatini çekecek kadar kayda değerdir. Belki de bu türden bir dersin başında büyük bir kralın gizli eşini anımsatıyor olmama şaşıracak olanlarınız vardır. Ancak, Madam Maintenon sadece, bir kadın ve "büyük hanım" olması açısından, armağan, zaman ve geride kalana dair soruyu sorduğu için örnek oluşturmaz. XIV. Lous'in "vicdan sultanı"nı oynayan kadın aynı anda —ve bu durum nadiren tesadüfidir— hem bir kanun kaçağıdır hem de yasanın figürünün kendisidir. Kraliçe'nin vefat etmesi üzerine, Kral'ın alt sınıftan olan [morganatic] eşine dönüşmeden önce (ve böylece tüm asil unvanların ve hakların dışında bırakılmıştır, bu *morganatic* sözcüğü armağana ve armağanın kökenine dair bir şey söyler: aşağı Latince *morganegiba*, sabahın armağanı, sözcüğünden gelir), Güneş Kral'ı bir koca olarak (Kral'ı, kendisinin onun vesayeti olduğu Madam Montespan'dan uzaklaştırarak) ve Katolik bir kral olarak (hükümdarlığın mahkemelerine idare gücünün tekrar verilmesi, Protestanların yargılanmasına dair teşvik —her ne kadar kendisi bir Calvinist olarak yetiştirilmiş olsa bile— ve Nantes Bildirisi'nin yürürlükten kaldırılması konusunda kendi kişisel desteği ile) görevlerini yerine getirmesine tekrar yönlendirmişti. Neyin *verilip* neyin *alınacağına* dair konularda, örneğin yasa ile ilgili, Kral'ın ismi ile ilgili konularda, genel olarak meşruiyet konusunda da, oldukça zahmete giren bu kadın ayrıca asillerin gayrimeşru çocuklarının özel öğretmeniydi de, şüphesiz ki Montespan Mada-

lenecek derslerin konusu olacaktır) güçlü bir etkiye sahip metresi ve hatta sınıfsal olarak kendisine denk olmayan eşi olarak bilindiği doğrudur. Madam Maintenon, o zaman, mektubunda, aslında, tüm zamanı *verdiğini* söylemez, ama daha çok Kral'ın onu ondan aldığını söyler ("Kral benim tüm zamanımı alıyor"). Aklında, bu aynı şeyi kastediyor olsa bile, bir sözcük diğerine denk düşmez. Onun tarafından, *verdiği* şey zaman değildir ama *geriye kalandır*, geride kalan zaman: "geri kalanını Aziz-Cyr'e veriyorum, ki ona hepsini vermek isterdim." Ama Kral ondan hepsini *aldığı* için, geriye kalan, mantık ve ekonomi gereği, hiçbir şey olmalı. O artık kendi zamanını *alamaz*. Geriye hiç kalmadı, ama yine de verir. Lacan sevgi hakkında şunu söyler: Sahip olmadığı şeyi verir; sözüm ona, fallustan yoksun olduğu oranda bir kadının nihai ve transandantal modalitesine göre *Ecrits* tarafından varyasyonları düzenlenen bir formül.³

mı'nın korumasına borçlu olduğu bir mevki. Başlamamız gereken yerde duralım: Kendisi ufak bir çocukken, Martinique'de sürgüne gönderilmeyi yaşamış ve babası, Constant, bir kalpazan olarak tutuklanmıştı. Bu kadının hayatındaki her şey en çetin, en titiz ve en gerçek sahte para damgası taşıyor gibi görünmektedir.

³ "Eğer sevgi, sahip olmadığın şeyi vermekse..." ("La direction de la cure", Jacques Lacan, *Ecrits* [Paris: Le Seuil, 1966], s. 618); "Böylece Başka olan'a yerine getirmesi için verilen ve asıl olarak onun sahip olmadığı şeyse, çünkü onun için Varlık'ın eksikliği gibi olan, sevgi denilen şeydir, ama bu aynı zamanda nefret ve cehalettir de" (a.g.e., s. 627); "Başka olanın bu ayrıcalığı böylece onun sahip olmadığı bir şeyden, yani, onun sevgisinden, oluşan armağanının radikal formunu çizer." (*La signification du phallus*", a.g.e., s. 691; "The Meaning of the Phallus", Çev. Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the "école freudienne"*, Ed. Rose and Juliet Mitchell [New York: Norton, 1985], s. 80). Bu formüllerin simetrisi, ki genel olarak sevgi ile ilgili gözükürler, bu "ona-sahip-olmama"nın hakikati, yani quoad matrem [anne olarak kadın] olan kadın ve quoad castrationem [kastasyon olarak erkek] olan erkek ortaya çıktığında sekteye uğrar (*Encore*, 20. Cilt, *Le Séminaire de Jacques Lacan*, Ed. Jacques Alain Miller [Paris: Le Seuil, 1975], s. 36), daha sonraki bir formülü kullanmak için, tüm bu ekonomiyi çok düzgün bir şekilde bir araya getiren bir formülü. O hâlde *Ecrits*'e geri dönlürse:

Eğer söz konusu olan; erkeğin sevgi için olan talebini kadın ile ilişkisi içinde, fallusun göstereninin o kadını, ona sahip olmadığı şeyi sevgi içerisinde vermesi derecesinde karşılamayı başarması durumuysa —buna karşılık olarak erkeğin fallus için olan arzusu; ister bir bakire ya da ister bir hayat kadını olarak olsun bu fallusu farklı şekillerde gösterebilen "başka bir kadına" doğru sürekli bir uzaklaşma formu içinde kendi gösterenini bırakacaktır...Ancak biz maskülen işlevin kurucu bir parçası olarak beliren bu türden bir sadakatsizliği sadece erkeğe dairmiş gibi düşünmemeliyiz. Çünkü daha yakından bakıldığında, aynı ikileme [redoubling] kadında da bulunur, söz konusu kadın olduğunda tek fark, kendisi olarak Aşkın Başka Olan'ının, yani, verdiği şeyden

Burada Madam Maintenon *yazmaktadır* ve *yazılı olarak*, geriye kalanı verdiğini söyler. Geriye kalan nedir? Geriye kalan geriye kalan mıdır? [*Est-ce, le reste?*] Hiçbir şey olan geriye kalanı verir, çünkü bu; Kral kendisinden tamamını aldığı için ondan geriye hiçbir şey kalmadığını mektubu yazdığı kişiyi bilgilendirdiği bir zamanın geriye kalanıdır. Yine de, bu paradoksun üstünde durmamız gerekir, her ne kadar Kral *onun* tüm zamanını alsa da, hâlâ biraz zamanı geriye kalmış gözüktür, sanki bir para üstünü geri verebilirmiş gibi. “Kral *benim* tüm zamanımı alıyor” diye söylüyor, böylece ona ait olmuş olan bir zamanı. Ama bir zaman nasıl ait olur? *Zamana sahip olmak* ne demektir? Eğer bir zaman aitse, bu; *zaman* sözcüğü mecaz-ı mürsel aracılığıyla kendisini dolduran şeylere oranla, onlarla birlikte zaman formunun, *form olarak* zamanın doldurulduğu şeylere oranla kendisinden daha az bir zamanı belirttiği içindir. Bu, o hâlde, *bir süre zarfında* [*cependant*] yapılan şeylerle ilgili, ya da bu süre *boyunca* [*pendant*] el altında duran şeylerle ilgili bir sorundur. Bu yüzden, zaman hiç kimseye bu türden ait değildir ve artık o, onun kendisi, ne *alınabilir* ne de aynı oranda *verilebilir*dir. Zaman çoktan bu alma [*prendre*] ve verme [*donner*] arasındaki ayrımı ortadan kaldıran şey olarak belirmeye başlar; böylece teslim alma [*recevoir*] ve verme [*donner*] belki de alırlık [*réceptivité*] ve aktivite [*activité*] ya da hatta etkilenmiş-olma [*l'être-affecté*] ve herhangi bir etkinin etkilemesi [*l'affecter de toute affection*] arasındaki ayrımı da ortadan kaldıran şey olarak. Görünüşe bakılırsa ve alışlagelmiş mantığa ya da ekonomiye göre, zamanın *içindeki* bu şey, mecaz-ı mürsel aracılığıyla, sadece değiş-tokuş yapılabilir, sadece alınabi-

yoksun olarak Başka Olan'ın, geri çekilme içinde algılanmasının zor olmasıdır, her ne kadar bu kadının değer verdiği özelliklere sahip olan aynı erkeğin yerine geçmiş olsa da bu Başka Olan.

Buradaki “tek farkın” farkı bu sayfada analiz edilen tüm dissimetrikleri organize eder, ki bu, hatırlayalım, şu şekilde sonuçlanır: “Bağlantılı olarak, hiç açıklığa kavuşturulmamış bir özellik için bir sebebe bakılabilir, Freud’un sezgisinin derinliğinin bir ölçüsünü tekrar veren bir özellik için: yani, neden sadece tek bir libido olduğu görüşünde ilerlediği konusunda, onun metni açık bir şekilde şunu gösterir ki, o bu libidoyu kendi doğası içinde maskülen bir şey olarak düşünmüştür (s. 695/84-85; çeviri düzeltilmiştir).

“Sahip olmadığı şeyi verme” ifadesi Heidegger’de de bulunur (özellikle “The Anaximander Fragment” çalışması içinde [“Der Spruch des Anaximander”, *Holzwege* içinde], ama ayrıca başka yerde de); aşağı bkz. Bölüm 4, N. 28.

lir ya da verilebilir. Bu gerçekten de Madam Maintenon'un, mektubunda, belli bir yüzeyinde söylemek istediği şey gibi gözüktür. Yine de Kral ondan tamamını almış olsa bile, buna rağmen, bu zaman ya da zamanı dolduran her neyse, ondan geriye biraz kalmıştır ona; her şeyin ötesinde olduğu için hiçbir şey olmayan⁴ bir kalıntı, hiçbir şey olan⁵ bir kalıntı, ama sonuçta onu verebildiği için mevcut da olan [qu'il y a]. Bu, özsel olarak tam da verdiği şeydir, tam da o şey [cela même]. Kral tamamını alır, o geriye kalanını verir. Geriye kalan yoktur [Le reste n'est pas], verilmiş olan ya da kendisini vermiş olan geriye kalan mevcuttur [il y a le reste qui se donne]. O kendisini birisine vermez, çünkü, herkesin bildiği gibi, Aziz-Cyr onun sevgilisi değildir ve her şeyden önce maskülen bir şey değildir. Aziz-Cyr oldukça feminen bir yer, bir yardım derneği, bir kuruluştur, daha doğrusu, Madam Maintenon'un bir kurumudur. Aziz-Cyr, fakir ve iyi ailelerin genç kızlarının eğitimi için bağışlarda bulunan bir yardım kuruluşunun ismidir. Buranın kurucusu; 1715'de Kral'ın ölümünden sonra beyan ettiği talebine uygun olarak, orada inzivaya çekilmişti ve şüphesiz ki tüm zamanını oraya adama olanağı vardı. O hâlde, geriye kalan sorununun ve verilmiş zamandan geriye kalan sorusunun, gizli bir şekilde kralın ölümü ile ilişkili olduğunu söyleyebilir miyiz?

Böylece geriye kalan; aslında hiçbir şey olan ama yine de hâlâ mevcut olan [qui n'est rien mais qu'il y a] kendisini birisine vermez ama genç bakirelerin bir kurumuna verir. Ve o asla kendisini yeteri kadar vermez, geride kalan: "Geri kalanı Aziz-Cyr'e veriyorum, ki ona hepsini vermek isterdim." O, sahip olmadığı bu geride kalanı vermesinde asla yeterince doymaz. Bu Madam Maintenon, hepsini vermek istediğini yazarken, onun mektubunda yazılanlara kelimesi kelimesine dikkat edilmelidir, onun mektubunda yazılanlara. Bu yazılan neredeyse tercüme edilemez bir yapıdadır; dilden dile değiş tokuş yapılmasına karşı koyar. Şeyler başka bir bağlamda aynı şekilde söylenemeyecek olduğu için burada bir yazıyla uğraştığımızın altını çizelim. Bu yüzden hepsini vermek istediğini yazdığında [elle voudrait le tout donner], iki kelime oyununun oluşmasına izin verir: Burada le bir kişi zamiri olabilir (tersine çevrilmiş bir durumda; je voudrais tout le donner, onun

⁴ "Herhangi bir şey olmama olmayan" anlamında [Ç.N.].

⁵ "Herhangi bir şey olmayan" anlamında [Ç.N.].

hepsini vermek isterim, yani, onun hepsini) ya da bir *artikel* [tanımlık] olabilir (*tout* sözcüğünden önce, ki böyle olursa isimleşmiş olur: *Hepsini* vermek isterim, yani her şeyi). Buradaki ilk kelime oyunu budur. İkinci kelime oyunu ise; *tout* ya da *le tout* burada *zamana* (Kral'ın ondan aldığı'nın tamamına) ya da zamanın *geride kalanına* göndermede bulunuyor olabilir: Zamanın ya da kendisini orada sunan ve böylece onu [geride kalanı] işgal eden şeyin geride kalanına, veya benzer şekilde onu [geride kalanı] işgal eden geride kalanın geride kalanına ve kendisini orada sunan şeyin geride kalanına. Bu ifadede, tatmin edilmemiş bir arzunun sonsuz bir iç çekmesi duyulur. Madam Maintenon mektubu yazdığı kişiye her şeyin onda arzu duyacağı bir şey bıraktığını söyler. Onun dileği ne Kral'dan alması konusunda kendisine izin verdiği şeyle ne de verdiği geride kalanla –ondan *bir armağan yapabilmek* için, isterseniz böyle denilebilir, genç bakirelerine verilecek olan bir armağan– gerçekleşmez ya da olmaz.

Arzusu, onun veremeyeceği şeyi, hepsini, bir armağana dönüştüremeyeceği şeyin geride kalanının geride kalanını vermek *istemesinde*, bunun koşulunda yatar. Bunu ondan kimse almaz, ne Kral ne de Aziz-Cyr. Onu bir armağana dönüştüremeyeceği bu zamanın geride kalanının geride kalanı, Madam Maintenant'ın (ona böyle de denebilir) arzuladığı şey işte budur, kendisi için değil ama onu verebiliyor olmak adına [*pour le pouvoir donner*] –verme kudreti için [*pour le pouvoir de donner*], belki de, kendisine bu verme kudretini vermek adına. Onun eksikliği çektığı şey zamanın eksikliği değildir, o yeteri kadar vermemenin eksikliği çeker. Onun kendisine geride bırakılan bu artakalan ve veremediği –onunla ne yapacağını bilmediği– zamanın eksikliği çeker. Ama bu geride kalan zamanın geride kalanı, ki bu aslında hiçbir şeydir ve tam olarak kimseye ait değildir, onun arzuladığı şeyin tamamıdır. Arzu ve verme arzusu aynı şey olmalı, bir çeşit totoloji. Ama belki de olanaksızın totolojik belirlenimi gibi. Belki de olanaksız. Olanaksız belki de –eğer verme ve alma da ayrıca aynı ise– aynıdır, aynı şeydir, kesinlikle bir şey olmayan.

Burada aslında oldukça açık olan jestler ve sözcükleri kullanarak sorunu büyütmeyle ve bir *tarih* yaratmakla itham edilebilirim. Madam Maintenon Kral'ın onun zamanını aldığını söylediğinde, bunun sebebi aslında onun bu zamanı Kral'a vermekten memnun olması ve bundan keyif almasıdır: Kral ondan hiçbir şey almaz ve aldığı kadarını verir. Ve o, boş vakitler ve hayır iş-

leriyle ilgili olan “geri kalanını Aziz-Cyr’e veriyorum, ki ona hepsini vermek isterdim” ifadesini dile getirdiğinde, yükümlülüklerinden bir anlamda boğulan bir “büyük hanım”ın günleri ve işleriyle ilgili olan *günlük* bir ekonomi hakkında kendisini mektubu yazdığı kişiye açar. Yazdığı sözcüklerden hiçbir, benim okumamın onları verme-alma doğrultusunda, zaman ve geride kalan doğrultusunda ona doğru çekmeye çalıştığı olanaksız ya da düşünülemez olana dair hiçbir bir içerik taşımaz. O bunu kastetmemişt, diyeceksiniz.

Peki, ya eğer ... evet kastetti [Et si].

Peki, ya eğer [Et si] yazdığı şey bunu kastettiye, o zaman bu ne anlama gelir? Nasıl, nerede, ne temelinde ve ne zaman bu mektubun kısımlarını benim yaptığım gibi okuyabiliriz? Onun diline ve yazılışına saygı duymayı bırakmadan, benim yaptığım gibi bu mektubu nasıl çarpıtabiliriz?

Olanaksız ile başlayalım.

Bir başlık altında zaman ve armağanı birleştirmek uğraş gerektiren bir ustalık gibi gözükebilir. Zamanın armağan ile ne ilgisi olabilir? Şunu kastediyoruz: Bunda görülecek ne olabilir? Birbirleriyle ne ilgileri olabilir, ya da daha doğrudan ifade edilirse, birlikte görecekları ne olabilir, tıpkı Fransızca *qu'est-ce qu'ils auraient à voir ensemble*⁶ ifadesinde söylendiğı gibi. Elbette, birlikte görecekları hiçbir şey yoktur, her şeyden önce ikisi de görülür olanla tekil bir ilişkiye sahip olduğı için. Zaman, her hâlükârda, görülecek hiçbir şey vermez. O en azından görünmezlik ögesinin kendisidir. O, kendisini görölmek için verecek olan herhangi bir şeyi çeker. O kendi başına kendisini görünebilirlikten uzağı çeker. Zamana, hatta zamanın kendisinin *görünürlükten kaybolması*; herhangi bir zaman almayan ve zaman gerektirmeyen hiçbir şeyin *belirmediğı* belli bir tarzda kör olunabilir. Hiçbir şeyin gün ışığı görmemesi, hiçbir fenomenin, ki bu; günün ölçüsü içinde, başka bir deyişle, güneşin güzergahının ritmi olan *deveranın* [revolution] ölçüsü içinde olmayan demektir. Bu, onun bitiş noktasından bu güzergaha kendini uydurur: Doğudan doğup batıdan batmasına. İşler ve günler, biraz önce dediğimiz gibi.

Bu *deveran* sözcüğüne kapılıp gidiyoruz. Söz konusu olan şey, yapısı hem zamanı hem de armağanı kendi olanaksızlıklarının olanağına doğru hızlandıran belli bir *döngü*dür [cercle].

⁶ Fransızca “birbirleriyle ilgisi olmak” deyimini “à voir” [görmek] sözcüğünü içerir [Ç.N.].

Bir başlık içinde, tek seferde zaman ve armağanı bir araya getirmek uğraş gerektiren bir ustalık gibi gözükebilir, sanki ekonomik davranmış olmak için iki şeyle tek seferde uğraşmayı denemek gibi. Ve durum gerçekten de budur, ekonomik olmaya yönelik sebeplerle ilgilidir. Ama ekonomi burada bir sorundur. Nedir ekonomi? İndirgenemez dayanakları ya da semantik değerleri arasında, ekonomi kuşkusuz yasa (*nomos*) ve ev (*oikos*, ev, mülkiyet, aile, ocak, ateş, iç mekân) değerlerini içerir. *Nomos* sadece genel olarak yasa anlamına gelmez ama ayrıca dağıtım yasası (*nemein*), paylaşma ya da bölüştürme yasası [partage], verilen ya da tahsis edilen kısım, katılım olarak bölüştürme yasası (*moira*) anlamına da gelir. Başka türden bir totoloji zaten kendisi olarak *nomik* içindeki ekonomik olana işaret eder. Yasa mevcut olduğu sürece, orada bir bölüştürme vardır: Bu *nomi* mevcut olduğu sürece, orada ekonomi vardır. Yasa ve ev değerleri, dağıtım ve bölüştürme değerleri yanı sıra, ekonomi bir değiş tokuş fikrine, bir döngü ya da iade fikrine işaret eder. Döngü figürü bariz bir şekilde *merkezdedir*, eğer buna hâlâ bir döngünün figürü denilebilirse. Bu döngü figürü herhangi bir *oikonomia* sorunsalının merkezinde durur, tıpkı herhangi bir ekonomik alanın merkezinde de durduğu gibi: Döngüsel değiş-tokuşlar; malların, ürünlerin alım-satımı, mali imzalar ya da ticari ürünler, harcamaların amortismanı, gelirler, kullanım ve değiş-tokuş değerlerinin yer değişimi. Bu döngü figürü ekonomi yasasının, yola çıkış noktasına döngüsel bir geri dönüş olduğunu düşündürtür, kökene, aynı zamanda eve de bir geri dönüş. Böylece ekonomik anlatının *odysseacı* yapısını takip etme gerekliliği doğar. *Oikonomia* her zaman Ulysses'in patikasını takip eder. Bu ikinci söz edilen sevdiklerinin yanına ya da kendi yanına geri döner, *yurduna geri dönme* fikriyle uzaklara gider ve evine bu uzaklardan geri dönmesi için yola çıkma [*à partir duquel*] işareti verilir, ve görev belirlenir, taraf seçilir [*le parti pris*], pay bölüştürülür [kader çizilir], kader belirlenir (*moira*). Mutlak Bilgi içindeki İde'nin özünün-yanında-olma bu anlamda *odysseacıdır*, yeniden tahsis edilmeye dair bir *ekonomi* ve bir *nostalji*, bir "sıla hasreti", geçici bir sürgünün özlemi anlamında.

Şimdi armağan, *eğer böyle bir şey varsa*, kuşkusuz ki ekonomi ile ilgilidir. Onun bu ekonomi ile ilişkisi, hatta para ekonomisi ile ilişkisi ele alınmadan, bunu söylemeye bile gerek yoktur, armağan konusu ele alınamaz. Ama armağan, eğer böyle bir şey var-

sa, aynı zamanda ekonomiyi sekteye uğratan şey değil midir? Ekonomik hesaplamaların askıya alınmasıyla artık bir değiş-tokuşun oluşmasına izin vermeyen şey? Döngüyü; simetriye ya da karşılıklılığa, ortak ölçüye karşı koyacak şekilde açan ve böylece iadeyi iadesizlik yönünde saptıran şey? Eğer armağan varsa, armağanın verileni (*verenin verdiği şey, verilen şey, verilmiş şey* ya da verme eylemi olarak armağan) vermeye geri dönmemelidir (şimdiden özneye, verene demeyelim). Döngüye girmemelidir, değiş-tokuşu yapılmamalıdır, hiçbir koşulda tüketilmemelidir, bir armağan olarak, değiş-tokuş süreci tarafından, başlangıç noktasına geri dönme formundaki döngünün sirkülasyonunun hareketi tarafından. Eğer döngü figürü ekonomi için özsel ise, armağan *anekonomik* (ekonomi dışı) kalmak zorundadır. Sadece döngüye yabancı olmak değil ama döngüye dair bir yabancılık ilişkisini de *taşımak* zorundadır, alışılmış olan yabancılık ilişkisinin olmadığı bir yabancılık ilişkisini. Belki de bu anlamda armağan olanaksızdır.

Sadece olanaksız olan değil ama asıl olarak olanaksız [olan]. Tam olarak olanaksızlığın figürü. Kendisini asıl olanaksız olan olarak ilan eder, düşünmeye verir. Bununla başlamamız önerilir.

Ve böyle de başlayacağız. Birazdan başlayacağız. Olanaksız ile.

Döngü [cercle] motifi bu dersler döngüsü [cycle] boyunca bize musallat olur. Üzerine konuştuğumuz şeyin geometrik bir figür, bir temsil metaforu, ya da mükemmel bir sembol, sembolik olanın sembolü olup olmadığına dair sorunu geçici olarak bir kenara bırakalım. Bu sorun ile uğraşmayı Hegel'den öğrendik. Döngünün bize musallat olacağını söylemek onun bizim etrafımızı saracağını söylemenin bir başka yoludur. Biz düzenli bir şekilde çıkmayı [*la sortie*] denerken, etrafımızı tamamen kuşatacak. Ama armağan ile birlikte, eğer böyle bir şey varsa, neden tam olarak çıkmak istensin ki? Neden hem armağan arzulanıp hem de döngünün dönüşünü sekteye uğrattmak arzulansın? Neden bunun dışına çıkılmak [*en sortir*] istensin? Neden ondan geçip gitmek [*s'en sortir*] istensin?

Döngü bizi çoktan zamanın ve döngünün yolu aracılığıyla armağan ve zaman arasında dönmekte olan şeyin patikasına bıraktı. En çok kaçınılmaz ve güçlü temsillerden biri, en azından metafizik tarihi içindeki, zamanın bir döngü olarak temsil edilmesidir. Zaman daima bir küre ya da döngü formundaki bir ha-

reket ya da süreç olmuştur. Zamanın temsilindeki bu döngüsel hareketin ayrıcalığında, tek bir konuyu ele alalım şimdilik. Bu, Heidegger tarafından yazılmış bir nottur, *Sein und Zeit* içindeki en son ve en uzun not. Bir süre önce bu notun “*Ousia and Grammē: Note sur une note de Sein und Zeit*”⁷ çalışma içinde bir okumasını yapmayı denemiştım. Bu Not ve bu not üzerine Not bizim temel dayanaklarımızın bir kısmı olacağından, en azından zamanın metafizik yorumu içindeki bu döngü figürünün mutlak ısrarı ile ilgili kısmı hatırlamak yardımcı olacaktır. Heidegger şöyle yazar:

Düzleştirilmiş şimdinin önceliğe sahip olmasından anlaşılmaktadır ki Hegel’in zamanla ilgili kavram belirlemesi *alelade* zaman anlayışına ve dolayısıyla *geleneksel* zaman kavramına sadık kalmaktadır. Hatta Hegel’in zaman kavramının *doğrudan* Aristoteles’in ‘*Fizik*’inden temin edilmiş olduğunu göstermek bile mümkündür. [...] Aristoteles zamanın özünü *nun*, Hegel şimdi olarak görmektedir. Aristoteles *nun*’u horos olarak kavramakta, Hegel şimdiyi bir ‘sınır’ olarak almaktadır. Aristoteles *nun*’u bir *stigma* olarak almakta, Hegel şimdiyi bir ‘nokta’ olarak yorumlamaktadır. Aristoteles *nun*’u *tode ti* olarak ifade etmekte, Hegel şimdiye ‘mutlak bu-olmaklık’ demektedir. Geleneklere sadık kalan Aristoteles *khōronos*’u *sphaira* ile ilişkilendirmekte, Hegel de zamanın ‘daireliliğini’ vurgulamaktadır. [...] Hegel’in zaman kavramının Aristoteles’in zaman analiziyle irtibatlı olduğuna işaret ederken onun Aristoteles’e bağımlı kaldığını söylemek istiyor değiliz, bu fikir akrabalığının Hegel’in mantığı açısından *ilkesel ontolojik kapsam ve ağırlığına* dikkat çekmek istiyoruz.⁸

Heidegger’deki döngü figürü üzerine söylenecek daha çok şey vardır. Onun bu konuyu ele alışı basit değildir. Ayrıca döngünün belli bir olumlanmasını da ima eder, en azından böyle varsayılır. Döngüsellliği kötü bir tekrar etme, korkunç bir döngü, saldırgan ya da verimsiz bir süreç olarak suçlamak ya da ondan böyleymiş gibi kaçınmak zorunlu değildir. Belli bir gidişat yoluyla, döngüde oturulmalı, onun içinde dönülmeli, orada bir dü-

⁷ J. Derrida, *Margins* içinde. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa Basım Yayım ve Dağıtım, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 632-633 [Çeviri tarafımızca gerekli görüldüğü yerlerde düzeltilmiştir] [Ç.N.].

⁸ *Varlık ve Zaman*, İkinci Kısım, 6. Bölüm, n. xxx; *Margins* içinde alıntılındığı hâliyle, s. 39-41/36-38.

şünme ziyafeti çekilmelidir ve armağan, düşünmenin armağanı oraya yabancı bir şey olmayacaktır. Bu, *Der Ursprung des Kunstwerks* çalışmasının önerdiği şeydir. Ama bu motif, hermeneutik döngü motifine de yabancı olmayan, döngünün sıırlandırılması diyebileceğimiz şey ile bir arada var olur: İkinci söz edilen sadece belirli bir figürdür, Heidegger'in *Unterwegs zur Sprache* içinde *Geflecht* olarak isimlendirdiği birbirine geçen ya da dolanan bir düğüm yapısına dair "belirli bir durumdur."

Eğer burada bu ilk ve her nasılsa basitleştiren temsil ile ya da bu alelacele formüle edilmiş temel dayanaklarda durulacak olursan, ne söylenebilir ki? Zamanın olduğı yerde, zamanın genel olarak üstün geldiğı ya da deneyimin koşullarını belirlediğı yerde, *döngü olarak zamanın* (Heidegger bu yüzden "alelade" bir kavram diyecektir) üstün olduğı yerde, armağan olanaksızdır. Bir armağan olanaklı olabilir, döngüde bir ihlalin olduğı anda gerçekleşecek olan bir armağan olabilir, tüm dolaşım [circulation] sekteye uğramış olacağı bir anda ve *bu anın olması koşuluyla* gerçekleşecek olan. Dahası, bu ihlal (zamansal döngünün) anı artık zamanın bir parçası olmamak zorundadır. Bu yüzden "bu anın olması koşulu ile" dedik. Bu koşul zamanı ilgilendirir ama ona *ait* değildir, kronolojik olmaktan daha çok mantıksal olmayı gerçekleştirmeden zamana mahsus değildir. Sadece paradoksal an (Kierkegaard'ın delilik dediğı paradoksal karar anı anlamında) zamanı parçaladığında bir armağan mevcut olabilir. Bu anlamda bir armağanın zamanı olamaz. Her hâlükârda zaman, armağanın "mevcudu/armağanı" [présent] artık bir şimdi, yani, zamansal sentez içinde bağlanmış bir mevcutluk olarak düşünülebilir değildir.

Armağanın "mevcudiyet" ile olan ilişkisi, bu terimin tüm anlamları dahil olacak şekilde, aynı zamanda mevcut olanın mevcudiyeti ile olan ilişkisi, bu konuşmanın birbirine dolanması içindeki, bu konuşmanın *Geflecht*'i içindeki, özsel ilmeklerden birini oluşturur, Heidegger özellikle döngünün belki de sadece bir figür ya da belli bir durum olduğunu söylediğı, atfedilmiş bir olanaklılık olduğunu söylediğı bu *Geflecht*'in içindeki ilmeğı. Bir armağanın, bir mevcut/armağan [present] olarak isimlendirilmesi, "vermek" denilenin aynı zamanda "bir armağan hazırlamak", "bir armağan vermek" olduğunun söylenmesi (örneğin tıpkı İngilizcede ve Fransızcada da olduğu gibi), bu bizim için sadece sözsel bir ipucu, linguistik bir tesadüf ya da *aléa* [şans/tesadüf] olmayacaktır.

Az önce söylemiştik. “Olanaksız ile başlayalım.” Olanaksız ile ne anlaşılmalıdır?

Eğer bir şeyden konuşacaksak, üzerine konuşacağımız o şeyi isimlendirmemiz gerekecek. Şeyi, burada olanaksız, sunmak için değil, ama onun ismiyle birlikte, ya da bir isimle birlikte, bu olanaksız şeyi, bu olanaksızın kendisine dair bir anlayış sağlamak ya da onu düşünmek için. “İsimlendireceğimizi” söylemek belki de çoktan ya da hâlâ çok şey söylemektir. Çünkü belki de kendisini sorgulanyor olarak bulacak olan şey ismin ismidir. Eğer, örneğin, armağan olanaksızsa, “armağan” ismi ya da adı [nom], dilbilimcinin ya da gramercinin bir isim olarak bildiğine inandığı şey bir isim olmayacaktır. En azından bu, onun isimlendirdiği düşünülen şeyi isimlendirmeyecektir, yani, armağana dair olan bir anlam bütünlüğünü. Armağan, isimlendirilemez ya da düşünülemez olan değil ama olanaksız olan olmadığı sürece, ve olanaksız ile düşünülebilir arasındaki bu boşlukta, armağanın *orada mevcut olduğu* bir boyut açılmadığı sürece –ve orada bir periyodun da mevcut olduğu, örneğin zamanın, varlığın ve zamanın *orada mevcut olduğu* (*es gibt das Sein* ya da *es gibt die Zeit*, bunu armağanın belli bir aşırılığı olacak şeyi, gerçekten de armağanın özün kendisi üzerindeki aşırılığını, fazlasıyla öngörecektir şekilde söylemek).

Armağanı olanaksız olarak neden ve nasıl düşülebirim? Ve bu burada neden özellikle bir *düşünme* konusudur, sanki düşünme, düşünme sözcüğü, kendisine uygun olanı sadece olanaksızın bu orantısızlığında buluyormuş gibi –sanki sezgiye indirgenemez, aynı zamanda algıya, yargıya, deneyime, bilime, inanca da indirgenemezmiş gibi düşünülerek– hatta kendisini sadece olanaksızın *bu* figürü temelinde, *armağan figürü içindeki* olanaksızın temelinde ilan ediyormuş gibi?

Birisinin birisine vermek istediğini ya da vermeyi arzuladığını düşünelim. Mantığımız ve dilimizde şunu söyleriz: Birisi birisine bir şey vermeyi istiyor, arzuluyor ya da *bir şey verme niyeti* içinde. Formülün karmaşıklığı daha şimdiden korkutucu gözükür. Bir özne ve bir fiil olduğu varsayılr, oluşturulmuş bir özne, ki bu özne aynı zamanda kolektif de olabilir, örneğin –bir grup, bir topluluk, bir ulus, bir klan, bir kabile– her hâlükârda, kendisiyle aynı olan ve kendi özdeşliğinin farkında olan bir özne, gerçekten de armağan jesti aracılığıyla kendi birliğini kurmayı ve özellikle özdeşlik ona geri gelsin diye kendi özdeşliğinin fark

edilmesini sağlamayı arayan bir özne, ki böylece kendi özdeşliğini tekrar tahsis edebilsin, kendi mülkiyeti olarak.

O zaman bir verme-niyeti varsayalım: “bir” kimse vermeyi ister ya da arzular. Günlük dilimiz ya da mantığımız bu zaten karmaşık olan formülün birbirine dolanmışlığını eksikmiş gibi duymamıza sebep olur. Bu eksikliği “bir ‘kimse’” (A), B’yi C’ye vermeye-niyetli olduğunu söyleyerek “bir” kimse “bir şeyi” “başka bir kimseye” vermeyi amaçlıyor şeklinde tamamlamaya eğilim duyarız. Bu “bir şey” sözcüğün genellikle kullanılan anlamında bir şey olmayabilir ama sembolik bir nesne de olabilir; ve tıpkı veren kişi gibi, verilen kişi de kolektif bir özne olabilir; ama her hâlükârda A, B’yi C’ye verir. Bu üç öge, kendileriyle aynı olan ya da kendileriyle aynı olma yolunda olan bu üç öge, her bir armağan olayında ön-varsayılan şey olarak gözüktür. Çünkü armağanın olanaklı olabilmesi için, armağan olayının olabilmesi için, günlük dilimize ve mantığımıza göre, bu bileşik yapı zorunlu gözüktür. Bunun söylenebilmesi için, *armağanın* ne anlama geldiğine dair belli bir ön-kavrayışı [pré-compréhension] zaten varsaymam gerektiğine dikkat edilsin. Ortak dilimizde “vermek”, “armağan”, “arzulamak”, “niyetinde olmak” gibi şeylerin ne anlama geldiğini bildiğimi ve sizin de bunları bildiğinizi varsayayım. Bu, aramızda, yazılı olmayan ama etkili bir anlaşmadır, burada gerçekleşmekte olan şey için zorunlu olan bir anlaşma; yani, kendimin vererek, örneğin bir dersi vererek, yaptığı şeye bir anlam atfetmeniz ve dikkatinizi bahşetmeniz, ödünç vermeniz ya da vermeniz için zorunlu olan bir anlaşma. Tüm bu ön-varsayımlar, en azından bizim birbirimize karşılıklı uyum sağlamamızın *itibarı* için zorunlu olacaktır, birbirimize duyduğumuz inanç ya da itimat için, her ne kadar biraz sonra her şey hakkında tartışacak ve hiç anlaşamayacak olsak bile. Bu ön-kavrayış açık hale getirilerek şu aksiyomu dile getirmeye yetki kazanılabilir: Bir armağanın, bir armağan olayının olabilmesi için, “bir” kimsenin “bir” şeyi başka birine vermesi gerekir, bunlar olmadan “verme” anlamsız olurdu. Başka bir deyişle, eğer verme gerçekten de kendi aramızda konuştuğumuzda kullandığımız anlama geliyorsa, o zaman belli bir durumda, “bir” kimsenin bir “şeyi” “başka birine” vermesi zorunludur. Hiç söylemeye bile gerek yoktur ki bu totolojik gözüktür ve tanımdaki tanımlanmış terime işaret ediyor gibidir, ki bu da aslında hiçbir şeyi tanımlamadığını söylemektir. Buradaki “bir” ve “şey”in ve özel-

likle “başka olan”nın (başka biri) sağduyulu bir açıklaması; verme ya da (başka olan) birisine (başka olan) bir şeyi verme olmadan kendini (kendine) verme [*se donner*] ile yerine getirilemeyecek olan bir armağanın totolojisi içinde bir kargaşaya işaret etmez ise.

Çünkü burada kendisini düşünölmek için veriyor gibi gözöken şey, olanaksızdır: Armağanın olanağının bu koşulları (“bir” kimsenin bir “şeyi” “başka birine” vermesi) aynı zamanda armağanın olanaksızlığının koşullarını da belirler. Ve çoktan bunu başka terimlere dönöştörebiliriz: Olanığın bu koşulları armağanın imhasını [destruction], yok edilmesini [annihilation], ortadan kaldırılmasını [annulation] üretir ya da tanımlar.

Bir kez daha, en basit seviyeden yola çıkalım ve hem dilimizdeki hem de birkaç tanıdık dildeki “armağan” sözcüğünün bu semantik ön-kavrayışına kendimizi emanet edelim. Bir armağanın olabilmesi için, hiçbir karşılıklılık, iade, değış-tokuş, karşı-armağan ya da borç olmamalıdır. Eğer başka olan [autre] bana geri verirse, ya da bana borçlu ise ya da ona verdiğim şeyi bana geri vermek zorundaysa, o zaman orada bir armağan olmamış olacaktır, bu karşılığını verme [restitution] ister hemen gerçekleşsin ister uzun bir vadeye yayılmış gecikme ya da farkın karmaşık bir hesaplanması ile programlanmış olsun. Bu durum, başka olan, yani verilen kişi, aynı şeyi bana derhal geri verdiğinde oldukça barizdir. Dahası bu, iyi bir şeyle ya da kötü bir şeyle ilgili olabilir. Burada sorunun bir diğeri boyutunu ön göröyoruz, o da şudur ki, eğer verme spontane bir şekilde iyi olarak değeriendirilirse (vermek iyi ve güzel, ve verilen şey, armağan [présent], *cadeau* [armağan edilen şey] bir maldır), bu “iyi” kolaylıkla tersine çevrilebilir bir durumdadır. İyi olabildiği gibi aynı zamanda kötü, zehirli [*Gift, gift*] olabildiğini de biliyoruz, ve bu andan itibaren armağan, başka olanı [karşıdakini, armağanı teslim alanı] borca sokar. Verme eyleminin bir zarar vermeye, kötü-lüğe sebep olmaya denk olması sonucuyla birlikte; belli dillerde, örneğin Fransızcada olduğu gibi, “bir armağan vermek” ve “bir darbeye bulunmak” [*donner un coup*] ya da “hayat vermek [*donner la vie*] ve “öldürmek” [*donner le mort*] ifadelerinin kolaylıkla kullanılabildiğinden, ki böylece ya onlar birbirinden ayrıştırılıp karşı karşıya getirilir ya da tanımlanmış olur, burada söz etmeye gerek yoktur. Bu yüzden oldukça bariz bir şekilde, eğer kendisine bir şey verilen kişi aynı şeyi geri verirse, örneğin

öğle yemeği davetini geri verirse (yemek ya da tüketim ürünlerine dair örnek asla sadece herhangi bir diğer örnek olmayacaktır), armağanın ortadan kalkmış olacağını söylüyoruz. Bir karşılığını verme [iade] ya da karşı-armağan olduğu her seferinde armağan ortadan kalkar. Burada “geri vermeye” [*rendre*] yönlendiren aynı döngüsel halkaya uygun olarak, bir borcun yatırılması ve ödenmesi söz konusudur. Bu borç mantığı içinde, bir malın ya da malların dolaşımı sadece birbirimize sunmuş olacağımız “şeylerin” dolaşımı değildir, ama orada soruna dahil olmuş olan [*qui s’y engagent*]⁹ sembollerin ve değerlerin de bir dolaşımıdır ve verme niyetlerinin de, bunların farkında olunsun ya da olunmasın. Her ne kadar bütün antropolojiler, ve armağan metafiziği de armağan ve borcu, armağan ve karşılığını verme [iade] döngüsünü, armağan ve ödünç vermeyi, armağan ve krediyi, armağan ve karşı-armağanı oldukça haklı ve doğrulanabilir bir şekilde tüm bunları gerçekten bir sistem olarak bir arada ele almışlardır, biz burada inatçı ve belirgin bir tarzda, bu gelenekten *ayrılıyoruz* [départ] Yani, geleneğin kendisinden. Bu ayrılmadaki [dissociation] ayrılış noktamızı, bir diğer aksiyomun ağır basan kanıtından seçiyoruz: Armağan vardır, eğer varsa, hem sistemi hem de sembolü sekteye uğratan şekildedir, iadenin ve bölünlenmenin [*répartition*] olmadığı, armağan-karşı-armağanın kendisiyle-birlikte olmanın olmadığı bir bölünmede [partition].

Bir armağanın olabilmesi için, onun verildiği kişinin armağanı geri vermemesi, amorti etmemesi, bedel ödememesi, borcu kapatmaması, bir anlaşmaya ve asla hiçbir zaman bir borç anlaşmasına girmemiş olması *zorunludur* [*il faut*]. (Bu “zorunludur” çoktan bir görevin, borçlanılmış bir borcun, bir yapmamalısın-görevinin işaretidir [le devoir de-ne-pas]: armağanın verildiği kişi bunu, yani geri vermemeyi *kendisine* borçludur, o borçlu olmamalıdır [*il a le devoir de ne pas devoir*] ve armağanı veren kişi de verdiğinin bir karşılığı olacağını düşünmemelidir). Bu yüzden, sınırda, armağanı armağan olarak düşünmemesi zorunlu-

⁹ Burada *engager* sözcüğünü nadiren “bağlanmak” olarak ama daha çok “dahil olmak”, “işlemek” anlamında çevireceğiz. Bazı yerlerde bu Fransızca terimi, *engager*’ın aynı zamanda harekete geçirmek anlamına da geldiğini (örneğin bir mekânizmayı harekete geçirmek ifadesinde olduğu gibi) anımsatmak için belirteceğiz; bir sözleşme [*engagement*] içinde değiş-tokuş edilen bir nişan, rehin, söz ya da anlaşma olan bir *gage* oluşturmaya anlamına da geldiğini anımsatmak için (İngilizce çevirenin notu).

dur. Eğer onu bir armağan olarak tanırsa [reconnaît], eğer armağan ona *armağan olarak belirlirse*, eğer mevcut olan onun için *mevcut olan olarak* [comme présent] mevcut olursa, bu basit tanıma [reconnaissance] armağanın ortadan kalkması için yeterlidir. Neden? Çünkü bu tanıma geri verir, şeyin kendisi yerine, böyle diyelim, sembolik bir muadilini. Burada sembolik olanın değiş-tokuşu *tekrar-kurduğu* ve armağanı borç içinde ortadan kaldırdığı bile söylenemez. Artık şeylerin ya da malların değiş-tokuşu olarak gerçekleşmediği için, sembolik olan bir değiş-tokuşu *tekrar-kurmaz*, eğer öyle olsaydı, sembolik bir değiş-tokuşa dönüşmüş olurdu. Sembolik olan, değiş-tokuş ve borcun düzenini açar ve kurar; armağanın onun içinde ortadan kaldırıldığı döngü düzenini ya da yasasını. Bu yüzden bu durum başka olanın armağanı algılaması için yeterlidir –sadece, Fransızca “*on perçoit*” ifadesinde söylendiği gibi örneğin bir ödemeyi ya da bir tazminatı teslim almak anlamında bir algılama değil ama ayrıca o şeyin armağan doğasını algılamak anlamında bir algılama, kastedileni ya da yönelineni [intention], armağanın *yönelinen anlamını* algılamak anlamında bir algılama; armağanın armağan olarak, *kendisi olarak* bu basit *tanınmasının*, bu tanınma bir minnettarlığa dönüşmeden önce, armağan olarak armağanı ortadan kaldırması için. Armağanın bu basit tanımlanması onu tahrip ediyor [détruire] gözükmektedir. Armağan olarak armağanın geçişinin, yani, tanımlanabilir “bazı” şeyler arasındaki tanımlanabilir bir şeyin bu basit tanımlanması armağanın imha sürecinden başka bir şey değildir. Sanki, armağanın armağan olarak olayı ya da kurulumu ve onun imhası [destruction] arasındaki farkın kaderi sürekli olarak ortadan kaldırılmakmış gibi. *Sınırdan, armağan olarak armağan*, armağan olarak belirmemelidir: Ne veren kişiye ne de verilen kişiye. O, bir armağan olarak mevcut olmaması dışında armağan olarak armağan olamaz. Ne “biri” için ne de “başka” biri için. Eğer başka olan onu algılasa ya da teslim alırsa, eğer onu armağan olarak tutarsa, armağan ortadan kalkar. Ama onu veren kişi onu görmemeli ya da hatta bilmemelidir; yoksa, tam da eşikte, vermeye, kendisine [yönelik] sembolik bir tanıma ile ödemeye niyetlenir niyetlenmez, kendisini övmeye, kendisini onamaya, kendisini sevindirmeye, kendisini takdir etmeye başlar, verdiğini düşündüğü ya da vermeye hazırlandığı şeyin değerini sembolik olarak kendisine ödemeye. Zamanın zamansallaşması [temporalisation] (hafıza, mevcut, öngörü [anticipation]; geri-yönelim

[rétention], ileri-yönelim [protention], geleceğin yaklaşması; “ekstazlar” [extases], vs.) her zaman armağanın bir imhası [destruction] sürecini hareket geçirir: Tutma [garde], iade, yeniden üretme ve önceden kavrayan ya da idrak eden bir sezgisel kavranış [appréhension] ya da öngörüsöl beklenti aracılığıyla.

Tüm bu durumlarda, armağan kesinlikle kendi fenomenalitesini korur, ya da, tercih edilirse böyle söylemek, armağan olarak belirişini. Ama tam da onun beliriş [appearance], basit armağan fenomeni, onun bir armağan olmasını ortadan kaldırır, onun görünmesini [apparition] bir gözüküşe [fantôme] ve bu işlemi de bir simulakruma dönüştürür. Başka olanın, armağan objesini, verilen objeyi, şeyi değil ama anlamı ya da niteliği, armağanın armağan özelliğini, onun yönelinen anlamını algılaması ve *tutması*, armağanın ortadan kalkması için yeterlidir. Biz açık bir şekilde söyleriz: Armağanın kendi fenomenalitesini *tutması* yeterlidir. Ama *tutma*, *almayla* başlar. Başka olan kabul eder etmez, yani o alır almaz, artık bir armağan yoktur. Bu imhanın [destruction] gerçekleşebilmesi için, kabul etme hareketinin (idrakın [préhension], alışın [réception]), biraz sürmesi yeterlidir, ne kadar kısa olursa olsun, bir andan daha fazla olacaktır, zamansallaşan sentezin içinde çoktan yakalanmış bir andan, *şın* ya da *cum* [birlikte olma] içinde ya da zamanın özüyle-bir-olma içinde yakalanmış olan. Başka olan onu *teslim* alır almaz, artık bir armağan yoktur —ve armağanı geri çevirse bile onu armağan olarak tanımış ya da algılamıştır artık. Armağan için armağan anlamını taşır taşımaz, onu kaybeder, artık bir *armağan* yoktur. Dolayısıyla, eğer bir armağan yoksa, bir armağan yoktur, ama eğer başka olan tarafından armağan olarak tutulan ya da görülen bir armağan varsa, yine hiçbir armağan yoktur; her hâlükârda armağan *var olmaz* [n'existe] ve kendisini *mevcut* kılmaz. Eğer kendisini mevcut kılıyorsa, artık kendisini mevcut kılıyordur.

Gelecek ilk itirazı düşünebiliriz. Bu itiraz bizim az önce özne, öz, bilinç ve hatta yönelinen anlam ve fenomen değerlerine en azından üstü kapalı olan başvuruımızla ilgilidir, biraz da armağanın kendi fenomenine ya da anlamına indirgenemeyeceğini ilan etmemize rağmen sanki kendimizi armağanın bir fenomenolojisiyle sınırlandırıyor olmamızla ilgili, ve onun kendi anlamı ve kendi fenomenalitesi tarafından tahrip edildiğini özellikle söylememizle [ilgili]. Bu itiraz bizim yönelimin yönelselliğini, alırlığı, algıyı, tutmayı, tanımayı tarif etme tarzımızla ilgilidir —

kısacası birinin ve başka olanın, verenin ve alanın, sembolik olan içinde *yer alması* ve böylece borçlu olunan armağanı ortadan kaldırması sürecindeki her şey ile ilgilidir. Bu tarifi hâlâ öz, ben diyen özne, *ego*, yönelimsel ya da sezgisel [intuitive] algı-bilinç temelinde, ya da bilinçli ya da bilinçdışı *ego* üzerinden (Freud için *ego* ya da *egonun* bir parçası bilinçdışında olabilir) verildiği itirazında bulunulabilir. Burada algı-bilinç [perception-conscience] ekonomisinin yerine geçecek bir bilinçdışı ekonomisi tarifi ile bu tarife karşı çıkmaya heveslenilebilir: Armağan tarafından çağrılan unutmama, tutmama [non-garde] ve bilincinde-olmama [non-consciousness] boyunca, borç ve sembolik olan kendilerini Bilinçdışının [Unconscious] öznesi ya da bilinçsiz özne için tekrar kurarlardı. Veren ya da verilen kişi olarak, Başka olan kendisini yasaya uygun olarak tutar, bağlar, mecbur hale getirir, kendisini borçlandırır ve sembolik olanın düzeni, dolaşım figürüne¹⁰ uygun olarak, hatta armağanın koşulları olarak –unutkanlık [oubli], belirmeme [inapparence], fenomenalitesizlik [non-phénoménalité], algısızlık [non-perception], tutmama [non-garde]– gerçekleşmiş olurdu. Biz burada sadece daha dikkatli incelememiz gereken sorunlu bir yer değiştirme ilkesine işaret ediyoruz.

Bu türden bir yer değiştirmenin zorunluluğu oldukça ilgi çeker. Bize yeni analiz kaynakları sunar, borçsuz bir *armağan*-olacak şeyin tuzakları konusunda uyarır, bizim etik ya da eleştirel olarak tetikte olmamızı aktive eder. Her zaman şunu söylememize izin verir: “Dikkat edin, bir armağanın, dissimetrisinin [dissymétrie], cömertliğin, harcamanın, ya da kaybın mevcut olduğunu düşünüyorsunuz, ama borç döngüsü, değiş-tokuş ya da sembolik denklik [équilibre] döngüsü kendisini bilinçdışının yasalarına uygun olarak yeniden kurar; ‘cömert’ ya da ‘minnettar’ bilinç sadece bir hesaplama fenomenidir ve ekonominin bir katakullisidir [ruse]. Hesaplama ve katakulli, yani ekonominin aslında olduğu şey, bu fenomenlerin hakikatidir.”

Ama bu türden bir yer değiştirme bizim zorluk çektiğimiz paradoksu etkilemez, yani, armağanın olanaksızlığı[nı] ya da çifte bağlı yapısını: Armağanın olabilmesi için, armağanın hiç belirmiyor olması zorunludur, onun armağan olarak algılanmıyor

¹⁰ Konuyla ilgili olarak, bkz. Lacan’ın “Seminar on ‘The Purloined Letter’” çalışması ve “Le facteur de la vérité” içinde Lacan’ın bu metnine dair okunuş önerim, özellikle borç içindeki armağanın yeniden tahsis edilmesi döngüsü etrafında (J. Derri-da, *The Post Card*, s. 464 vd./436 vd.).

ya da görülmüyor olması. Eğer buna “öyle alınmıyor ya da tutulmuyor olması gerekir” diye de eklediysek, bu özellikle bu kavramların (*alma* ve özellikle *tutma* kavramının) genelliğinin bilincin ya da algı-bilinç sisteminin kapsadığından daha geniş bir alırlığı, anlamı ve kabulü kapsamı içindi. Bu sırada biz ayrıca Bilinçdışındaki tutmayı, hafızayı, represyon [bastırma] etkisi olarak zamansallaştırmayı ya da muhafaza içine almayı da düşünüyorduk. Armağanın olabilmesi için, sadece verenin ya da alanın armağanı armağan olarak algılamaması ya da almaması zorunluluğu yetmez, ona dair hiçbir bilincinin olmaması zorunluluğu, hiçbir hafızası ya da hiçbir tanınması olmaması; ama aynı zamanda bu armağanın derhal [*à l’insant*] unutulması gerekir, ve dahası bu unutma o kadar radikal olmalıdır ki, unutmanın psikanalitik kategoriselliğini bile aşmalıdır. Armağanın bu unutulması bir represyon anlamında bir unutma bile olmamalıdır artık. Muhafaza altına alarak, unutulmuş olanı, bastırılmış olanı tutarak ya da biriktirerek borcu ve değiş-tokuşu tekrar kuran herhangi bir tür represyonun (asıl ya da ikincil) oluşmasına olanak sağlamamalıdır. Represyon herhangi bir şeyi ortadan kaldırmaz ya da tahrip etmez; yerini değiştirerek tutar. Onun çalışması sistematik ya da topolojiktir; o her zaman yerlerin değiş-tokuş yapılmasıyla tutmaktan oluşur. Armağanın anlamını tutarak, represyon onu sembolik tanınma içinde ortadan kaldırır. Bu tanınma ne kadar bilinçdışı olursa olsun, efektiftir ve kendi etkileri ya da deşifre edilmesi için teslim ettiği semptomlarla olabilecek en iyi şekilde doğrulanabilir.

Bu yüzden burada mutlak bir unutmadan söz ediyoruz – herhangi bir mazur görmeden, affedilmişlikten ya da aklanmadan çok daha mutlak olarak ve sınırsızca yükümlülükten kurtaran ve bağları çözen bir unutmadan. Bir armağan olayının koşulu olarak, bir armağanın vuku bulmasının [*advienne*] koşulu olarak, mutlak unutmanın artık ne unutmanın psiko-felsefi kategorisiyle ne de unutmayı bir anlama ya da gösterenin mantığına bağlayan, represyon ekonomisine ya da sembolik düzene bağlayan psikanalitik kategoriyle herhangi bir ilişkisi olmamalıdır. Armağan düşüncesi olarak bu radikal unutma düşüncesi *kül* ya da *köz* olarak belli bir iz deneyimi ile, buna başka yerde de yaklaşmayı denemiş olduğumuz anlamda, uyumlu olmalıdır.¹¹

¹¹ Örneğin J. Derrida, *Feu la cendre* içindeki (Paris: Des femmes, 1987; *Cinders*, trans. Ned Lukacher [Lincoln: University of Nebraska Press, 1991]) ve özellikle, belli bir

Ve yine de biz “unutma” deriz ve bu hiçbir şey değil ama bir şeydir. Her ne kadar arkada hiçbir şey bırakmaması gerekse de, her şeyi yok etmesi [effacer] gerekse de, represyonun izleri de dahil buna, bu unutma, *armağanın bu unutuluşu* basit bir şekilde bir deneyimin olmaması [non-expérience], basit bir belirmeme [inappearance], yok ettiği şey ile birlikte taşınan bir kendini-yok etme olamaz. Bir armağan olayının olabilmesi için (olayı diyoruz, eylemi değil), bir şeyin meydana gelmesi ya da gerçekleşmesi gerekir, bir an içinde, şüphesiz ki zaman ekonomisine ait olmayan bir an içinde, zamanın olmadığı bir zaman içinde, unutmanın unuttuğu bir tarzda, unutmanın kendisini *unuttuğu* bir tarzda; ama ayrıca bu unutmanın mevcut olan, sunulabilir, belirlenebilir, duyumsanabilir ya da anlamlı bir şey olmadan, hiçbir şey olmayacağı [ne soit pas rien] bir tarzda. Bu unutma ve unutmanın bu unutulması böylece bize düşünmemiz için felsefi, psikolojik, psikanalitik bir kategoriden başka bir şey verir. Bize armağanın olanağını düşünmeyi vermekten çok uzakta, tam tersine, *armağan* ismi içinde şekil alan şey temelinde böylece unutmayı düşünemeye dair *umutlanılabilir*. Bu anlamda bir unutmanın olabilmesi için, armağanın olması gerekir. Armağan aynı zamanda unutmanın *koşulu* olmalıdır. Koşul ile, sadece “olanak koşulu”nu anlamayalım, dayanaklar ya da hatta sebepler sistemini, ama onun içinde bir şeyin ya da “onun” [“ça”] kurulduğu bir verili durumu tanımlayan özellikler grubunu anlayalım (tıpkı “insanlık hâli”, “sosyal durum” ve benzeri ifadelerde olduğu gibi). Bu yüzden burada koyutlanan koşullar anlamında koşullardan söz etmiyoruz (çünkü unutma ve armağan, eğer varsa bunlar, bu anlamda koşulsuzlardır),¹² ama unutmanın *armağanın koşulu* içinde

“il y a là” [orada mevcuttur] ifadesinin armağanın vermesiyle kesiştiği noktada bu metinle kesişen diğer metinler (s. 57, 60 ve metnin ilerisindeki *muhtelif yerlerde*).

¹² Elbette, bu koşulsuzluk mutlak ve sınırları belirlenmemiş bir tarzda olmalıdır. Aslında kendi yapısı içinde bir bağlamın koşuluna dayanıyor iken, ister genel ister spesifik olsun, bir yakınlığa ya da aile bağına dayanıyor iken basit bir şekilde beyan edilmiş olmamalıdır (insanlar arasında, örneğin, “hayvanların” ayrı tutulmasına). *Aile içinde* herhangi bir armağan olabilir mi? Ama armağan hiç *aile olmaksızın* düşünüldü mü? *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property* çalışması içinde Lewis Hyde tarafından çağrıştırılan koşulsuzluk açısından (New York: Vintage Books, 1983), armağanlar açık bir şekilde yakın arkadaşlar, akrabalar ve sıklıkla yakın akrabalar arasında sınırlandırılmıştır. Bu, onun olduğunu iddia ettiği şey olmaması demektir: koşulsuz. Bu, organ bağışı üzerine olan yazının ortaya çıkardığı bir şeydir. Bu çalışmalardan biri, böbreğini annesine bağışlayan bir evladın,

olacağı ve armağanın da *unutmanın koşulu* içinde olacağı anlamda; buna unutmanın varlık modu da denebilir, eğer “mod” ve “varlık modu” bizim burada konuşmaya çalıştığımız şey tarafından, yani armağan ve unutma tarafından aşılınan ontolojik bir gramere ait olmasaydı. Ama bu bizim burada kullanacağımız tüm sözcüklerin koşuludur, dilimizdeki mevcut bütün sözcüklerin, ve bu linguistik sorun, ya da linguistiğin önündeki bu dil sorununu diyelim, doğal olarak bizim burada saplantımız olacaktır.

Unutma ve armağan böylece birbirlerinin karşılıklı koşulu olur. Bu çoktan bizi ilerleyeceğimiz patikaya yerleştirir. Oraya ya da şuraya götüren belli bir patika değil ama asıl olan [la] patikaya, *Weg*’e ya da *Bewegen*’a (patika, bir patikada ilerlemek, bir yol açmak), ki bu patika, hiçbir yere götürmeyerek, Heidegger’in düşünmekten ayırt etmediği adım atmanın işaretidir. Onun patikasında olduğumuz düşünce, bir patika olan ya da bir patika boyunca ilerlemek olan düşünce tam olarak Heidegger’in psikolojik ya da psikanalitik bir kategori olarak değil ama Varlığın koşulu ya da Varlığın hakikatının koşulu olarak isimlendirdiği o *unutma* ile ilgili olan şeydir. Varlığın ya da Varlığın anlamının bu hakikati, Heidegger için, sorulan Varlık sorusu temelinde zaten ima edilmişti, *Sein und Zeit*’ın ilk bölümünden başlayarak, zamanın transandantal ufkuna dair soru içinde. Zamana dair açıklama böylece Varlık sorusunun ufkunu mevcudiyet sorunu olarak şekillendirir. *Sein und Zeit*’ın ilk satırı bu soruna dair şunu söyler: “Varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur [*in Vergessenheit*], her ne kadar ‘metafiziği’ yeniden tasvip etmek çağımızda [*unsere Zeit*] bir ilerleme kabul edilse de.”

Burada Heideggerci yörünge içinde en temel ve az sayıda seçilen ifadelerle yetinmeliyiz; zaman sorusunu armağan sorusu ile bağlayan ve daha sonra bu her ikisini de tekil bir unutma düşünmesine bağlayan konumlama ile kendimizi sınırlandıracağız. Aslında unutma, kendisini tarihin ve Varlığın hakikatının hare-

annesinden herhangi bir minnettarlık beklemediğini, çünkü en baştan zaten onu annesini doğurmuş olduğu için, gösterir. Başka bir çalışmada, kardeşine böbreğini bağışlayan birinin, kardeşinin ne borçlu ne de minnettar hissetmemesi gerektiğinde ısrar ettiği görülür: “verilen şeyi alan kişiye yakınlığına değer verenler” diye söyler Hyde “armağanın koşullu olmadığını açık kılma konusunda dikkatlidir” (s. 69). Daha öncesinde, eğer armağandan sonra bir şey geri geliyorsa, bir karşılığını verme gerçekleşiyorsa, aslında, armağanın bu iade anından itibaren armağan olmayı kestiğine işaret edilmişti, bu iade, armağanın “bariz koşulu” olacağı için (s. 9).

keti ile aynı hizaya getiren önemli bir rolü oynar; bu Varlık, olmadığı için, sonuçta hiçbir şeydir, bir varolan (Seiendes) olmadığı için, yani olan bir mevcut [l'étant-présent] ya da bir mevcut-olan olmadığı için. Metafizik; Varlığı, olan bir mevcut/mevcut-olan olarak sadece ve özellikle zamanın bir ön-yorumu temelinde yorumlar, bu ön-yorumlama şimdi-mevcud [maintenant-présent] mutlak bir ayrıcalık bahşeder, şimdi [présent] denilen zamansal ekstaza. Zamana dair transandantal sorunun (ve bunun içindeki *Dasein*'ın zamansallığının yeni bir varoluşsal analizinin) Varlık sorusunun yeniden ayrıştırılmasındaki ayrıcalıklı ufuk olmasının sebebi budur. Şimdi, bildiğimiz üzere, zamanın transandantal ufku içindeki Varlık sorusunu sorgulamaktan oluşan bu hareket sekteye uğramış değildir (her ne kadar *Sein und Zeit* ilk yarısından sonra kesilmiş ve Heidegger bu kesintiyi dile ve metafizik grameri ile ilişkili olan belli zorluklara atfetmiş olsa da), ama daha çok uzaktaki bir dönüşü ya da dönmeye (*Kehre*) doğru yöneltilmiştir. Bu dönüşten sonra, bu, varlık sorusunu *Ereignis* sorusuna, tercüme etmesi zor bir sözcük (bir sahiplikten-çıkarma [dépropriation], *Enteignen* hareketinden ayrı düşünülemez olan bir sahiplenme [appropriation] ya da olay), onun ikincil bir ögesi olarak bağlama sorunu olmayacaktır. Bu *Ereignis* sözcüğü, genellikle olay anlamına gelen, armağan düşüncesinden ayrı olamayacak olan bir sahiplenme ve sahiplikten-çıkarma düşünmesine işaret eder. Bu yüzden şimdiden itibaren bu, saf bir şekilde mantıksal bir tersyüz etme aracılığıyla ikincil öge olarak ekleme sorunu olmayacaktır, Varlık sorusunu *Ereignis* sorusuna, ama onları bir diğeriyle, birini diğeriyle koşullandırma sorunu olacaktır. Heidegger bazen Varlığın (*das Seyn* sözcüğü daha derin bir düşünme –*denkerisch*– moduna çağırmayı deneyen arkaik bir ifade) *Ereignis* olduğunu söyler.¹³ Ve bu, Varlığın (*Sein*) –olmayan ve, olan bir mevcut/mevcut-olan olarak var olmayan Varlığın– armağan temelinde işaret edildiği bu hareketin güzergâhı içindedir.

¹³ Örnek olarak bkz. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Bölüm 8. Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Frankfurt am Main, 1989). Burada &267'in Fransızca çevirisi yakınlarda Jean Greisch tarafından "Des Grecs" başlığında bir çalışma olarak *Rue Descartes* kitabı içinde sunuldu (s. 213 vd.). *Vorblick*'in ilk sayfalarından başlayarak, belli bir Ereignis, Varlığın hakikati olarak tanımlanır [*die Wahrheit des Seyns*]. "L'être est l'Ereignis [Das Seyn is das Er-eignis]" (&267, s. 470); ya da tekrar "L'être est (este, s'essencie) comme l'Ereignis [Das Seyn west als Ereignis]" (&10, s. 30).

Bu durum Almanca *es gibt* ifadesi etrafında vuku bulur, ve bu ifadenin *Sein und Zeit* (1928) içinde dikkat çekmeyen ilk kez ortaya çıkışı çoktan aynı zorunluluğa uyuyordu.¹⁴ Biz *es gibt Sein* ve *es gibt Zeit* deyimlerini Fransızcada “il y a l’être” ve İngilizce “Varlık vardır (Varlık olmaz ama Varlık vardır), “il y a le temps”, “zaman vardır” (Zaman olmaz ama zaman vardır) şeklinde tercüme ederiz. Heidegger bizim bunun içindeki [*nous donner à y entendre*] “o verir”i [il donne] duymamızı sağlamaya çalışır, ya da Fransızcada söylendiği gibi, negatif olmayan nötr bir yapıda, “ça donne”yi, Grek-Latin gramerinin tümce yapısında, ki bu, olan bir mevcut/mevcut olan ve özne-yüklem ilişkisine (S/P) dayanır, herhangi bir ifade oluşturmayan “o verir”i. Buradaki gizem hem “o” [il] ya da daha çok “es,”, “ça donne” içindeki aslında bir şey olmayan “ça”ya odaklanır hem de bu herhangi bir şey vermeden ve verilecek herhangi bir şey olmadan –Varlık ve zaman (ki bunlar hiçbir şeydir) dışında hiçbir şey yoktur– ya da verileceği herhangi bir kişi olmadan veren bu vermeye odaklanır. *Zeit und Sein* (1962) içinde Heidegger’in ilgisi *es gibt* içinde ima edilen armağana (*Gabe*) ya da verme’ye (*Geben*) yoğunlaşır. Buradaki düşünmenin başından itibaren, Heidegger, eğer böyle ifade edilebilirse, kendi içinde zamanın, hiçbir şey olduğu için, bir şey olmadığı için (*kein Ding*), zamansal bir şey olmadığını belirtir. Zamanın zamansallığı zamansal değildir, tıpkı yakınlığın yakın olmaması ya da ağaçsallığın ağaçsı olmaması gibi. Heidegger aynı zamanda Varlığın bir şey olmadığı (*kein Ding*) için bir varolan (olan bir mevcut/mevcut-olan) olmadığını anımsatır ve bu yüzden “zaman vardır” (*le temps est*) ya da “Varlık vardır” (*l’être est*) söylenemez ama “*es gibt Sein*” ve “*es gibt Zeit*” söylenebilir. Bu yüzden bir şeyi, Varlık ve zaman olan ama ne bir var olan ne de zamansal bir şey olmayan bir şeyi (*Sache* olan ama *Ding* olmayan, bir varolan olmayan bir *Sache*) düşünmek gerekir: “*Sein – eine Sache, aber nicht Seiendes, Zeit – eine Sache aber nichts Zeitliches*” [Varlık – bir konu, ama varolan bir şey değil, Zaman – bir konu ama zamansal bir şey değil–] söz konusu olan bir şey, ama zamansal değil.” Daha sonra şunu ekler, iyi ya da kötü tercümesi şöyledir:

¹⁴ Daha ileride bu konuya tekrar geri döneceğiz, bu çalışmanın ikinci cildinde, Heidegger’in “*On Time and Being*” çalışmasının ve diğer ilişkili metinlerin bir okunuşu sırasında.

Dilsel ifade üzerinden konu'ya geri dönmek için bu "Es gibt" in nasıl deneyimlenebildiğini [*erfahren*] ve nasıl görülebildiğini [*erblicken*] göstermek zorundayız. Oraya giden uygun yolda [*der geeignete Weg*] "Es gibt" te verilenin [*gegeben*] ne olduğunu, "Es gibt" in verdiği "varlık" ın ne anlama geldiğini, "Es gibt" in verdiği "zaman" ın ne anlama geldiğini yerli yerine oturtmak istiyoruz. [açıklamak, yerleştirmek: *erörten*]. Buna uygun olarak varlık ve zamanı veren "O" [Es]'ya doğru ileriye bakmayı [*vorblicken*] deniyoruz. Böylece, ileriye bakarak biz fazladan bir başka anlamda önceden-görmüş olduk. Biz O [Es]'yu ve onun vermesini [*Geben*] görmeye getirmeyi ve O [Es]'yu büyük harfle yazmayı deniyoruz.¹⁵

Ve böylece "O, varlığı verir" ve "O zamanı verir", "Varlık vardır" ve "zaman vardır" diye yazmış olduktan sonra, Heidegger aslında zamanı Varlıkla ilişkilendiren, artık şimdi söyleyebiliriz, birini ötekiyle koşullandıran bu "vardır" içinde ya da bu armağan içinde ne olduğu sorusunu sorar. Şöyle yazar:

Önce varlığın kendisini, kendine özgülüğü içinde düşünmek için [şunun izinde: *nach*], varlık hakkında düşünüp taşıyoruz. [*um es selbst in sein Eigenes zu denken*].

Sonra zamanın kendisini, kendine özgülüğü içinde düşünmek için [şunun izinde: *nach*], zaman hakkında düşünüp taşıyoruz. Böylelikle bu düşünme tarzı içinde, O [es]'nun varlığı, zamanı nasıl verdiği görülmelidir. Bu verme içinde, vermenin ilkin her ikisini beraberce tutan ve ortaya çıkaran bağıntı olarak nasıl belirleneceği görülür.¹⁶

Tam da bu sorunun durumu içinde, düşünmenin tasarımının ya da planının formülasyonu içinde, yani "... -mek/-mak için" yapısı içinde (Biz Varlığı ve zamanı "kendine özgülüğü" içinde düşün"mek için" [*um...zu*] düşünürüz [*in sein Eigenes, in ihr Eigenes*]), asıl olana yaşama arzusu çoktan, böyle diyebiliriz, Heidegger tarafından "verme" boyutuna uygun olarak talep edilmiştir. Tabii karşılıklı olarak da. Armağanı, Varlığı ve zamanı asıl olarak onlara en asıl olan şey içinde ya da asıl olarak onların kendisi olan şey içinde düşünmek, yani sahip olma [*appropriation*],

¹⁵ Heidegger, *On Time and Being*, Çev. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972), p. 5.

¹⁶ A.g.e.

el koyma [expropriation], sahiplikten-çıkarma [dépropriation] ya da sahiplenme [appropriation] hareketlerine verebildikleri ve bıraktıkları şey içinde düşünebilmek, ne anlama gelirdi? Asıl olana dair bir düşünceyi ya da hatta bir arzuyu öngörmeden bu sorular sorulabilir mi? Bu bir döngü müdür? Asıl olanın [propre] sahipliğine [propriété] yanaşmaya dair bir arzu? Durum buysa, bu türden bir döngüye nasıl girilir ya da bundan nasıl çıkılır? Giriş ve çıkış bizim döngü içindeki ibaremizin sadece iki modalitesi midir? Bu döngünün kendisi bir *Geflecht*'in birbirine dolanması içindeki bir ibare midir, bu *Geflecht*'in şekil verdiği figürlerden sadece biri? Bunlar takip edilmesi gereken konulardır.

Burada sürdüreceğimiz tek sorun, şu an için, *oyun*'a [play] dair olandır. Söz konusu sorun ister Varlık, ister zaman ya da ister onların mevcudiyet (*Anwesen*) içinde yerleştirilmeleri olsun, *es gibt* oynar [spielt], Heidegger böyle der, *Entbergen* [açığa çıkarma] hareketi içinde, geri çekilmekten [*retrait*] kurtaran o şey içinde, geri çekilmenin geri çekilmesi, gizli olan kendisini gösterdiği ya da muhafaza edilen şey belirlediği zaman. Oyun [*Zuspiel*] aynı zamanda zamanın üç boyutunun birliğini ortaya çıkarır, ona işaret eder ve onun üstünde çalışır, ki bu da dördüncü bir boyut olduğunu söylemektir: Bu *es gibt Zeit*'in "verme"si bu dört-boyutluluğun [quadridimensionalité] oyununa aittir, böylece dört-boyutlu olacak olan zamanın bu *asıllığına*. "Hakiki zaman [otantik zaman: *die eigentliche Zeit*], der Heidegger, "dört-boyutludur [*vier-dimensional*]." Bu dördüncü boyut, Heidegger'in açıkça gösterdiği üzere, bir figür değildir, bir ifade ya da sayma tarzı değildir: O, kendinde şeyin söylenmesidir, kendinde şey temelinde ve sadece "deyim yerindeyse" şeklinde değil. Zamanın bu kendinde şeyi dörtlünün oyununu ve armağanın oyununu ima eder.

Bu *dörtlü* oyunla, dörtlünün bu oyunuyla karşılaşıldığında, armağanın oyunu olarak, bu oyun tarafından dağıtılmış olan elin [*la donne de ce jeu*], "*ça donne*" (o verir/vardır) ifadesinin, Fransızca imperatif "*donne*" sözcüğünün, gramer tarafından bir imperatif olması ona verilmiş olan bu sözcüğün, belki de bir emirden, bir tutkudan ya da bir talepten daha başka bir şey olduğu düşünülebilir. Sonra, baştaki epigrafiden beri bizden talep eden kadının *la doña*'sı, dile dair akla gelen tüm sorular, Almanca ve Fransızcadaki, *es gibt* ve *ça donne* ifadeleri düşünülür, Tüm bunları ve geride kalanı düşünmek, bize ayrıca bu motifleri birbirine dola-

yan Lucette Finas¹⁷ tarafından yazılmış iyi bir kitabı anımsatır: *aléa* [şans/risk], dördtlü [*quatre*] oyun ve kart [*cartes*] oyunu, “vermek” fiili, *ça donne* ifadesi (örneğin Fransızca iltihaplı bir bedene dair söylendiği gibi). Tüm bu motifler ve birkaç tanesi daha bir anlatı içinde örülmüş hâlde bulunur, bir anlatının anlatısı ya da bir anlatının tutkusu içinde. Burada *recit* (anlatı) ya da yazın sorununun, şu an üzerine konuştuğumuz diğer her şeyin merkezinde olduğunu görmemiz gerekir. Lucette Finas’ın romanı tüm bu öğeleri mutlak bir deyim içinde birbirine bağlar, mutlak bir deyim etkisi içinde, ki bu gerçek (*propre*) bir isimdir (*Donne*, romandaki gerçek bir isimdir), onsuz belki de ne bir anlatı etkisinin ne de bir armağan etkisinin olamayacağı gerçek bir isim. Her ne kadar bu romanda Heidegger ile şahsen karşılaşmıyor olsak da, onun bir dizi gerçek erkek isminin arkasında baş harfi, Almanca benzerlik ile, H. olacak şekilde saklandığı izlenimine kapılmaktan kendimizi alamıyoruz.

Bu yoldan sapma, her şeyden önce bizim hakkında konuştuğumuz o unutmayı hatırlatması içindi, eğer o, armağanı oluşturan öğelerden ise, *psyche*’nin bir kategorisi olamaz artık. Varlığın unutulması ile ilgisiz bir şey olamaz, aynı zamanda Blanchot’un da, aşağı yukarı, unutmanın Varlık için bir diğer isim olduğunu söylediği anlamda.

Bir armağanın verilmiş olabilmesinin koşulu olarak, bu unutma radikal olmalıdır, sadece armağanın verildiği kişi tarafında değil ama hepsinden önce, eğer burada hepsinden önce diye bir şey söylenebilirse, armağanı veren tarafında da. Armağanın sadece geri ödenmemesi zorunluluğu değil ama hafıza içinde de tutulmaması zorunluluğu, bir kurban etmenin sembolü olarak, ya da genel bir sembol olarak, bu da armağanı veren “özne”nin tarafındadır. Çünkü sembol doğrudan bir karşılık içine sokar. Doğrusunu söylemek gerekirse, armağan bilinçli ya da bilinçdışı şekilde, armağan *olarak* hiç belirmemeli ya da armağan anlamına gelmemelidir, armağanı verenler için, ister bireysel ister kolektif özneler olsun. Bir armağan, armağan olarak, kendisi olarak, olduğu şey olarak belirlediği andan itibaren, kendi fenomeni içinde, kendi anlamı ve kendi özü içinde; armağanı bir borç döngüsü ritüeli içinde ortadan kaldıracak sembolik, kurban edici ya da ekonomik bir yapı içine girer. Vermeye dair basit bir niyet,

¹⁷ Lucette Finas, *Donne* (Paris: Le Seuil, 1976).

armağanın niyetlenilen anlamını taşıdığı sürece, kendisine bir geri iade ödemesi yapılması için yeterlidir. Basit armağan bilinci iyiliğin ya da cömertliğin yücelten imgesini kendisine hemen geri yollar, veren-varlığın, ve kendisinin verdiğini bilen varlığın yücelten imgesini; böylece kendisini döngüsel, yansıtıcı bir tarzda, bir anlamda otomatik bir tanıma içinde tanır, kendini-onaylama ve narsist bir minnet içinde.

Ve bu, bir özne mevcut olur olmaz üretilir, armağanı veren ve armağanın verildiği kişiler özdeş, tanımlanabilir özneler, kendilerini tutarak ya da isimlendirerek kendilerini tanımlamaya yetili olarak kurulur kurulmaz. Bu döngü içinde bu hatta bir özneleştirme hareketi, kendisini kendisiyle tanımlayan öznenin kurucu geri-yönelimi sorunudur. Dönüşen-özne o hâlde kendisiyle hesaplaşır, bir özne olarak hesaplanabileceği alanın içine girer. Bu yüzden, eğer bir armağan varsa, bu armağan nesneler, şeyler, ya da semboller değiş-tokuş eden iki özne arasında gerçekleşemez. Armağan sorusu bu sebepten dolayı özne ile herhangi bir ilişkiden önce kendi yerini aramalıdır, öznenin kendisi ile bilinçli ya da bilinçdışı şeklinde olan herhangi bir ilişkiden önce –ve bu gerçekten de Heidegger’de gerçekleşen şeydir, Varlığın özsel bir varolan, özne ya da nesne olarak belirlenmesinden öncesine gitğinde. Bir öznenin, kendisi olarak asla bir armağan alıp vermediğini söylemeye bile heveslenilebilir. Özne, tam tersine, bir baskın gelme görüşü içinde, hesaplama ve değiş-tokuş aracılığıyla, armağanın sözü içinde ilan edilen bu olanaksızlığın ya da bu kibrin ustalığı aracılığıyla kurulur. Orada bir öznenin ve nesnenin olduğu yerde, armağan dışarıda bırakılır. Bir özne asla bir nesneyi başka bir özneye vermez Oysa ki, özne ve nesne armağanın belli bir anda yakalanmış olan etkileridir, armağanın yakalanmış hâlleri. Döngünün sıfır ya da sonsuz hızında.

Eğer armağan döngünün ekonomik odyssea’sı içinde ortadan kaldırılıyorsa, armağan olarak belirir belirmez ya da *kendisini* armağan olarak gösterir göstermez, o zaman artık bir “armağan mantığı” yoktur, ve artık rahatlıkla söylenebilir ki armağana dair tutarlı bir söylem olanaksız olur: Armağana dair söylem, kendi nesnesini elinden geçirir ve her zaman, nihai olarak, başka bir şeyden söz eder. Marcel Mauss’un *l’Essai sur le don*¹⁸ başlıklı mu-

¹⁸ Marcel Mauss’un *Sociologie et Antropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950) çalışması içindeki *Essai sur le don, forme archaïque de l’échange*, (The Gift:

azzam çalışmasının bile armağan dışında her şeyden söz ettiğini söylemeye cüret edilebilir: O çalışma ekonomi ile, değiş-tokuş ile, anlaşma ile (*do ut des*) ilgilenir, bahisleri yükseltmekten, kurbandan, armağan ve karşı-armağandan söz eder —kısacası, kendi içinde, armağanı ve armağanın ortadan kaldırılışını zorlayan her şeyden. Bütün armağan ekleri (potlaç, aşırılıklar ve ihlaller, artı değerler, verme ya da daha fazla geri verme zorunluluğu, faiziyle geri ödeme —kısacası, kurban etmeyle ilgili teklif savaşının bütünü) onun içinde ortadan kalkacakları döngüyü bir kez daha ortaya çıkarmaya mahkumlardır. Dahası, bu döngü figürü *sözcüğün tam anlamıyla* [littéralement] Mauss tarafından çağrılır (Fransızca sözcüğünün tam anlamıyla diyorum, çünkü daha sonra döneceğimiz özsel bir tercüme sorununu şimdilik bir kenara bırakıyorum). Kula [sözcüğü] konusunda, Trobriand Adaları'nda uygulanan "büyük bir potlaç" türünde bir şey, ve "Trobriand Adaları'nın tamamında [yaygın olan] kabileler arası yoğun bir ticaretin aracı" olarak, Mauss şöyle yazar:

Malinowski, muhakkak ki çember anlamına gelen sözcüğün çevirisini vermiyor. Gerçekten de bütün bu kabileler, bu deniz seferleri, bu değerli eşyalar ve bu kullanım nesneleri, bu yiyecekler ve bu şenlikler, ayinle ve cinsellikle ilgili her türden bu hizmetler, bu erkek ve kadınlar, sanki bir *çembere* alınmışlardı* ve bu çemberin çevresinde ve zamanın ve uzamın içinde, *düzenli bir hareketi* takip ediyorlardı.

*Not: Malinowski "kula ring" ifadesini tercih eder (s. 21-22; vurgu sonradan eklenmiştir)¹⁹

The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, Çev. W. D. Halls (London: Routledge, 1990). Sayfa referansları gerekli görüldüğü yerde düzeltilmiş olan çeviriye dair olup metinde parantez içinde verilmiştir.

¹⁹ Bu "Kula Ring döngüsünden L. Hyde uzun uzun söz eder (*The Gift*, s. 11 vd.), kendi başlığı "Döngü" olan ve Whitman'ın şu sözleriyle açılan bir bölümün başından itibaren: "Armağan, armağanı verenedir, ve en çok ona geri döner —bundan asla şaşmaz..." Daha sonraki bir bölümde, bir kez daha armağanın ve borcun sahnesi ile karşılaşırız, bilimsel olarak üzerine çalışılmış şekilde değil, ama daha çok, her şeyden önce, Fransız sosyologlar tarafından varsayılmış ya da reddedilmiş şekilde. Burada belirtelim ki, Mauss'a "borçlu" olan Amerikalıların çalışmalarından alıntıların yapılmasının yanı sıra, bu sosyologlar bu borç zincirini zorunlu ve paradoksal bir tarzda genişletirler. Hyde, Mauss'un çalışmasının son yüz yılın yarısında gerçekleştirilmiş değiş-tokuş üzerine olan çalışmalar için bir "yola çıkış noktası" olduğuna işaret eder. Hem Raymond Firth hem de Claude Lévi-Strauss'tan

Mauss'a yapılan bu ilk göndermeyi, bizim okumamızı yönlendirecek iki tür soruyu işaret eden bir bahane [prétexte] olarak alalım.

1. Dil sorunu, ya da diller sorunu. Mauss sayesinde, onun armağandan anladığı şeyi, onun *armağan* dediği şeyi bir kültürden diğerine tanıtarak, dolaşıma giren ve seyahat eden bu tercüme, nasıl meşrulaştırılabilir? O bunu asıl olarak Latin dili ve Roma yasası temelinde yapar. Bu Roma yasası onun araştırması boyunca eşsiz bir rol oynar, ama Mauss aynı zamanda Alman yasasını da hesaba katar, ki onun için bu “*geben* ve *gaben*’dan türeyen sözcüklere dair zengin Alman dil dağarcığında henüz detaylı bir çalışmanın yapılmadığını” belirttiği bir fırsattır (s. 251). Bu deyim sorunu, göreceğimiz üzere, kendi içinde pek alışıldık olunmayan türde bir armağan sorunudur, ne dillerin armağanına ne de dil armağanına denk gelen.

2. İkinci türdeki soru, oldukça geniş genelliği içinde ilkinden ayrı tutulamaz. Bu soru, asıl olarak şunu sormaya karşılık gelir: En nihayetinde Mauss kimden ve neyden söz ediyordu? Ona farklı türlerdeki, farklı kültürlerle ait olan, kendilerini farklı türden dillerden ortaya çıkaran birçok fenomeni, eşsiz ve sözde tanımlanabilir bir armağan kategorisi altında, “armağan” işareti altında bir araya toplama yetkisini veren öngörmenin semantik ufkuna nedir? Sorunlu olarak kalan şey sadece bu semantik ufkun *birliği*, yani, genel bir çevirici ya da eşdeğer olarak iş gören bir anlamın varsayılan özdeşliği değildir, ama tam da *asıl* [le] armağan gibi bir şeyin varoluşudur, yani kendisi belirsiz olan bu işaretin ortak göndergesi [réfèrent]. Eğer Mauss’un gösterdiği şey, öyle ya da böyle, gerçekten de her bir armağanın bir daire içinde ya da bir tefecilik anlaşması içinde yakalanıyorsa, o zaman sadece “armağan” anlamının birliği şüphe içinde kalmaz ama ayrıca, vermenin bir *anlama* ve *tek* bir anlama sahip olacağı hipotezi üze-

alıntı yaparak, Marshall Sahlins’e olan spesifik bir borcun farkında olur, özellikle Sahlins’in *Stone Age Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1972) çalışmasındaki “The Spirit of the Gift” başlıklı bölüme olan borcun; bu bölüm Mauss’un “The Gift” çalışmasının bir “armağan” olduğunu, kendi kaynaklarına “titiz bir explication de texte [metin açıklaması] uyguladığını” düşünür ve “Mauss’un fikirlerini politik felsefenin tarihi içine” yerleştirir. “Sahlins’in yazıları aracılığıyla” der Hyde, “kendi çalışmamın olanağını ilk kez görmeye başladım, ve ona çok şey borçluyum” (s. xv). Metinde Mauss’tan alıntılanan kısmın Türkçesi için bkz. Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 114. [Ç. N.]

rinden, bu hâlâ efektif bir varoluşun, armağanın bir gerçekleşmesinin [effectuation] ya da bir armağan olayının olanağının dışarıda bırakılmasıdır. Şimdi, “armağan var olmaktadır” ve “armağan mevcuttur” arasındaki bu fark sorunu (daha önce söz ettiğimiz anlamda) asla, bildiğimiz üzere, Mauss tarafından ele alınmamış ya da bu farka onun tarafından yaklaşılmamıştır bile; benim bildiğim kadarıyla, tıpkı onun arkasından gelen ya da ona göndermede bulunan antropologların da yapmamış gözüktüğü gibi. Bu türden sorular; bu söyleme yönelen, bütünlük kategorisine (“tüm sosyal olgu”), politik olana, ekonomik olana, sınıflandırma ve değerlendirmeyi organize tüzel ideolojiye yönelen metalinguistik ya da meta-etnolojik kavramsallıkla ilgilenen diğer sorularla birlikte dile getirilmelidir, örneğin en sonunda Mauss’a “bölümlenmiş” toplulukların –Hint-Avrupa topluluklarının, *On iki Levha*’daki Roma topluluğunun, *Edda*’nın yazılış dönemine kadar Germen topluluklarının, “temel yazın”ının yazılış dönemine kadar İrlanda topluluğunun– bunlar içindeki bireylerin bizim şimdi olduğumuzdan “daha az üzgün, daha az ciddi, daha az sefil ve daha az kişisel olduklarını. En azından dışarıdan bakıldığında, bizim şu an olduğumuzdan daha cömert, daha verici olduklarını” söylemesine izin veren değerlendirmenin (bu değerlendirmelerin açık bir şekilde dile getirildiği yer özellikle en sonadadır) yapıldığı sorularla birlikte (s. 277).

Böylece her şey bizi “eğer...o zaman” [si...alors] formundaki çekirdek bir önermenin paradoksuna ya da aporia’sına geri götürmüş gözükür: Eğer armağan kendisi olarak belirir ya da kendisi anlamına gelirse, eğer o var olursa ya da armağan olarak mevcut olacak şekilde olursa, kendi olduğu şey olacak şekilde, o zaman o var değildir, kendisini ortadan kaldırır. Sınıra gidelim şimdi: Armağanın hakikati (onun varlığı ya da kendisi olarak belirişi, ya da kastedilen şeyi veya yönelinen anlama rehberlik ettiği sürece onun *olduğu şey*) armağanın ortadan kaldırılması için yeterlidir. Armağanın hakikati armağan-olmayana ya da armağanın hakikati-olmayana karşılık gelir. Bu önerme açık bir şekilde sağduyuyu zorlar. Bu yüzden, oldukça tekil bir çifte bağın olanaksızlığı içinde yakalanmıştır, bir bağın bağlanması olmaksızın olan bir *bağ* ve bir *bağ-olmayandan* oluşan bir *çifte bağın* olanaksızlığı [içinde]. Bir taraftan Mauss bize hiçbir bağlanmanın [bond], hiçbir bağın [bind], hiçbir yükümlülüğün ya da bağlanmanın [ligature] olmadığı bir armağanın olamayacağını anımsa-

tırken, diğer taraftan, kendisini yükümlülükten, borçtan, anlaşmadan, değiş-tokuştan ve böylece bir bağdan çözüp kurtarması gerekmeyen hiçbir armağan da yoktur.

Ama, sonuç olarak, armağanın koşulunu yerine getiren bir armağan nasıl olurdu, yani bir armağan olarak belirmeyen, yani bir armağan olarak olmayan, var olmayan, armağan anlamına gelmeyen, armağanı kastetmeyen bir armağan? Bir şey söylemeyen, hiçbir şeyi söylemeyi-istemeyen bir armağan, önemsiz bir armağan, vermeye niyeti olmayan bir armağan? Böyle bir şeye neden hâlâ armağan diyelim ki? Peki, bu ne anlama gelir?

Bir başka deyişle, armağandan aynı anda kendi özünde hem belirmesini hem de belirmemesini, kendi olmak zorunda olduğu şey içinde, kendi olacağı şey içinde, kendi olmuş olmak zorunda olduğu şey içinde (kendi *to ti en einai* [Yun. Nelik]'si ya da kendi *quidditas* [Lat. Nelik]'ı içinde) hem belirmesini hem belirmemesini talep ettiğimizde ne düşünüyoruzdur? Onun hem yükümlü olmasını hem de yükümlü olmamasını? Onun, hem verilen şey olmasını hem de olmamasını? Burada “vermek” ne anlama gelir? Ve dil bu sözcük ile, üzerine düşünülmesi için, ne verir? Ve “vermek” sözcüğü bir dil, düşünme, ve söylemeyi-kastetmek *durumunda* ne anlama gelir?

Tesadüfe bakın ki (ama bu “tesadüfe bakın ki” ifadesi tesadüfi olanı isimlendirmez) bu olanaksız *armağanın* yapısı aynı zamanda Varlığın da yapısıdır —hiçbir şey olmama (hiçbir mevcut olan, hiçbir olan bir mevcut) koşulu ile kendisini düşünölmeye vermesi açısından— ve ayrıca zamanın da yapısıdır, Aristoteles’ten Heidegger’e, onun “alelade” bir belirlenimi denilen hâlinde bile, ve zamanın bu yapısı her zaman, varlık olmadan olmanın paradoksu ya da daha doğrusu aporia’sında belirlenir, asla mevcut olmayanın ya da sadece zar zor ve belirsiz bir şekilde azıcık olanın aporia’sında. Bir kez daha metinlere göndermede bulunalım, özellikle Aristoteles’in, “*Ousia and grammé*” içinde alıntılanan metinlerine, *Fizik*’in dördüncü kitabıyla başlayarak, ki burada, bu kitabın söyleminin eksoterik yapısı içinde, *dia tön exoterikôn logôn* içinde, zamanın “hiç de mevcut olmadığı ya da sadece zar zor ve belirsiz bir şekilde azıcık mevcut olduğu” söylenir [*olôs ouk estin ê molis kai amudrôs*]. Bu, aporetik bir etkidir – zamanın “geçip gitmeyi” ya da “gerçekleşmeyi”, *nun* temelinde tanımlanır, şimdi temelinde, *peras*, sınır olarak ve *stigmê*, tek bir an noktası olarak. “Zamanın bir parçası varolmuştur, [ar-

tık] yoktur: öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki, varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek.”²⁰

Eksoterik denilen bu önermenin yapısını ya da içeriğini burada analiz etmeyeceğiz. Bunu en basit şekilde, yasa ve geleneğe dönüşecek bir aporetığın tarihi içindeki bir işaret olarak alalım: Zaman, *mevcut* temelinde düşünölmeye başlandığı andan itibaren, şimdinin genel form olduğu ve geçmiş ile geleceğın bile hâlâ geçmiş-olan-mevcutlar/şimdiler ve gelecek-olan-mevcutlar/şimdiler şeklinde düzenlenebilir ya da modelleştirilebilir olduğu andan itibaren, bu ön-belirlenim var olmayan bir zamanın aporetığını zorunlu olarak gerektirir, zaman *olmaksızın* olduğu şey olan bir zamanın [sans l'être], yani, olduğu şey olmayan ve olmadığı şey olan bir zamanın, yani, o [zaman] *olmadan* o [zaman] olan zamanın [*qui est de l'être sans l'être*].

Eğer zaman bu aporetik felci armağan ile paylaşıyorsa, eğer ne zaman ne de armağan kendileri olarak var olmuyorsa, o hâlde *orada* mevcut olabilecek bir armağan [*qu'il peut y avoir*] hiçbir durumda zamanı *veremez*, o [armağan] hiçbir şey olmadığı için. Eğer hiçbir durumda verilmiş olamayan bir şey varsa, bu zamandır, o [zaman] hiçbir şey olmadığı için ve her halükârda asıl olarak kimseye ait olmadığı için; eğer belli kişiler ya da belli sosyal sınıflar diğerlerine oranla daha fazla zamana sahipse — ve bu, politik ekonominin en ciddi konusudur — onların sahip oldukları şey kesinlikle zamanın kendisi değildir. Ama ters bir şekilde, eğer verme, olan ve olduğu şekilde beliren — belirlenmiş bir şey, nesne, sembol — hiçbir şeyi vermeyi ima ediyorsa, eğer armağan vermenin kendisinin armağanı ise ve başka hiçbir şey değilse, bu durumda zaman nasıl verilebilir ki? Bu “zaman vermek” deyimini, günlük kullanımda “bir şey için zaman bırakmak, bir şeyi yapmak için zaman bırakmak, zamanı bununla ya da şununla doldurmak” anlamına geliyor gibi gözükmektedir. Alışılmış şekilde, bu deyim zamanın kendisini daha az kasteder, doğrusunu söylemek gerekirse, zamansal olana ya da zamanın içinde mevcut olana kıyasla. Bu anlamda “zaman vermek” genellikle zaman dışında bir şeyi vermek anlamına gelir, zaman tarafından, zamanın

²⁰ Aristoteles, *Physics*, 4.10.217b 30a, *A New Aristotle Reader*, Ed. J. L. Ackrill (Princeton: Princeton University Press, 1987), s. 122. Türkçesi için bkz. Aristoteles, *Fizik*, Saffet Babür, YKY, 1. Baskı, İstanbul 1997 [Ç.N.].

kendi ögesi tarafından ölçülen bir şeyi vermek anlamına. Bu tarihsel katılaştırma ya da sedimentasyonun ötesinde, belki de “zaman vermek” deyimini en azından düşünmeyi verir —hem armağanın hem de zamanın tekil ya da çifte koşulunu düşünmeyi.

Verilecek olan şeye, eşsiz bir şekilde, zaman denir

Verilecek olan şeye, eşsiz bir şekilde, zaman denir.

Verilecek olan şeye, eşsiz bir şekilde, zaman denir.

Son olarak, eğer armağan, olanaksız için bir diğer isim ise, biz onu hâlâ düşünürüz, onu isimlendiririz, onu arzuluyoruz. Onu kastediyoruz. Onunla karşılaşmamamızla ilgili olarak bu *ise bile* ya da *çünkü* ya da *olduğu ölçüde* olmasaydı, onu asla bilemezdik, onu asla doğrulayamazdık, onu asla kendi fenomeni içinde ya da mevcut varoluşu içinde deneyimleyemezdik. Armağanın kendisi —kendinde armağan demeye cüret edemiyoruz— asla kendi fenomeninin mevcudiyeti ile karıştırılamayacaktır. Belki de bir tayin etme, dil, düşünce, arzu ya da niyet vardır, sadece kendisini ne bilinmeye, deneyimlenmeye ne de yaşanmaya veren —mevcudiyetin, varoluşun, belirlenimin bilme ekonomisini, deneyimleme ve yaşama ekonomisini düzenlediği anlamda— isimlendirmenin, arzulamanın, düşünmenin hareketinin olduğu yerde. Bu anlamda sadece olanaksız düşünülebilir, arzulanabilir ve söylenebilir, olanaksızın ölçüsüz ölçüsüne [*mesure sans mesure*] uygun olarak.²¹ Eğer düşünmenin, isimlendirmenin, arzulamanın asıl ögesi yakalanmak isteniyorsa, bu belki de; olanaklı olan, olanaksız ile ilişki olmaksızın bir ilişki olarak olanaklı olan, bu sınırın ölçüsüz ölçüsüne uygun olarak olabilir. Eğer arzulanan, isimlendirilen, düşünülen şeyin hâlâ ya da çoktan gerçekleşiyor olması sadece ölçülemez olduğu kadarıyla [*dans la mesure démesurante*] oluyorsa, ancak o zaman bu sözcüklerin asıl anlamlarında arzulanabilir, isimlendirilebilir ve düşünülebilir, hâlâ, yine de, kendisini deneyime, bilmeye kendisi olarak *sunamayan* şeklinde ilan ettiği kadarıyla oluyorsa: kısacası, burada, kendisini (bir) armağana dönüştüremeyen bir armağan [un don qui ne peut pas se faire présent] söz konusudur. Bir taraftan, düşünce, dil ve tutku, diğer

²¹ Bu olanaksızın tekil modalitesi üzerine şu metinlerime gönderme yapmalıyım: *Psyché* (“Psyche: Inventions of the Other”, *Reading de Man Reading*, Ed. Wlad Godzich, Lindsay Waters [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989]), s. 26-59/35-60; *Mémories*, s. 54 vd./35 vd. ve *L’Autre Cap* (Paris: Minuit, 1991), s. 46 vd. Bu “sans” [olmaksızın] sözcüğünün garip grameri ile ilgili olarak karşı. “Pas”, *Parages*, s. 85 vd.; “sans l’être” ile ilgili olarak karşı. *Dissemination*, s. 241/213.

taraftan bilgi, felsefe, bilim ve mevcudiyet düzeni, bu ikisi arasındaki aralık aynı zamanda armağan ve ekonomi arasındaki bir aralıktır da. Bu aralık hiçbir yerde mevcut değildir; transandantal bir illüzyona ya da boş bir sözcüğe benzer. Ama o ayrıca bu yapıya ya da bu mantığa Kant'ın transandantal diyalektiğine paralel olan bir form verir, düşünme ve bilme, fenomenal ve numenal arasındaki ilişki olarak. Belki de bu analogi bize yardım edecektir ve belki de "zamanı-verme" sorunu ile özsel bir ilişkiye sahiptir.

Şimdi kendimizi armağanın bir tür transandantal illüzyonunu düşünme ya da tekrar düşünme uğraşına dahil olmaya adanacağız. Armağanı düşünmek için, bir *armağan teorisi* kendi özünde güçsüzdür. Bu düşünmeye dahil olunmalı, ona adanmalıdır, ona inanç nişaneleri verilmeli ve kişinin kendisi, tahrip edici döngünün içine girme riskini almalıdır. Söz verilmeli ve yemin edilmelidir. Armağanın bir tür transandantal illüzyonunu düşünme ya da yeniden düşünme uğraşı Kant'ın eleştirel düzeneğinin basit bir yeniden üretimi olmamalıdır (düşünme ve bilme arasındaki ve diğer karşıtıklara uygun olan). Ama ne de bu düzeneği modası geçmiş bir şey olarak reddetme sorunudur bu. Her halükârda, biz, bir taraftan, özellikle bu diyalektik içinde iletişim hâlinde olan zaman sorununa bulaşmış durumdayızdır, diğer taraftan ise, ahlak yasası ve pratik akıl sorununa. Ama bu sözde –"transandantal illüzyonun" temelsiz temelini düşünme uğraşı –eğer bir *düşünme* sorunu olacaksa– bir tür adanılan ya da sadık bir feragat etme ve de deneyimin, bilginin, bilimin, ekonominin –ve hatta felsefenin– sınırlarını aşan o şeyin karşısında basit bir inanç hareketi olmamalıdır. Tam tersine, bu bir sadık bir şekilde karşılık verme –arzunun ötesinde arzu– sorunudur, ayrıca olabildiğince titiz bir şekilde hem *armağanın* ("ver" ["*donne*"]) düzenine ya da ihtarına hem de anlamın (mevcudiyet, bilim, bilgi) düzeni ya da ihtarına karşılık verme sorunudur da: Hâlâ vermenin *söylemek istediği şeyi bilme, nasıl vereceğini bilme*, verdiğinizde ne istediğinizi ve ne söylemek istediğinizi bilme, neyi verme niyetinde olduğunuzu bilme, armağanın nasıl kendisini ortadan kaldırdığını bilme, adama denilen şey armağanın armağan tarafından tahrip edilmesi olsa bile kendini adamak [*engage-toi*], ekonomiye kendi şansını vermek.

Son olarak, döngünün armağan tarafından, eğer böyle bir şey varsa, aşırı çalıştırılması; transandantal olan ve hiçbir ilişkiye sahip olmayan basit, dile getirilemez bir dışsallığa götürmez. Dön-

güyü hareket hâlinde tutan bu dışsallıktır, ekonomiyi harekete geçiren bu dışsallıktır. Döngü içine *dâhil olan* ve onu çalıştıran bu dışsallıktır. Eğer bir armağanın orada ortadan kalktığı döngü etkilerine dair bir açıklama oluşturulması zorunluysa (bilime, akla, felsefeye, anlam ekonomisine), bu açıklama oluşturma; basit bir şekilde döngüye ait olmadan bu döngü içine dahil olan ve döngünün hareketini başlatan şeyin hesaba katılmasını gerektirir. Döngünün ilk başlatıcısı olarak armağan nedir? Armağan döngüsel bir anlaşma içinde kendisiyle nasıl anlaşır? Ve nereden doğru? Ne zamandan beri? Kimden doğru?

Bu dersler döngüsü için, aramızdaki anlaşma budur. (Mauss'un *Essai sur le don* kitabının onun ve Davy'nin çalışması içinde anlaşılmış ve bağlılık yemini edilmiş bir şekilde yeri olduğunu anımsayın).²²

Armağan, bir simulakrum dışında bir şey olmasa bile, bu simulakrumun olanağına ve bu simulakruma doğru iten arzusun olanağına ilişkin *bir açıklama oluşturulmalıdır*. Ayrıca bir açıklama oluşturma arzusuna dair de bir açıklama oluşturulmalıdır. Bu, *akıl ilkesi* (*principium reddendae rationis*) olmaksızın ya da bu ilkeye karşı bir şekilde gerçekleştirilemez, bu akıl ilkesi kendisinin bir sınırı ve kaynağı olduğunu keşfetse bile. Diğer türlü, neden kendimi konuşmaya ve bir açıklama oluşturmaya adayayım — kendim için bunu bir yükümlülük hâline getireyim — ki? Peki, armağanın bir açıklamasını oluşturmak olarak bu açıklamayı vermeye yükümlü kılan yasa nereden gelir? Başka bir deyişle, tüm sorumluluğun ötesine çağırın bir armağana hâlâ *yanıt verdiren* yasa? Ve *nasil vereceğini bilmeyen* kişiyi affetmeyi yasaklayan yasa?

"Hesaplamasının beceriksizliğinden dolayı onu asla affetmeyeceğim" ifadesi "La fausse monnaie"nin (Sahte Para) anlatıcısını sonlandırır, Baudelaire'in birlikte okuyacağımız kısa hikayesini. Aslında *nasil vereceğini bilmediği* için arkadaşına sitem mi ediyordu? Bizi bekleyen sorulardan biri bu. İşte "Sahte Para":

Tütüncüden çıkmış gidiyorduk; dostum paralarını inceden inceye seçip ayırdı; küçük altın paraları yeğininin sol cebine, küçük gümüş paraları sağ cebine koydu, pantolonunun sol cebine bir sürü bozukluk attı; ayrıca gözden geçirdiği iki franklık bir gümüş parayı da sağ cebine koydu.

²² Bkz. Georges Davy, *La Foi jurée, Etude sociologique du probleme du contrat et de la formation du lien contractuel* (L'Année Sociologique, 1922), ve Mauss, "Une forme ancienne de contrat chez les Thrace", *Revue des Etudes grecques*, no. 24 (1921): 388-97.

“Çok tuhaf, çok özenli bir ayırma!” dedim içimden.

Bir yoksulla karşılaştık, titreyerek kasketini uzattı bize. Bu yalvaran gözlerin dilsiz konuşmasından daha üzücü bir şey bilmiyorum ben, okumasını bilen duyarlı insan için, hem sonsuz bir alçakgönüllülük, hem de sonsuz bir serzenişle doludurlar. Kamçılanan köpeklerin yaşlı gözlerinde de bu karışık duygu derinliğine yaklaşan bir şey vardır.

Dostumun sadakası benimkinden çok daha fazlaydı, “Hakkınız var,” dedim ona; “şaşırtma hazzı, şaşırtma hazzından sonra en büyük hazzdır.” Savurganlığını haklı çıkarmak ister gibi, sakın sakın, “O para kalpti [sahteydi],” diye yanıtladı.

Ama benim, burnumun ucundakini dağlar ardında arayan zavallı beynim (doğa ne yorucu bir yetenek armağan etmiş bana!), dostumun davranışının bu zavallı yoksulun yaşamında bir olay yaratmak, belki de bir kalp paranın bir dilenci elinde doğurabileceği iyi ya da kötü sonuçları anlamak isteğinden ileri gelmedikçe bağışlanmaz bir şey olduğu düşüncesine takıldı birden. Gerçek paralar olarak çoğalamaz mıydı bu para? Aynı zamanda hapishaneye de götürmez miydi? Bir meyhaneci, bir fırıncı; kalpazan ya da kalp para dağıtıcısı diye içeri attırabilirdi onu. Ama kalp para zavallı bir düzenbaz için birkaç günlük zenginliğin kaynağı da olabilirdi. İmgelemim yolunu tutmuş, gidiyordu böylece, dostumun düşüncesine kanatlar veriyor, tüm olası varsayımlardan, tüm olası sonuçları çıkarıyordu.

Ama dostum, benim kendi sözlerimi yineleyerek düşlerimi birdenbire durduruverdi: “Evet, haklısınız; bir insana umduğundan daha fazlasını verip onu şaşkınlığa düşürmekten tatlı haz yoktur.”

Gözlerinin içine baktım, söz götürmez bir arılıkla parladıklarını görünce tüylerim ürperdi. Hem iyilik hem de iyi bir iş yapmak istediğini açıkça gördüm o zaman; hem kırk kuruşu, hem de Tanrı’nın gönlünü kazanmak; ucuz yoldan cennete gitmek; bedavadan yardımsever kişi olmak. Az önce yapabileceğini sandığım canice ergiden dolayı neredeyse bağışlayacaktım onu; yoksulları güç duruma düşürerek eğlenmesini tuhaf, benzersiz bulacaktım; ama hesabındaki ahmaklığı hiçbir zaman bağışlamayacağım. Kötülük bağışlanamaz, ama kötü olduğunu bilmek iyi şeydir; ahmakça kötülük etmekse, kusurların en düzelmezidir.²³

²³ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, Cilt: 1, Ed. Claude Pichois (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1975), s. 323; *Paris Spleen*, Çev. Louise Varése (New York:

Bundan sonraki üç bölüm bu metinde yazılanlarla sürekli bir ilişki içinde olacaktır, bazen ona doğrudan göndermede bulunarak. Bu metne herhangi bir an başvurmak isteyen okuyucular, bunu kitabın son sayfalarına rahatlıkla yapabilirler.

New Directions, 197*), s. 58-59; çeviri düzeltilmiştir. Fransızca "La fausse monnaie" aşağıda verilmiştir, s. 175. Baudelaire'in alıntılanan metninin Türkçesi için bkz. Charles Baudelaire, "Kalp Para", *Paris Sıkıntısı*, Çev. Tahsin Yücel, 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2013, s. 64-65 [Ç.N.].

Armağanın Fenomenolojik Bir Kavram Olarak Taslağı¹

Jean-Luc Marion

1

Din felsefesiyle uğraştığımızda “armağan” sorusunun ön plana çıkması hayrete düşürücü değil midir? Elbette, iki konu şeklen birbirinden ayrıdır ve onları birbirine karıştırmakla elde edilecek herhangi bir şey yoktur. Yine de, iki koldan yapılan analiz bunların arasındaki özsel bağlantıları sağlar. İlk kol vahyin kendisinden türer. İntuisyon açısından yoksunluğu (ve anlam açısından sınırlılığı) nesnel bilgi, üretim, hüküm ve yeniden üretime izin veren genel hukuk fenomenine karşıt olarak, vahiy fenomeni (eğer varsa) intuisyonu aşması ile karakterize edilir, ki bu tüm anlamı doygun hâle getirir ve bu doygunlaşma yüzünden, tahmin edilemezliği herhangi bir üretim ya da yeniden üretime kaçan bir olaya yol açar. Bu fenomen böylece bir armağan durumunu alır, özgür bir şekilde ve aniden kendisinden dışarı doğru ortaya çıkıyor gibi beliren. Vahiy fenomeni böylece kendisinden doğru ortaya çıkar ve kendisini veren modunda belirlir. Başka bir deyişle, vahiy sadece bir armağan olarak belirlir.²

Vahiy ve armağan arasındaki ikinci kol doğrudan fenomenolojiden türer. Gerçekten de en azından “ilkelerin ilkesinden” itibaren, fenomenoloji tüm fenomenalite boyunca, “verilmiş” bir intuisyonun başlangıç noktasından itibaren düşünür: Bir feno-

¹ Metnin aslı için bkz. Jean-Luc Marion, “Esquisse d’un concept phénoménologie du don”, *Filosofia della rivelazione*, Ed. M. Olivetti, 72, 1994, s. 75-94. Marion daha sonra bu metnini temele alıp düzenleyerek şu kitabının ikinci bölümünü oluşturur: *Etant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, s. 103-169. Biz burada kendi içinde bir bütünlüğe sahip olmasından dolayı orijinal versiyonu çevirmeyi uygun gördük. İngilizce çevirisi için ayrıca bkz. Jean-Luc Marion, “Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift”, Çev. John Conley, S. J., Danielle Poe, *The Visible and the Revealed*, Çev. Christina M. Gschwandtner and Others, New York: Fordham University Press, 2008, s. 80-100 [Ç.N.].

² Bu çalışmadaki Birinci ve İkinci Bölüm’e bakınız.

menin belirebilmesi için kendisini verebiliyor olması gerekir. Dahası, bu radikal talep tek başına intuisyonun ötesine geçer, çünkü Husserl verilmişliğin belli anlamlar ve özlere doğru genişlediğini savunur, hatta nesnelerin kurulumunun, anlamların bir verilmişliği (*Sinngebung*) olduğunu düşünecek kadar. Verilmişlik, böylece kısıtlı bir vahiy fenomenleri kümesi ile sınırlandırılmış değildir ama evrensel bir tarzda tüm fenomenaliteyi tanımlar.³ Bu yüzden, vahyi terk eden bir düşünme yerine, armağanı düşündüğü zaman, tam tersine, ona [armağana] giden tek olası yolun izini süren vahiy olabilir: Tüm fenomenalitenin ilk seviyesi olarak verilmişlik, kendisini açığa çıkaran her bir fenomenin en son özelliği olarak armağan. Ama eğer bir vahiy kavramına ulaşmak için armağandan geçmek gerekiyorsa, armağan kavramının kendisine erişilebilmelidir. Bu yüzden merkezi soru şu olur: “Spesifik olmasa bile, düzgün bir armağan kavramına sahip miyiz?”

2

Armağan, sıkı bir şekilde metafiziksel anlamda nedensellik ilişkisine dair belli bir durum olarak anlaşılabilir. Veren kişi, aktif bir etken neden başlığı altında, armağanı üretir, bir etki olarak düşünülen, pasif armağanı-teslim alanın yararı için. Göründüğünün aksine, bu şemayı parçalamak basit bir sebepten dolayı kolay değildir. Eleştirinin kendisi kolaylıkla metafiziğin temeliyle sınırlandırılmış olabilir. Bu bağlamda armağanın karşılıksız verilmesine yapılan alışlagelmiş başvuru sadece etkinliğin yapısını düzeltme riskini alır, onu hiçbir şekilde ne bastırarak ne de yerinden ederek: “boş yere” üretmek sürer, aynı şekilde, “üretmek” olarak, ve böylece hâlâ etkinliğe bağlı hâldedir. Dahası, karşılıksız etkinlik bunu daha da bariz kılar. Gerçekten sorulması gereken soru şudur: Bir armağan kavramına erişilebilir mi yoksa özsel bir aporia mı onu etkiler?

Bu son soruyla yüzleşmekten korkmadığı için, Jacques Derri-da armağan paradoksu denilebilecek şeyi tanımlayabilmiştir.

³ Şu çalışmama bkz. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989); *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, Çev. Thomas A. Carlson, (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1998), ve aynı zamanda Michel Henry tarafından yazılmış yorumu, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris: A. Colin, 1991), 1:3-25.

Oldukça ikna edici bir analizi sürdürerek, Derrida armağan aporia'sına ve ayrıca verilmişlik eylemine iyice nüfuz eder. Ben de bu analizi takip edeceğim, hem konuyu kendi içinde değerlendirmek için hem de belki de eleştirinin bile ötesine geçen paradoksu kuracak araçlar için. Derrida orada "tüm antropolojiler ve gerçekten de tüm metafiziğin" bir "sistem" oluşturduğu verilmişliğin kavramsal dizisinin tamamını açıklayarak başlar. Metafiziksel bakış açısından –ki buradan bakıldığında bu açık bir şekilde "önceden sahip olunan ve ayrı bir tarzda bir yoldan sapma"⁴ sorunudur– verilmişlik bir veren kişi, verilen bir armağan ve armağanı-teslim alan kişi ile birbirine bağlanmıştır. Bu üçlü, ilkesel olarak, bir karşılıklılık bağlantısı ile birbirine bağlanmıştır, veren kişi tarafındaki karşılık bekleme, her ne kadar üstü örtülü olsa da, armağanı alan kişi tarafından bir karşılık hakkı iddiasında bulunduğu için. Bu şemanın, armağanın tüm antropolojilerine hükmeden, tamamen metafiziksel kaldığını Derrida'nın yaptığından daha fazla vurgulayayım: Veren kişi armağanı etken neden olarak verir, formel ve materyal bir neden kullanır (armağana karşılık gelen), ereksel bir nedeni takip ederek (armağanı alan kişinin iyiliği ya da veren kişinin görkemi). Bu dört neden, verilmişliğin yeter-sebeplilik ilkesini yerine getirmesini sağlar. Karşılıklılık bu yeter-sebepliği tekrarlar, armağanı kendisine geri getiren özdeşlik ilkesinin mükemmel bir şekilde uygulandığı noktaya kadar. Verilmişliğin görünüşte aşırı ya da normalden farklı tüm formlarının ölçülebilmesi bu modele bir gönderme ile olur, ki bu aslında herhangi bir şeyi sorgulamaz. Verilmişlik aracılığıyla düşünme her zaman değiş-tokuş sistemi hakkında düşünmeye dönüşür, metafiziğin ilkeleri ve nedensellik terimleri ile düzenlenmiş şekilde. Şimdi Derrida'nın sağlam bir şekilde gösterdiği gibi, bu model sadece kendi öğelerinin her biriyle bir kendi içinde çelişmeye girmez ama aslında verilmişliğin tamamen ortadan kalkmasını da gerçekleştirir. Verilmişlik fenomeninin kendisi gözlerimizin önünde çöker.

İlk argüman şu şekildedir: "Bir armağanın olabilmesi için, hiçbir karşılıklılığın olamaması gerekir."⁵ Mutlak bir şekilde ba-

⁴ Jacques Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991); çev. Peggy Kamuf, *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 13. Sayfa numaraları İngilizce çeviriye aittir.

⁵ A.g.e., 12.

riz gözüdür ki, karşılıklılık onu bir değiş-tokuş sistemine dönüştürdüğü zaman armağan (ya da daha doğrusu, verilmişlik) ortadan kalkar. Bu değiş-tokuşun verilmişliği üstü kapalı olarak (açık bir şekilde değil, ticarete olduğu gibi) tekrarlaması hiçbir şeyi değiştirmez. Bir şey sunmak (bir davetiye, bir hizmet, vs.) hâlâ bir şey sunmak anlamına gelir ve böylece bir ekonomi içine girmek anlamına: Karşı-armağan, armağanı takip eder, borç ödeme borcu takip eder, geri ödeme planı krediyi takip eder. Ekonomi armağanı yutar yutmaz, verilmişliği bir ekonomiye dönüştürür. Ekonomi, verilmişliği kendisine dahil ederek, ondan vazgeçer. Onun yerini derhal hesaplama, faiz, işe yararlık, ölçü vs. ile doldurur. Burada hiçbir ahlaki değerlendirme, farklı fenomenlerin düzeni [regime] arasındaki salt farka müdahale etmemelidir: eğer verilmişlik varsa, yeter-sebep ilkesi ile olan tüm bağına ko-parmak zorundadır ya da özdeşlikle olan, ya da dört-katmanlı nedensellik ile [olan], ekonominin kendi metafiziksel düzeninde takip ettiği.

İkinci argüman hemen bunun sonrasında gelir: “Bir armağanın olabilmesi için, onun verildiği kişinin armağanı geri vermesi, amorti etmemesi, bedel ödememesi, borcu kapatmaması, bir anlaşmaya ve asla hiçbir zaman bir borç anlaşmasına girmemiş olması *zorunludur*.”⁶ Bu geri çevirme, basit bir öznel nankörlük olarak anlaşılmalıdır –sadece bir değiş-tokuş ve karşılıklılık ekonomisi içinde konuya dâhil olan bir nankörlük– ama daha çok kendisine bir armağanın geldiğini görmeyen ya da bilmeyen bir armağanı teslim alanın “bilinçdışılığı” olarak anlaşılmalıdır. Armağanı teslim alan bir armağandan yararlanır –salt karşılıksız verilmişlik– eğer onu alır almaz geri verilmesi gereken bir şey olarak yorumlamazsa, olası en kısa sürede geri ödenmesi gereken bir borç olarak. Dahası, gerçek bir armağan, bu armağanı teslim alan tarafından bilinmesine dair herhangi bir bilgiyi aşabilir, böylece onu bilmediği şeyi tanımaktan muaf tutarak. Birçok du-

⁶ Derrida şöyle devam eder: “Armağanın armağan olarak, kendisi olarak bu basit tanımmasının, bu tanıma bir minnettarlığa dönüşmeden önce, armağan olarak armağanı ortadan kaldırması için.” (A.g.y., 13-14). Ayrıca: “Başka olan onu teslim alır almaz, artık bir armağan yoktur –ve armağanı geri çevirse bile onu armağan olarak tanımış ya da algılamıştır artık.” (A.g.y., 14). Bu son söylenen şey üzerine tartışılabilir: Aslında armağan kendi geri çevrilmesine rağmen hayatta kalıyor (onu görmezden gelerek) olabilir, Derrida’nın da, üçüncü ve dördüncü argümanlarının mantığında ileri sürüyor gözüktüğü gibi.

rumda –aslında en önemlilerinde– armağan bilinmeden kalır. Bunlar yaşam (ve belki de ölüm) ve sevgi (bazen de nefret) armağanlarıdır. “Eğer Tanrı’nın armağanını bilseydin” ifadesi burada her bir verilmişlik fenomeni için bir paradigma olarak (bu sefer teolojik bağlamda değil)⁷ hizmet edebilir: Armağanı teslim alan, kendisine gelen armağanın ne olduğu bilmez ve bilmek zorunda da değildir, özellikle bir armağan, bilinci tamamen aşabildiği ve aşmak zorunda olduğu için. Dahası, armağanın bilinçdışılığı –yani, armağanı teslim alanın verilmişlik içinde paranteze alınması– en azından yeri doldurulamaz iki işleve sahiptir: Armağanı teslim alanın armağanın aşırılığını desteklemesine izin verir (çünkü zar zor bilinen bir armağan mükemmel bir şekilde verilmiş olarak kalır) ve armağanın, armağanı teslim alana bağlı olmamasına izin verir (çünkü hor kullanılan bir armağan mükemmel bir şekilde verilmiş armağan olarak kalır). Verilmişlik, böylece, armağanı teslim alanın εποχή [epokhe]’sini var sayar.

Üçüncü argüman şu şekilde ifade edilebilir. “[Armağanın] unutulması sadece armağanı teslim alan tarafında değil, ama her şeyden önce ... armağanı veren tarafında da radikal olmalıdır.” Armağanı teslim alanın görünürden kaybolması, karşılıklı bir şekilde, armağanı verenin de kaybolmasına işaret eder. Aslında, vermenin basit bir farkındalığı kişinin kendisinin bilincini bir verme olarak uyandırır, böylece “iyiliğin ya da cömertliğin yücelten imgesi; veren-varlığın, ve kendisinin verdiği bilen varlığın yücelten imgesi; böylece kendisini döngüsel, yansıtıcı bir tarzda, bir anlamda otomatik bir tanıma içinde tanır, kendini-onaylama ve narsist bir minnet içinde.”⁸ Armağanı verenin, kendisine bu narsist geri dönüşünün en iyi örneği Descartes’tan alınabilir. *Ruhun Tutkuları* kitabı,⁹ cömertliğin, kişinin kendine saygısı ve özgür iradesinin iyi niyetli bir kullanımı olarak alındığında, Descartes bunu tamamen olumlu bir anlamda görüyordu, sadece kendinden bir memnuniyet duygusuna yol açmayacağını ama ayrıca metafiziksel düzen içinde ego cogito tarafından eriş-

⁷ Marion’un sözünü ettiği bu ifade şurada geçer: “İsa kadına şu yanıtı verdi: Eğer sen Tanrı’nın armağanını ve sana, ‘Bana su ver, içeyim’ diyenin kim olduğunu bilseydin, sen O’ndan dilerdin, O da sana yaşam suyunu verirdi”. *Yuhanna*, 4: 10, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*, Kitabı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları, 2008. [Ç.N.].

⁸ A.g.e., 23. Armağanın “yönelimsel anlamına” bakınız, onu çürütmek için yeterli olan.

⁹ Descartes, *Ruhun Tutkuları*, Çev. Murat Erşen, 2. Baskı, Say Yay., İstanbul 2016 [Ç.N.].

len bir kendinden emin olma durumunu etik düzen içinde de tekrar edeceğini gösterir.¹⁰ Kişinin kendisini armağan-veren olarak görmesi, daha ziyade, armağanı teslim alan tarafından yeter-siz bir şekilde armağanı veren olarak bilinmesi, bir öz-bilincin oluşturulması için yeterlidir ve böylece ekonomik bir değiş-tokuşun kurulması için de: benim başarısızca bilinen armağanım karşılığında, cömertliğimin teslim aldığım –kendimden?– belli bir bilinci. Armağanımı kaybetmemde, armağanımı kaybetme-min karşılığı olarak, kendime kendimi veririm, ya da daha doğ-rusu, kendimi yeniden bulurum. Kayıp, mükemmel bir kazanca dönüşür –olası en mükemmel ticaret, çünkü kaybettiğimden sonsuz derecede fazlasını kazanırım: Benden daha az ederi olan basit bir armağana karşılık benim kendi benliğim. Verilmişlik, böylece, eğer metafiziksel tezden onun mükemmel bir şekilde özgürleştirilmesi başarılabilirse düşünülebilir hâle gelir: Trans-dantal ve kurucu *Ben* olarak ego’nun onun [verilmişliğin] içindeki üstünlüğünden (ve armağan ile ilişkili olarak). Kendi-sinden kurtulmuş bir verilmişliğe varma önündeki engel bir tür teolojik aşırılığa değil ama çok daha kesin, mutlak bir şekilde bi-linen ve fevkalade sağlam bir temele bağlıdır —Derscartes’ın me-tafizik içinde başlattığı ve hâlâ bize rehberlik eden *inconcussum quid’e* [değişmez olana]. Ego sürdüğü sürece, verilmişlik son bulur. Verilmişlik sadece ego paranteze alındığı zaman ortaya çıkar.

Karşılıklıktan sonra, armağanı verenin, armağanı teslim ala-nın ve verilmişliğin çerçevesinin son hâli, verilmiş olan armağa-nın kendisini bir kenara koyar. Bu paradoks, eğer armağanı ve-renin ve teslim alanın yerinden edilmesinin sebebine dönülürse desteklenebilir: Kendisini değiş-tokuş içinde hareketsiz hâle geti-rerek, armağanın bu sonucu ekonomiyi dondurur ve böylece ve-renin ve teslim alanın armağanın failleri olarak belirmesine yol açar. Böylece “özne ve nesne armağanın yakalanmış hâlleridir.”¹¹ Verilmişliğin bir değiş-tokuş sistemi olarak ekonomik yorumla-nışı, failler onu dondururken, faillerin armağan üzerine karara vardıkları bakışa dayanır, onu bir değiş-tokuş nesnesi olarak görmelerine. Böylece bu, armağanın belirişi olur, verilmişliğin

¹⁰ Konuyla ilgili şu çalışmama bkz. “La dernière formulation du cogito: La générosité”, *Questions cartésiennes*, Bölüm 5, §5, (Paris: Presses Universitaires de France, 1991); *Cartesian Questions*, Çev. Jeffrey L. Kosky, (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

¹¹ Derrida, *Given Time*, a.e., 24.

kendi nesnelliği içinde maddeleşmesi olur, değiş-tokuş sistemine yol açan ve verilmişlik olarak verilmişliği yasaklayan. Bunun sonucu derhâl doğar: “Sınırdaki, armağan olarak armağan, armağan olarak belirmemelidir: Ne veren kişiye ne de verilen kişiye.”¹² Armağanın nesnel fenomenalite içine belirişi ya da girişi böylece onu ekonomik değiş-tokuş için hazırlar ve mantıksal olarak onu verilmişlikten kaldırır. Derrida bu yüzden “belirmeyenin fenomenolojisini”, herhangi bir teolojik ifade olmadan sadece armağanın sözde kanıtını eleştirerek, kurtarır. Bu, “sözde”dir çünkü aslında ekonomik bir değiş-tokuş sistemi içine alınmıştır. Armağanın belirmeyişi, yine de, fenomenolojiden bir vazgeçişini ima etmez. İlk olarak, eğer belirecek olsaydı –ve çoğunlukla oldukça büyük bir şekilde belirir– o zaman verilmişliğin fenomenolojisinin aranışından feragat etmek zorunlu olurdu: Armağan belirmez, ki böylece verilmişlik olarak verilmişlik belirebilsin. Bununla birlikte, armağanın belirmeyişi fenomenolojiden bir vazgeçişini ima etmez çünkü bu türden bir belirmeyişin sebebi fenomenolojiktir: Eğer armağan bir değiş-tokuş fenomenine dönüşürse, olası olan en metafiziksel anlamda mevcudiyet içinde donmuş hâle gelir. “Eğer onu bir armağan olarak tanırsa [armağanı teslim alan], eğer armağan ona *armağan olarak belirirse*, eğer mevcut olan onun için *mevcut olan olarak* mevcut olursa, bu basit tanıma armağanın ortadan kalkması için yeterlidir.”¹³

Armağanın verilmişlik içinde kalmasını onu bir değiş-tokuş nesnesi konumuna geri götürerek yasaklayan şey sadece mevcudiyetten oluşur –doğru sözcük budur–, kendi varlıksallığının [étantité] içinde sürekli bir kalıcılık [subsistence] olarak anlaşılmış şekilde. Eğer mevcudiyet mevcut olanı [verilmişlik içindeki armağan] söküyorsa, mevcut olana [present] ulaşmak için, onu mevcudiyetten korumak zorunlu hâle gelir. Bu mükemmel paradoks kesinlikle dördüncü argümanda yankılanır: “eğer mevcut olan onun için *mevcut olan olarak* mevcut olursa, bu basit tanıma armağanın ortadan kalkması için yeterlidir.” Benzer bir şekilde, “bir armağan olarak mevcut olmaması dışında armağan olarak armağan olamaz.” Ya da “Eğer kendisini mevcut kılıyorsa, artık kendisini mevcut kılmıyordur.”¹⁴ Bu rahatsız edici bir sonuçtur.

¹² A.g.e., 14.

¹³ A.g.e., 13.

¹⁴ A.g.e., 13, 14, ve 15, sırasıyla.

Verilmişliğe giden patikadan, şimdi çifte bir olanaksızlık tarafından armağana dair baskın gelen bir erişimden dolayı ayrılmalıdır: Ya armağan kendisini mevcudiyet içinde mevcut kılar ve kendisini ekonomik bir değiş-tokuş sistemi içine yerleştirmek için verilmişlikte ortadan kaybolur, ya da bu armağan kendisini mevcut kılmaz ve artık belirmez, böylece verilmişliğin tüm fenomenalitesini kapatır.

3

Yine de, bu belki de bu dördüncü argümandan çıkarılacak zorunlu sonuç değildir (her ne kadar bu Derrida'nın vardığı sonuç gibi gözüксе de), ama bu argümanın paradoksu tarafından açık bırakılan olası okumalardan biridir. Kendisi olarak armağan düşüncesi ile, verilmişliğe göre, kalıcılık olarak mevcudiyet arasındaki uyumsuzluk armağanın mutlak bir şekilde düşünülemez ve beliremez olduğu anlamına mı gelir, yoksa sadece (derin bir şekilde metafiziksel olan) mevcudiyet ufkı dışında düşünülebileceği ve belirebileceği anlamına mı? Eğer belirli bir kalıcılık içinde sabitliğe işaret ediyorsa, o zaman bariz bir şekilde armağan, kendi mevcudiyeti içinde belirir belirmez, verilmiş bir armağan olarak ortadan kaybolur. Bu, onun kaybolduğu ve armağanı verene asla sunulmadığı, asla sahip olunmadığı ve her zaman armağanı teslim alana teslim edildiği anlamına gelir. Armağan kendisini şu şekilde kaybeder: Tam da kendisini verme olanıyla çelişen bir varlık tarzını –kalıcılık, değiş-tokuş, ekonomi– kaybederek. Mevcudiyeti kaybederek, armağan *kendisini* kaybetmez ama armağana ne geri dönen ne de ona uyumlu hâle gelen şeyi kaybeder. Ya da daha doğrusu, armağan *kendisini* kaybeder –en sonunda kendi özüyle olan bağlantısını koparma anlamında, kendisini özünün dışında terk etme anlamında –*özün* dışında– bu kaybını gerçekleştirmek için, kendisini kayıp olarak gerçekleştirmek için, ama salt kayıp olarak değil. Ya da daha doğrusu, tam olarak salt kayıp içinde olduğu gibi, *salt* bir kayıp olarak, kendisini vermek için, gerçekte ortadan kaybolmak zorundadır ve böylece kendi içindeki herhangi bir kalıcılığın salt ortadan kayboluşu pahasına belirlemek zorunda. Bu tersine çevrilme başka bir şekilde açıklanabilir: Eğer armağan mevcut değilse, ki böylece asla mevcudiyet içinde ve mevcudiyet olarak beliremez, onun olmadığı ya da olmak *zorunda olmadığı* sonucuna varılabilir, yani, kendisini vermek için mevcudiyete uygun ola-

rak "olmadığı" sonucuna. Armağan kendisini tam olarak varlıktan feragat edeceği oranda verir, mevcudiyetten hariç tutulacağı ve kendi içindeki kalıcılığı çözerek kendisinden çözülüp kurtulacağı oranda. Derrida'nın paradoksu (mevcut olanın mevcudiyet içinde mevcut olamayacağı) böylece başka bir paradoksa boyun eğer: *Mevcut olan kendisini mevcudiyet olmaksızın verir*. Eğer bir paradoks ötekini saklıyorsa, bu tam da armağanın öteki isminin anlamının muğlaklığı ile ilgilidir. Bir armağan [present] sunmak, tanımı gereği, bir *armağan/mevcut olan* üretmek ile eşdeğer değildir (en azından her zaman değil, hemen hemen her zaman bile değil). Buradaki *parousia* bariz bir şekilde *mevcudiyeti* düzenler ama *mevcut olanı* kontrol etmez. Mevcut olanın mevcudiyete hiçbir borcu yoktur, ya da en azından kolaylıkla ona hiçbir borcu olmuyor olabilir. Verilmişlik sorusu, mevcudiyet armağan ile çalıştığı anda kapanmaz; tam tersine, mevcudiyet olmaksızın mevcut olanın olanağına açılır, varlığın dışına.

Derrida'nın armağana dair analizinin kayda değer verimliliği sadece onun belirgin olan sonucunda değil ama ayrıca desteklediği ve hatta teşvik ettiği karşı-yorumda da ortaya çıkar. Mükemmel bir titizlik ile gizemli bir formüle doğru yönlendirir, ki onu burada bir paradigma olarak kullanacağım: "Sınıra gidelim şimdi: Armağanın hakikati ... armağanın ortadan kaldırılması için yeterlidir. Armağanın hakikati armağan-olmayana ya da armağanın hakikati-olmayana karşılık gelir."¹⁵ Bu negasyonlar oyunu nasıl anlaşılmalıdır? Şeklen, burada iki anlam ayırt edilebilir: (1) eğer *ya da* bir bağlaç değerine sahipse, "armağan-olmayan" bu durumda "hakikat-olmayana" denk gelir; böylece negasyonlar birbirlerini ortadan kaldırır ve "armağan", "hakikate" denk gelir; (2) eğer *ya da* ayrıştırıcı bir değere sahipse, "hakikat-olmayan" ya da "armağan-olmayan" vardır; böylece negasyonlar birbirlerini ortadan kaldırarak, sonuç "ya armağan ya da hakikat" olur. Böylece formül ya armağan ve hakikat arasında bir denklik olarak ya da ikisinin karşılıklı bir hariç tutulması olarak anlaşılır.

Eğer bir seçim yapmak zorunlu olsaydı, Derrida büyük ihtimalle ikinci yorumu desteklerdi. Her ne kadar olanaklı olsa da, ben de ilkinin tercih etmiyorum, çünkü sorun zaten bu formülün muğlaklığının kendisinde yatar, yani, hakikatin armağana denk

¹⁵ A.g.e., 27.

olması ama aynı zamanda onunla çelişiyor olmasında. Hakikatin armağanla çelişmesi şaşırtıcı değildir: Derrida hakikatin mevcudiyet içinde ortaya çıkmasının armağan olarak armağanı sona erdirdiğini gösterir. Daha şaşırtıcı olanı, tam tersine, hakikatin armağana asıl olarak uygun olma olanağıdır. Böyle bir durumda en zarif çözüm, armağanın iki anlamı arasında bir ayrım yapılmasını talep eder, biri hakikate denk gelen, diğeri hakikatin tam tersine denk gelen. Yapaylığına rağmen, bu en son söz ettiğim patikadan ilerleyeyim biraz. Derrida'nın bakış açısından bu türden bir ayrımın herhangi bir anlamı var mıdır? Şimdiye kadar yanıt "hayır"dı, armağan her zaman kendi hakikati içinde ortadan kaybolduğu için. Ancak, bu fikir onun bu konudaki son sözü değildir: O açık bir şekilde armağanın ikiye ayrıldığını düşünür (her ne kadar sadece bir öneri seviyesinde kalsa da): "*Bir taraftan, belirli bir şeyi veren bir armağan (hangi formda olursa olsun bir verilmiş, bir armağan [present]) olurdu; ve diğer taraftan, bir verilmiş değil ama genel olarak verilmiş olan bir armağanın koşullunu veren bir armağan olurdu, böylece genel olarak verilmiş olan ögesini veren bir armağan.*" Buradaki ilk anlam tam olarak mevcudiyeti kendisinin armağan olma durumunu ortadan kaldıran armağana karşılık gelir, bir değiş-tokuş ve ekonomi sistemi içine alınan armağana. Buna geri dönülmesine gerek yoktur. İkinci anlam geriye kalır: Veren, bir armağandan daha az olmayan bir şeyi sunar, güç içinde yükselmiş bir armağandan, armağanın ötesinde olan bir armağandan. Ama bu garip armağan hiçbir şey vermediği için (gerçek olan herhangi bir şey, bir şey), verilmişlik koşulunu verebilmek için kendisini özgür kılar, "genel olarak verilmiş olan herhangi bir şeyin koşulunu" verebilmek için.¹⁶ Bu, örneğin, "zaman vermek", "hayat vermek", "ölüm vermek" vs. durumlarda işliyor olurdu. Her hâlükârda, bu ilerleme benim amaçladığım şey için yeterli değildir. İlk olarak, bu ilerleme yeni armağanın en azından bir "koşul" verdiğini tanıdığı için yeterli değildir; çünkü herhangi türden bir koşul ve koşul olarak koşul tipik bir metafiziksel işlev olarak kalır, metafiziğin o temeline dair olan bir işlev. Dahası, bu temel burada "genel olarak mevcut olan" bir şeyin zeminidir, mevcudiyet içinde olduğu hatta bu mevcudiyet ile tanımlanmış olduğu varsayılabilen. İkinci olarak, armağan nesnesinin modifikasyonu ("verilmiş" olan-

¹⁶ A.g.e., 54.

dan “verilmiş olanın koşuluna”) ne armağanın verilmişlik olarak verilmişliğe geçişine izin vermediği ne de verilmişliği değiş-tokuşun ekonomik modelinden kurtarmadığı için bu ilerleme yeterli değildir. Son olarak, bir kavramı iki katına çıkarma nadiren onu derinleştirdiğimiz anlamına gelir. Sıklıkla, bir çelişkinin öğelerini, o çelişkiyi yumuşatmak için, yan yana koyarız. Yine de, armağanın bu iki katına çıkarılması bizi verilmişliğin patikasına yerleştirebilir.

“Armağanın hakikatinin armağan-olmayana ya da armağanın hakikat-olmayanına denk geldiğine” dair formülün iki farklı yorumu, tıpkı armağanın iki anlamının da verdiği gibi (bir verilmişlik vermek ya da bir koşulu vermek olarak), bir sınırın önsezisini [prémonition] verir. Bu sınırı geçmek, armağanın tamamen farklı bir belirlenimine, Derrida'nın bir çelişkiye doğru ittiği belirlenimden farklı olan bir belirlenimine, götürebilir. Eğer armağan olarak armağan, mevcut olan olarak, mevcudiyet içine girer girmez ortadan kayboluyorsa; eğer mevcudiyet kendinde kalıcılığın varlık tarzını belirliyorsa, tıpkı metafiziğin ona ayrıcalık tanınması gibi; eğer hakikat, kendi eşsiz metafiziksel anlamı içinde anlaşıl-duğunda, sadece mevcut olanın mevcudiyet içinde belirmesine izin veriyorsa; o zaman armağan, eğer armağan böyle düşünülecekse, mevcudiyetin dışında açığa çıkmalıdır (her şeyden önce, kendisine), özün-kalıcılığı dışında, ve hakikatin dışında.

Eğer hakikat gerçekten de armağanın ortadan kaldırılması için yeterli ise, o zaman armağan sadece *bu* hakikatten hariç tutulmuş olarak ortaya çıkmalıdır. Eğer armağanın kalıcılığı, onun değiş-tokuş içinde ortadan kaldırılması için yeterli ise, o zaman armağan sadece tam da bu kalıcılıktan özgür kılınarak meydana gelecektir. Eğer mevcut olan olarak mevcudiyet armağanın ortadan kaldırılması için yeterliyse, o zaman armağan sadece bu mevcudiyetten özgürleştirilerek gerçekleştirilir. Ama, şöyle bir itiraz gelebilir: Armağan bu “ödevi” üstlenebilir mi yoksa bu boş bir girişim midir? Eğer “armağanın olanağının koşulları ... eş zamanlı olarak armağanın olanaksızlığının da koşullarını belirli-yorsa”¹⁷ bu durum nasıl anlaşılabilir? Oldukça basit bir şekilde, bu itirazın kendisini çürüten şeyi de içinde taşıdığı görülebilir: Bu sadece, armağanın onun altında olanaksız hâle geldiği koşulları kurar. Hiçbir şekilde, armağan isminin olanaksız gerçekliği-

¹⁷ A.g.e., 12.

ne dönüşen şeyi kurmaz. Bu yüzden bu itiraza şöyle yanıt veriyorum: Olanaksızlığın koşulları sadece üzerine çalışılan şeyin armağan başlığına yaraşır *değildir* ve, eğer bir armağan olacaksa, bundan, yani olanaksızlığın koşullarından başka diğer olanaklılık koşullarına sahip olmak zorunda olacaktır. Olumlu bir açıdan bu, armağanın armağanı vereni ve teslim alanı birbirine bağlayan bir karşılıklılık tarafından sürdürülen bir değiş-tokuş sistemi içinde verilmiş olmadığı anlamına gelir: Bu sözde armağan ekonomisi içinde, armağanı kalıcı bir var olana, kalıcı bir mevcut olana, bir değere uygun olarak (kullanım değeri ve/ya da değiş-tokuş değeri), bir erekliliğe (kullanışlı, herhangi bir amacı olmayan, vs.) dönüştürerek kurtarılan şey [fait l'économie] armağan sözcüğüdür, verimlilik ve hesaplama ile üretilen ya da tahrip edilen, kendi sebeplerinin bastırması ile kapatılan şey, kısacası, onu alelade bir varolana dönüştürerek. Bu türden bir alelade varolan asla bir armağan olarak beliremez, armağan kavramı ile çeliştiği için değil ama tam olarak bu türden bir varolan bir armağanın ortaya çıkmasına olanak sağlamadığı için. Armağana ulaşabilmek için zaten bariz ve belirlenmiş bir "armağan" kavramından yola çıkmayı deneyen hiçbir uğraş bu isim altındaki alelade bir varolanı analiz etmekten başka bir şey yapmaz. Varsayımsal olarak, bu yüzden en az armağana ulaşmak olanaklı değildir.

Burada gözden kaçırılan nedir? Armağanı verilmişliğin kendisinin ufkundan doğru yorumlamak için değiş-tokuşun ekonomik ufkundan vazgeçilmelidir. İlk olarak, verilmiş olanın yeterli bir sebebin etkisi olarak metafiziksel yorumundan kurtulunmalıdır, yani, örnek bir metafizikçi olan Spinoza'nın aksine, ki kendisi "ipsius rei datam sive actuosam essentiam"¹⁸ iddiasında bulunurdu, tam olarak: Bir şeyin özü, eğer o şey verilmiş ise ve verilmiş olduğu için, asla kendisi olarak aktif değildir ama tam olarak verilmiştir. Armağan, verilmiş olarak ortaya çıkar ve böylece verilmişliğin içinden ve verilmişlikten doğru. Artık geriye sadece verilmişliği, bu verilmişliğin reddettiği şeye göre değil ama kendisi olarak tarif etmek kalır, eğer bu türden bir *kendisi olarak* hâlâ ona uygun ise.

¹⁸ Spinoza, *Ethics* III, §7: İspat. [Marion'un Latince alıntılacağı kısmın doğrusu şöyledir: ipsius rei actualem essentiam [şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir] Spinoza, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İdea Yay. İstanbul 1996] [Ç.N.].

Bu verilmişliği tarif etmek, armağanı verilmişliğin kendi yönergeleri altında düşünme sorunudur, ekonomiye herhangi bir göndermede bulunmadan, çünkü burada söz edilen olanaksızlık armağan olarak armağanla ilgili değildir ama daha çok onun ekonomik yorumuyla ilgilidir. Bu türden bir ekonomi aslında verilmişliği tahrip eder. İlk olarak, bu ekonomi sürekli bir dolaşımı [circuit] tanımlar, armağanı teslim alanın ve armağanı verenin binlinçli failer olarak yorumlandığı, ki bu, hesaplamanın olmadığı bir armağana yetki vermez ama asıl olarak armağanın iadesine yetki verir —yani, değiş-tokuşa. Buradan itibaren, sürekli olan dolaşım değiş-tokuşun tekrarlanmasına izin verir, böylece karşılıklılığı ortaya çıkarır, ki bu da daha sonra bir ticarete dönüşebilir. Bu noktada armağan çoktan kendi karşılıksız verilmesini kaybetmiştir; kendisi olarak olmasında ortadan kaybolur. Daha sonra, bu değiş-tokuş ayrıca armağanın bir nesne olarak durumunu onaylar: tekrarlanabilir olması için, değiş-tokuş edilebilmesi için, ve değerinin bilinebilmesi için, armağan nesnelliğin sabitliğini elde etmelidir, ve böylece görülebilirliği ve ekonomik değiş-tokuşun tüm olası partnerlerine onu erişilebilir kılan sürekliliği. Şimdi olası tüm verenler ve teslim alanlar için erişilebilir olarak, armağan kendisinin verilmişliğinin terimleriyle ilgisiz hâle gelir. Kendi nesnelliği tarafından kendi sırrı ondan koparılmış şekilde, armağan ayrıca kendisini eylem içine sokan tarafların da olası sırlarını tahrip eder.

Bu yüzden, eğer armağan ekonomisi sadece armağan ekonomisini oluşturuyorsa, armağan sadece bu ekonomiden kurtularak kendisine dönüşür, kendisinin verilmişlik açısından düşünülmesine izin vermek için. Böylece, armağan ekonomiden uzağa verilmişliğe doğru yönlendirilmelidir. Onu tekrar verilmişliğe götürmek onu indirgemek demektir. Bir totolojiye (armağan verilmişlikle eşdeğer değil midir?) ya da bir çelişkiye (Verilmişlik belli bir tür transandanta işaret etmiyor mudur?) düşmeden armağanı verilmişliğe nasıl indirgeyebiliriz? Eğer bir indirgemedede bulunmak zorundaysak, bu indirgeme sadece, verilmişliğe olası bir indirgeme durumunda bile, indirgemenin her zaman fenomenoloji içinde gerçekleşeceği tarzda olacaktır: Ne türden olursa olsun tüm transandantı paranteze alarak. Böylece armağanı verilmişliğe indirgemek şu anlama gelir: Armağan olarak armağanı, onu şimdiye kadar etkileyen üçlü transandanttan soyutlaya-

rak düşünmek —armağanı verenin transandantını, armağanı teslim alanın transandantını ve değiş-tokuş edilen nesnenin nesnelliğinin transandantını parantez içine alarak. Eğer εποχη [epokhe] armağan üzerine uygulanabilirse, armağanı nesne olma durumundan ve nesne olma açısından özgürleştirilmesiyle uygulanacaktır, herhangi bir ekonomik değiş-tokuş ya da transandant anlayışından özgürleştirilmesiyle. Böylece, εποχη [epokhe] armağanı salt ve yalın verilmişliğe geri yönlendirecektir, en azından eğer bu türden bir verilmişlik gerçekleşebiliyorsa.

Bu uygulamada, armağanın verilmişliğe indirgenmesi, Derri-da tarafından armağana karşı yöneltilen üçlü itiraza rağmen gerçekleşmez, ama tam olarak bu üçlü itiraz sayesinde gerçekleşir: Sözde “armağanın olanaksızlığının koşulları” (ne armağanı teslim alanın ne verenin ne de armağanın) tam olarak armağanın salt verilmişliğe indirgenmesinin olanağının koşullarına dönüşür, ekonomik değiş-tokuşun transandant koşullarının εποχη [epokhe]’si ile. İtiraz böylece kendisine verilecek olan yanıt dönüşür: Armağanı teslim alan, veren, ve armağanın nesnelliği paranteze alındığında, böylece armağanı ekonomi dışına çıkarmak ve onu salt verilmişliğe uygun olarak ortaya koymak için, armağan verilmişliğe indirgenir. Ama armağanın bu türden bir verilmişliğe indirgenmesi aslında gerçekleşebilir mi? Kendisinin transandant koşullarından özgürleştirildiğinde, armağan, armağan olarak tanımlanabilir şekilde kalır mı, yoksa belirsiz bir buluta, solan bir kavramın son nefesine mi dönüşür?

Armağanı kendisine indirgemek, yani, salt ve yalın verilmişliğe indirgemek artık onu sadece armağanı veren ve teslim alan arasındaki bir nesneye dönüştüren değiş-tokuş ekonomisi içinde düşünmemeye işaret eder, onu kendisi olarak düşünmeye, salt bir verilmiş olan olarak düşünmeye. Değiş-tokuş açısından ona göndermede bulunmadan armağan, armağan olarak düşünülebilir mi? Böyle olduğunda, sadece armağan olarak değil ama ayrıca nesne olarak da derhâl ortadan kaybolmaz mı? Buna yanıt verebilmek için, bu indirgemeyi ana hatlarıyla belirlemeliyim.

5

Bir armağan gerçekleştiğinde, bana gerçekten verilmiş olan şey nedir? Başka bir deyişle, bir armağandan söz edebilmek için, ne türden bir yaşanmış bilinç deneyimi gerekir? Burada, elbette, armağanı veren rolünü oynayan birisindeki bilinci etkileyen bir

yaşanmış armağan deneyimi ile armağanı teslim alan rolünü oynayan birisindeki bilinci etkileyen yaşanmış armağan deneyimi arasında bir ayırım oluşturmak zorunludur. Bu ikisini de kendi durumları açısından ele alayım. İlk olarak, armağanı verenin bakış açısı: Bir armağan kendisini (bilince) ne zaman ve nasıl verir? Açık bir şekilde, armağanı veren bu armağanı verdiği zaman. Ama armağanı verenin bir armağanı vermesi tam olarak ne anlama gelir? Bir parça malı başka bir yere transfer etmek anlamına mı gelir? Görüldüğünün aksine, şüphesiz ki yanıt “hayır”dır: İlk olarak, transfer etme her zaman bir mal parçasını devretme şeklini almaz (bu bir kredi verme ya da kiraya verme vs. olabilir), ne de her zaman belli bir tüzel duruma sahip olur (karşılıklı özel bir anlaşmayı ya da gizli bir sözleşmeyi vs. içerebilir). İkincil olarak, bu türden bir kontrol, daha önce görmüş olduğumuz gibi, armağanın durumunu bir değiş-tokuş durumuna tekrar yönlendirerek bu armağan durumunu tehdit etmekte yeterli olurdu. Son olarak, armağan bazen hiç de herhangi bir nesneden oluşmaz: bir yemini, bir uzlaşmayı, bir lütfu (ya da bir küfrü), bir dostluğu, bir sevgiyi (ya da bir nefreti) içerdiği durumlarda, armağan bir nesneye denk gelmez ama sadece kendisinin vuku bulması anında ortaya çıkar. Armağan ile karıştırılmasından çok uzakta, nesne basit bir rastgele desteğe dönüşür, değiş-tokuşu yapılabilir ve opsiyonel olan bir desteğe (kanıt, yemin, anı, vs.); çünkü armağanda hakiki olarak söz konusu olan şey, onu görülebilir kılan nesneden çok daha değerli ve gerçektir. Dahası, bir armağan ne kadar engin bir zenginlik sağlarsa, o kadar az bir nesnede görülebilir hâle gelir, ya da nesne o kadar az armağana asıl olarak karşılık gelecek şekilde onu görülebilir kılar. Böylece güçten vazgeçmek, son tahlilde, gücün işaretinden [insigne] vazgeçmeyi içerir (*pallium*’dan¹⁹ [hırka], taçtan, göğsün üzerinde duran haçtan [croix pectorale]²⁰ vs.), ama teslim edilen işaret gücü tam olarak vermez, onu sadece sembolize eder. Güç bir nesne ya da nesneler ile verilmiş olmaz, çünkü —kendisi tüm nesnelerin tama-

¹⁹ Katolik Kilisesi’nde özellikle Papa’nın dinsel ayinlerde giydiği özel bir cüppe ya da kıyafet. Ayrıca Latince “video barbam et pallium, philosophum nondum video” [sakalı ve hırkayı görüyorum ama filozofu göremiyorum] ifadesindeki “hırka” [Ç.N.].

²⁰ Katolik Kilisesi’nde sadece papazların, kardinalerin, piskoposların ve başrahiplerin takmasına izin verilen boyna bir ip ya da zincir ile geçirilerek göğsün üzerinde duran haç [Ç.N.].

mını vererek— ne bir nesnedir ne de nesne tarzında bir şeydir. Gücü geri vermek, ve böylece gücü vermek, asla bir nesneden armağan oluşturmaya eşdeğer değildir, ama daha çok, bir nesne vesilesiyle, nesneler üzerine güç armağanını vermeye eşdeğerdir. Hatta, kendini başka birine adamak bariz bir şekilde herhangi bir nesnenin armağan edilmesine denk düşmez. Bu armağanı belki de kanıtlayabilen tek nesne, armağanı görünür kıldığı için, parmağa takılan yüzüktür: Bana bu yüzüğü vererek bir başkasının, kendisini bana adadığı gösterilir. Ama bu yüzük bir başkası tarafından yapılan bir armağanın kanıtı değildir, çünkü ne benim kendimi adamamın karşılığı olacak kadar değerlidir (sanki altın bir yüzük benim hayatımın, benim sadakatimin, benim kendi armağanımın ederiymiş gibi) ne de başka olanın bana kendisini vermesinde verdiği şeyi maddi olarak doğrular. Tam tersine, yüzük benim ona denk olmayarak ama armağana sembolik bir destek vererek dönüştüğüm armağanın kanıtı olur, bu armağanın yine de gösterdiği şey ile herhangi bir tam anlamıyla eşitlik olmadan. Armağan böylece armağanın nesnesi ile denk düşmez. Dahası, şu temel kural önerilebilir hâle gelir: Bir armağan kendisini ne kadar değerli olarak ortaya koyarsa, o kadar bir nesne olarak gerçekleştirilir, ya da aynı şeye karşılık gelecek şekilde, nesne o kadar çok soyut bir destek, dekorasyon, sembol rolüne indirgenir. Karşılıklı olarak, en çok veren armağanlar, tam olarak *hiçbir şey vermez*²¹ —hiçbir şeyi, hiçbir nesneyi vermez, beklentileri hayal kırıklığına uğrattıkları için değil ama verdikleri şey ne gerçekliğe ne de nesnellığe ait olduğu için.

Ama eğer armağan, armağanı verenin perspektifinden, bir nesneye denk düşmüyorsa, o zaman neyden yapılmıştır? Bunu görebilmek için, nesnenin nasıl adım adım bir armağan nesnesine dönüştüğünü düşünmek yeterlidir: Nesne bir armağan nesnesine, armağanı veren kişi onu armağanı teslim alan kişiye aktardığı, transfer ettiği ya da naklettiği an dönüşmez, ama daha çok armağanı veren kişinin kendisi onun bir armağan olabileceğini ilk kez düşündüğü zaman dönüşür, daha kesin bir şekilde, onun verilebilir bir şey olduğunu ilk kez düşündüğü zaman. Eğer nes-

²¹ Burada ve daha başka yerlerde de kullanılan [gives .. nothing] kalıbı, yapı açısından olumlu anlamca olumsuzdur. Anlamı “herhangi bir şey vermez” ya da “hiçbir şey vermez” olsa da, yapısal olarak motamot tercümede “hiçbir şey verir” şeklindedir [Ç.N.].

ne verilebilir bir şeye dönüşürse, bu durumu belli bir içkin özelliğe ya da gerçek bir yükleme borçlu değildir –nesne aynı kalır, verilebilir olsun olmasın– ama daha çok armağanı olası verenin nesneye o gözle bakmasına borçludur. Bu yüzden, ekstrem bir durumda, herhangi bir nesne ile gerçek bir şekilde desteklenme bile olmaksızın, armağanı veren kişi bu verilebilir şeye dönüşümü gerçekleştirebilir (eğer buna inanırsa, eğer kendisini adarsa vs.). Armağan, verilmiş olduğu zaman gerçekleşmez ama verilebilirlik ortaya çıktığı zaman gerçekleşir. Verilebilirlik; armağanı olası veren, her şeyden önce sadece kendisiyle ilişki içinde, “ben kimseye herhangi bir şey borçlu değilim” ilkesinin, en azından tek bir istisna içerdiğini (ve içermek zorunda olduğunu) fark ettiğinde ortaya çıkar.

Armağan; armağanı veren, birisine bir şey borçlu olduğunu görür görmez, borcu olan birisi, yani armağanı teslim alan kişi olabileceğini kabul eder etmez başlar ve aslında böyle de sona erer. Armağan; armağanı olası veren kişi, başka bir armağanın, kendisini öncelediğinden şüphelendiğinde başlar, ona bir şey borçlu olduğu başka bir armağanın, ona karşılık bir şey vermeyi kendisini borçlu olduğu başka bir armağanın, kendisini öncelediğinden şüphelendiğinde. Armağan sadece verme kararına dayanmaz, armağanı olası bir veren tarafından kabul edilmiş olan, ama armağanı veren kişi bu vermeye sadece başka bir armağanın onu zaten çoktan yükümlü kıldığını fark ettiği ölçüde karar verir. Armağan kendisinin kararını verir –ki bu, her şeyden önce, armağanın karar ile, armağanı veren kişi ile verilmeye geldiği anlamına gelir, ama bu ayrıca, bu kararın; armağanı veren kişinin kendisini yükümlü hissettiği ve böylece daha evvelki bir armağan tarafından yükümlü olduğuna işaret ettiği anlamına da gelir, ki bu daha evvelki armağan, verme kararını önceden doğrular. “Kimseye herhangi bir şey borçlu değilim” deyiimi, ben kendimi çoktan bir armağandan daha önceden faydalanan kişi olarak gördüğüm ölçüde bir istisnaya sahiptir –ve ben böylece bir verilmişliğe doğru yükümlüyümdür. Vermeye yükümlülük bu yüzden doğrudan daha evvelki bir armağanın yükümlülüğünün sonucudur. Bir armağan verme kararı, her şeyden önce, kendini bir armağan veren kişi kılma kararına işaret eder; ama kendini bir armağan veren kişi kılma kararı, ilk olarak armağanı teslim alan kişinin yükümlülüğü olmaksızın (armağanı veren kişi üzerinde ağırlığı hissedilen), alınamaz. Armağan, armağanı veren

kişiy e karar verir. Armağ anın kendisi karar verir: Armağ an, armağ anı verenin kararına dayanır, ama bu karar da daha evvelki bir armağ an tarafından oluşturulan yükümlülüğ e bağı ldır. Böylece, ş una varıyorum ki, indirgeme bağ lamında, armağ anın verilmiş olduğ u yaşanmış bilinç deneyimi armağ anın kararına dayanır —armağ anı veren kişinin armağ anı verme kararına, ama özellikle armağ anın kendisinin armağ anı veren kişiy e dair aldı ğı karara. Armağ an, kendi vermesini vererek *kendisini* verir.

6

Armağ anı verenin perspektifinden, armağ anı teslim alanın perspektifine geçtiğ imizde, armağ anın yaşanmış bilinç deneyimini indirgeme bağ lamında tanımlamak için, bu paradoks doğrulanır mı? Armağ anı teslim alanın bir armağ anı teslim alması tam olarak ne anlama gelir? Bir mal parçasının başka birisinden armağ anı teslim alana transferi midir? Ş üpheş ki, görünenin aksine, yanıt “hayır”dır: İlk olarak, bu türden bir transfer doğrudan armağ anla ilgili olmadı ğı için. Böyle bir transfer ilk olarak değı ş-tokuş ve bu transferin ekonomisini tanımlar, ki burada satma ve satın almayı belirler. Daha sonra, birçok armağ an herhangi bir mal transferi olmadan gerç ekleş tiğ i için, armağ anlar kendi gerç ekliklerini bir nesneden türetmedikleri için: Bir başkasından yaşamı, ölümü, affetmeyi, güveni, sevgiyi ya da dostluğ u teslim almak ne mal mülk açısından söylenir ya da yapılır, ne de bir malın elden çıkarılması ile, çünkü bu teslim alma bir nesneden yoksundur, olası bazı sembollerin dışında olan.

En önemlisi, bariz bir sebepten dolayı, bir armağ anı teslim alma eylemi ne bir malın transferine ne de teslim alınan nesneye dayanır: Armağ anı teslim alma, kabul etme eylemine dayanır. İki örnek bu durumu mükemmel bir şekilde gösterir: Görmezden gelme ve reddetme. Kendi gerç ekliğ i içinde mükemmel olan bir armağ anın —armağ anı veren kişi tarafından kasıtlı olarak sunulan bir nesne— söz konusu olduğ u bir durum varsayayım. Ş imdi, her ne kadar kurallara uygun yapılmış olsa da, bu armağ anın armağ an olması etkin bir şekilde son bulabilir. İlk olarak, armağ anın armağ an olarak hiç kimse tarafından tanınmaması onun ortadan kalkması için yeterlidir, ister tamamen tanınmasın, ister basit bir şekilde görmezden gelinsin (yani, onu görmeden ya da almadan yanından geç ip giderek) ya da ister ekonomik bir değı ş-tokuş açısından ele alınsın (yani, onun karş ılığ ını ödeyerek, onu

satarak, onu çalarak). Böyle bir durumda armağan kendisini mükemmel bir şekilde gerçekleştiremez, her ne kadar verilebilirliğin gerçek koşullarını (nesnellik, erişilebilirlik vs.) gerçekleştirse de. Burada eksik olan nedir? Eksik olan kabul etmedir, yani, armağanı teslim alanın armağanı teslim alma kararı. Şimdi ise, armağanın hakiki olarak gerçekleştirildiğini ve armağan olarak tanındığını ve yine de reddedilmekle karşılaştığını varsayayım: Ya bir küçümseme aracılığıyla (bu “çok küçük” bir armağan), bir güvensizlik aracılığıyla (“Şimdi nedir bu?”), korku aracılığıyla (armağanlar getirenlere duyulan korku [et dona ferentes]), ya da sadece bir gazez aracılığıyla (“bu sana çok fazla zevk verirdi”). Tüm bu durumlarda, armağan kendisini kovulmuş ya da hor görülmüş bulur. Burada eksik olan nedir? Bariz bir şekilde, gerçekte bir eksik yoktur –her şey, bir şey olarak görülen her şey, açık bir şekilde çoktan verilmiştir– ama burada yine de armağan gerçek olan herhangi bir şeye denk düşmez. Eksik olan şey gerçek olan bir şey de değildir: Buradaki sorun salt ve basit bir şekilde armağanın kabulüdür; yani, armağanı teslim alanın armağanı teslim alma kararını alma sorunudur.

Armağanı teslim alan olarak ben armağanı teslim alma kararı aldığımda armağan kendisini mükemmel bir şekilde gerçekleştirir. Armağanın performansı, armağanın erişilebilir olmasından daha çok benim onu kabul etme kararına bağlıdır. Dahası, bir şeyin kendisini kabul edilmiş bulmasına karar veren şey genellikle benim kararımdır. Örneğin, bir çağrı üzerine düşünecek olursak, çağrının alınması (açık bir şekilde benim için bir çağrı olduğunun tanınması) ve benim tarafımdan bu çağrıya bir yanıt verilmesi, bu çağrının erişilebilirliğinin en güçlü onaylanması olur —bu çağrıyı belki de başka kimse duymamıştır, ki böylece kimse (şüphesiz ki) ona benim yanıt verdiğim şekilde yanıt vermemiştir.²² Eğer sevgi sorunu üzerine düşünecek olursak, kabul etme sıklıkla armağanın erişilebilirliğine yol açar; kabul etme her zaman baştan çıkarılmanın bayağı hilesine dayanmaz; ama genellikle benim, sadece benim, herhangi bir başkasından daha çok benim, kendimi baştan çıkarılabiliyor olmaya bırakma ve özgür bir şekilde bu baştan çıkarılmaya razı olma kapasitemi

²² Şu çalışmama bkz. “The Final Appeal of the Subject”, *Deconstructive Subjectivities*, Ed. Simon Critchley, Peter Dews (Albany: State University of New York Press, 1996).

doğrulayan kanuta dayanır, tıpkı olağan bir kronolojiyi tersine çeviren bir çağrı gibi. Bu kişinin, ve bana bir başkası olmayanın armağanının olanağına rıza gösteririm, böylece o kişinin erişilebilirliğine yol açarım. Armağanı teslim alanın perspektifinden, armağan mutlak olarak kişinin kendi kendisine aldığı karara bağlıdır, tıpkı tam olarak armağanı verenin perspektifinden de öyle olduğu gibi.

7

Verme kararını almanın, teslim alma kararı almadan radikal bir şekilde farklı olduğuna dair bir itirazda bulunulmamalıdır, çünkü bu ikinci söylenenden daha kolay bir şey yoktur (kim bir armağanı teslim almak istemez ki?) ve ilk söylenenden daha zor olan bir şey de yoktur (kim bir armağanı vermek ister ki?), böylece bu iki karar birbirleri ile ne kıyaslanabilir ne de birbirlerini özümser. Yine de, aslında armağanı teslim alma kararını vermenin bile hiçbir kolay yanı yoktur. İlk olarak, teslim alma, beklenmeyen ya da istenmeyen bir şeyin teslim alınmasına işaret ediyor olabilir, hatta en çok korkulan şeyin teslim alınmasına (bir armağan [*don*] için spesifik olan şey, onun genellikle “bir armağan [*cadeau*] olmaması” olgusudur). İkinci olarak, teslim almaya karar vermek için, kişinin sahip olma arzusundan ya da kendi çıkarını gözetmesinden daha fazlasına sahip olması gerekmesidir, burada kişinin “kimseye herhangi bir şey borçlu değilim” düşüncesine sahip olmasına izin veren bağımsızlıktan vazgeçilmesi gerekir.

Bir armağanı teslim almaya karar vermek, bu armağandan dolayı birisine bir şey borçlu olduğumu kabul ettiğime işaret eder. Armağanın karşılıksız verilisinin karşılığı bu armağanın tanınmasıyla ve armağanın tam da karşılıksız verildiğinin tanınmasıyla ödenir. Bunun asıl olarak bir veren kişiye olan borcun tanınması sorunu olmadığına dikkat edilsin, verilmişliğe uygun olan bir armağandan bir ekonomiye uygun olan bir armağana geri götürecek tarzda bir sorun olmadığına; çünkü verilmiş bir karşılıksız vermeye dayanan bir tanıma, veren kişi bilinmese ya da tamamen kayıp olsa da sürer (tıpkı söz konusu ebeveynlerin olmaması, doğa ve hatta devlet vs. olduğundaki gibi). Bu tanımının, herhangi bir tanımlanabilir partnere sabitlemediği ölçüde derinleşmesi bile olasıdır, çünkü bu türden bir karşılıksız verme kendiliğin [*self*] özerkliğini ve kendiliğin [*self*] kendi-kendine-yetme iddiasını söz konusu hâle getirir. Armağa-

nı teslim almaya karar vermek armağan yüzünden yükümlü olmaya karar vermekle eşdeğerdir. Olası verilmişlik ile armağan arasındaki karar, armağandan armağanı verene doğru olduğu kadar armağanı verenden armağana doğru gerçekleşmez; armağan, kendi cazibesi ve prestiji ile, armağanı verenin, kendisinde karar kılmasına karar verir –yani armağan; armağanı verenin kendi özerkliği kurban etmesini belirler, armağanı verenin kendisine ait olan özerkliği kurban etmesini, armağanı teslim alabilmesi için. Armağan; kendisini teslim alacak kişiye karar vererek kendi kabul edilmesine karar verir. Böylece, şu sonuca varıyorum ki, indirgeme rejiminde, armağanın orada kendisini verdiği yaşanmış bilinç deneyimi armağanın kararına dayanır — armağanın armağanı teslim alan tarafından teslim alınması kararına, ama özellikle armağanın kendisi tarafından, armağanı teslim alanın kararının alındığı karara dayanır. Armağan, kendi alınışını [réception] vererek *kendisini* verir.

Verilmişliğe indirgenen armağan kendisini bilince *kendisini* kendisinden veren şey olarak verir, armağanı verenin bakış açısından olduğu kadar, armağanı teslim alanın bakış açısından da, bu ikisi de onun [armağan] tarafından belirlenir. Bu ilk belirlemede herhangi bir paradoks ya da totoloji yoktur. Asıl olarak armağanın, birisi kendisini ona vakfetmediği ya da adamadığı [s'y adonne] sürece olanaksız olduğuna işaret eder, ya onu vererek ya da onu kabul ederek. Armağan sadece onun hikâyedeki kahramanları onu bir varolan olarak tanıdığı, ve hatta bir nesnenin ya da varolanın ya da bu ikisi arasındaki doğrudan bir ilişkinin yokluğunda tanıdığı andan itibaren, var olur. Bu yüzden armağanı tanıma sıkı ve spesifik bir fenomenolojik bakışa işaret eder: Bir olguyla karşılaştığında (bir nesne, varolan, doğrudan bir ilişki) onu bir armağan olarak gören bir bakışa. Bunun bir hermeneutik konusu olduğu söylenebilir, ama teslim aldığı anlamdan daha az anlam veren bir hermeneutik konusu, özellikle bir armağanı görürken. Bu, armağanın bir anlamından daha az oradan bir anlam armağanı içerir —armağandan gelen, ya da daha doğrusu, olguyu bir armağan olarak görmekten gelen, çünkü bu, verilmişliğin başlangıç noktasından doğru tahayyül edilir. Armağanı görmek, onu verilmişliğin başlangıç noktasından itibaren görmeye işaret eder. Eğer armağan *kendisine* karar verirse, hem armağanı verenin hem de teslim alanın üzerine yük olan verilmişlik gücünden hareketle karar verir. Bunların ikisi de, veril-

mişlik anına teslim oldukları ölçüde kendilerini armağana adarlar [s'adonnent]. Verilmişliğin anlık gücü, armağanın kendisini armağan olarak belirlemesini sağlar, armağanı verenin ve teslim alanın çifte rızasıyla, ki bunlar armağanın faileri olmaktan daha çok verilmişliğe göre hareket ederler.

Buradan itibaren, iki sonuca varılır. İlki, *kendisine* kendisi tarafından karar veren olarak armağanın, verilmişlik anı dışında hiçbir şeyi varsaymadığıdır. Böylece bir değiş-tokuş ekonomisine ait olmaz ama buna rağmen ve çoğunlukla bir indirgeme yöntemi içinde gerçekleştirilir. İkinci sonuç ise, *kendisine* karar veren şeye indirgenmiş olarak armağanın, verilmiş olma karakterini sadece verilmişlikten aldığıdır, yani, kendisinden aldığı, herhangi bir dışsal ilişkiye dayanmadan – ne değiş-tokuşa, ne armağanı verene ne de armağanı teslim alana dayanmadan. Armağan kendi *kendisini*-vermesinde içsel olarak “kendisini” verir.

8

Armağan kendisini bulur ve böylece *kendisine* karar veren ve kendisi için karar veren şey olmaya indirgenir. Armağan verilmişlik ufkunda belirir, *kendisini* (mükemmelce) veren şey olarak kendisini (kendisi tarafından) tamamen verdiği (veren tüm fenomenlerin olduğu gibi) yerde. Ancak, bu türden bir indirgeme sadece değiş-tokuş içine alınmış bir nesnenin ekseni aracılığıyla gerçekleştirilebilir, ki bu değiş-tokuşun paranteze alınması armağan olarak armağanı ortaya çıkarır. Yine de hâlâ bu indirgemenin doğrulanması değiş-tokuşun iki ögesinin perspektifinden doğrulanmalıdır: Armağanı teslim alanı ve vereni paranteze alarak armağanı salt verilmişliğe indirgemek olanaklı mıdır? Bariz bir şekilde, buradaki sorun onları elemek değildir ama daha çok, onlar askıya alınmış olsa bile armağanın gerçekleşeceğini kanıtlamaktır ve böylece onların armağanın –verilmişliğe uygun olarak indirgenen armağanın– başlangıç noktasından itibaren düşünölmeleri gerektiğini kanıtlamak; ki bu, armağanın, kendisini verebilmesi için onlara dayandığı varsayımından oldukça farklıdır. Sadece olumlu bir sonuç bize; armağanın, tüm boyutlarında *kendisine* karar veren bir şeye mükemmel bir indirgenmesinden, yani salt bir verilmişliğe indirgenmesinden, söz etme yetkisi verir.

Armağanın kendisini askıya almadan armağandaki armağanı teslim alan paranteze alınabilir mi? Gerçekte, armağanı teslim alanın paranteze alınması içsel olarak armağanın olanağına aittir.

Bu durum aslında sırasıyla zorunlu [indispensable], olanaklı [possible] ve tercih edilebilir [pr  f  rable] olan bir tarzda armağan ile ilişkili olarak ortaya çıkar: (a) armağanı teslim alanın paranteze alınması zorunlu olarak armağana aittir, çünkü eğer armağanı teslim alan mevcut olursa, armağan basit bir şekilde ve tamamen ortadan kalkar. Gerçekten de, eğer armağanı teslim alan, armağandan önce var olursa ve armağanın gerçekleşmesinden bağım-sız olarak mevcut olursa, bu armağanı teslim alan kişi bu armağanı ko  ullandırabilir, ona sebep olabilir ve hatta onu iade edebilir. O zaman armağan bir değiş-tokuş seviyesine geriler, ki burada karşılıklılık (gerçek ya da arzulanan) salt ve basit bir ticareti tekrar kurar. Armağan kendi karşılıksız verilili  ini ve böylece tüm l  tfunu kaybeder, eğer onu “iade etmekle” yükümlü bir armağanı teslim alana verilirse. “Size iyilik yapanlara iyilik yaparsanız, bu size ne övgü kazandırır? [                          /poia y  min charis estin]” (Luka 6:33).²³

  lk bakışta, düşmanları sevmek ekstrem ve savunulamaz bir paradoks olarak gözükebilir, birisinin kendi kom  şusunu sevmesine işaret etmek için kullanılan basit bir pedagojik yöntem olarak. Ancak birisinin kendi kom  şusunu sevmesi, bu kom   u açık bir şekilde cana yakın ve hatta sevecen olsa bile, h  l   oldukça zor bir görevdir, basit bir karşılıklı sosyallikten çok ötede olarak, birisinin kendi d    şmanını sevmesi a  ır  ı derecede bir olanaksızlık olarak gözükür. Gerçekte, bu bir armağan fenomenolojisi için oldukça farklıdır. Eğer *sevmek* burada özel bir anlamda *verme* olarak anlaşılırsa, bu armağan, kendisini, karşılıklılığın karşılıksız vermeyi ortadan kaldırdığı bir değiş-tokuş içinde al  altmadığı ölçüde kendisi olarak kalabilir. Armağan; kendisini verebilmek için, kendisinin, sadece kendisinden başlayarak, *kendisine* bir armağan olarak karar vermesine ihtiyaç duyar, ve herhangi bir karşılık olmadan vermesine, herhangi bir yanıt ya da iade olmadan. Armağanı teslim alanın bir “karşılık sunma” yetisi olmamalıdır, ya da en azından belli bir karşılık umudunun, armağanın, *kendisine* karar verdiği değerlendirme içine giremiyor olması gerekir. Burada “d    şman” bu türden bir teslim alanı tanımlar, armağandan faydalanan ama armağanı geri iade etmeye yetisi olmayan kişi olarak tanımlanabilir olan: [sevginin] karşılığında sevmeyen ve böylece birisinin özgürce (başka bir deyişle, koşulsuzca) sevmek-

²³ Luka, 6: 33, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. [  .N.].

sine izin veren kişi armağanın gerçekleşmesine izin verir. Düşman, armağanı açık bir şekilde ortaya koyar, tam olarak karşılıklılığı reddetmesiyle –“eşit bir ölçüde karşılık veren [απολαβῶσιν τὰ ἰσα/apolabōsin ta isa]” dostlardan (Luka 6: 34)²⁴ ve armağanı faizi olan bir borç durumuna alçaltan kişiden farklı olarak. Düşman böylece armağanın müttefiki olur, ve dost, armağanın düşmanı olur. Düşman, indirgenmiş teslim alanı temsil eder, onu geri iade etmeden armağanı teslim alanı. Psikolojik paradoks fenomenolojik bir zorunluluğu açığa çıkarır: Armağan, armağanı teslim alanın paranteze alınmasını gerektirir.

Ancak, böyle itiraz edilecektir ki, teslim alanın bu türden bir paranteze alınması armağanı olanaksız kılmayacak mıdır, armağanın indirgenmesi için zorunlu gözükse bile? Eğer teslim alan (düşman) armağanın karşılığını vermiyorsa, bu, onu reddettiği içindir (sevilmek istemediği için). Reddedilmiş bir armağan, tam anlamıyla bir armağan olarak kalabilir mi? Başka bir deyişle, düşman, armağanın gerçekleşmesine tam da izin verdiği anda onu ortadan kaldırmış olmaz mı? Bu soruya yanıt verebilmek için reddedilmiş bir armağanın açık bir şekilde hâlâ tamamen bir armağan olarak kaldığını göstermek yeterlidir. Armağanı teslim alanın paranteze alınmasının sadece (a) zorunlu değil ama ayrıca (b) olası olduğunun da gösterilmesi zorunludur. Bu yüzden, reddedilmiş bir armağandan (görölmüş ve geri çevrilmiş, görölmüş ve eleştirilmiş) hatta görmezden gelinmiş bir armağandan (seçilip ayrılmamış, sessiz bir şekilde dikkate alınmamış) aslında geriye ne kalır? İlk olarak, verilmiş armağan, bir terk edilme eylemi olarak, kendisini destekleyen bir nesne ile birlikte ya da bu nesne olmaksızın, geride kalır, ki burada armağan kesin bir şekilde *kendisine* karar verir. Ne iade edilerek ne de esefle karşılanarak gerçekleştirilen armağan ne tanıma ne de alırlık ile sürer. Armağanın terk edilmiş olduğu olgusu armağanı parçalamaz; tam tersine, onu kendi verilmişlik karakteri içinde onaylar –hiçbir karşılıklılık olmadan, bu armağanın hiçbir fark edilişi olmadan onaylar, zaten bunlar onun salt karşılıksız verilmesini çürütürdü. Terk etme, armağanın sadece bütün karşı-armağanları değil ama olası bütün kabulleri de aştığına işaret eder. Terk edilmiş armağan kendi aşırılığı ile kendi verilmişliğini ortaya çı-

²⁴ “Geri alacağınızı umduğunuz kişilere ödünç verirsiniz, bu size ne övgü kazandırır?”, Luka, 6: 34, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. [Ç.N.].

karır. Yine de, herhangi bir teslim alanı olmayan terk edilmiş bir armağan bağlamında, başka bir fenomen görünür hâle gelir: Eksik olan bu teslim alan kişi tam da kendi kusurunda belirir, yani, nankörlük olarak. “Eğer Tanrı’nın armağanını bilseydin” (Yuhanna, 4: 10).²⁵ Teslim alanın armağanı bilmemesi ve bu yüzden onu küçümsemesi olasıdır. Bu aşağılama, teolojik açıdan günah dolu olduğu kadar kaçınılmaz da olan, hâlâ fenomenolojik açıdan verimlidir, bize; teslim alanı tam da bu teslim alan kendi rolünü yerine getirmeyi başaramadığı anda belirlememize izin verdiği için.

Teslim alanın başarısızlığı, armağanın gerçekleşmesi için zorunlu olan, armağanın ve onun belirlişini bastırıp örtmez. Tam tersine, teslim alanın mükemmel bir şekilde verilmişliğe uygun olarak belirmesini sağlar: Artık armağanı iade ederek onu imha eden (dost) değildir, ne de onu basit bir şekilde inkâr edendir (düşman), ama onu desteklemeyendir (nankör biri). Nankör biri, aslında, bir armağanı benzer bir şekilde iade etmeye yetisi olmayan ya da iade etmeyi istemeyen kişi olarak tanımlanmaz. Ama o, basit bir şekilde görevi desteklemeyendir —iade etme görevini değil ama bir armağanı teslim alma, kabul etme ya da hatta sunma görevini. Nankör insan, bir armağanın onu bir ihtimal etkileyebilecek ya da ona gelebilecek olmasının olanağının ve ilkesinin acısını çeker. O, bu ya da şu nesne ile desteklenen bu ya da şu armağanı geri çevirmez; borcu geri çevirir, ya da daha doğrusu, borçlu olmanın kendi kendine açıkça dile getirilmesini geri çevirir. “Ben kimseye herhangi bir şey borçlu değilim” ilkesini yeniden kurmaya yönelik inatçı uğraşı içinde, o böylece armağanın birden ortaya çıkışını *aksi bir şekilde* [a contrario] doğrular, kendisine kendisinden doğru karar veren ve bu ilkeyi sorgulayan armağanın ortaya çıkışını. Bu ilke ile, nankör insan armağanın, kendi tüm saflığı içinde verilmişliğe indirgendiğini negatif bir şekilde ortaya koyar. Aynı jest ile, o böylece indirgenmiş teslim alan figürünü belirler, mutlak olarak armağanın salt verilmişliği tarafından yönetilmiş bir şekilde.

Buradan itibaren, teslim alanın paranteze alınmasının neden tercih edilebilir [désirable] gözüktüğü (c) nihayet anlaşılabilir. Teslim alan kişi; düşman ve nankör olan görünüşü altında kendisini gizler, ki bunların negasyonları armağanın, kendisini,

²⁵ Yuhanna, 4: 10, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. [Ç.N.].

kendi salt verilmişliğine uygun bir şekilde ortaya çıkarmasına izin verir, herhangi bir iade ya da değiş-tokuş karşılıklılığı olmadan. Ama teslim alanın bu paranteze alınması zorunlu olarak armağanın da benzer bir olumsuz negasyonuna işaret etmez. Bu paranteze alma ayrıca armağanın alınışı ile de gerçekleşebilir. Bu durumun en mükemmel örneği eskatolojik mesellerden birinde bulunur: Zamanın bitiminde İsa geri döneceği zaman, adil olanla kötü olanı, bunların dünyada ona sundukları armağanların kriterlerine uygun olarak birbirinden ayıracaktır —böylece kendisini, teslim alan kişi konumuna yerleştirerek. Ama seçilenler, tıpkı lanetlenenler gibi; teslim alanı aç, susuz, evsiz, çıplak, hasta ve zindanda görmemiş olduklarına (ya da görmüş olduklarına) ve ona yiyecek verdiklerine, içecek verdiklerine, evlerine aldıklarına, giydirdiklerine, iyileştirdiklerine, onun yanına gittiklerine şaşıracaklar. Hiç kimse teslim alanı —bu durumda, İsa’yı— hiç görmemiştir. “O vakit onlar ona şöyle karşılık verecek ‘Ya Rab, seni ne zaman gördük?’” (Matta 25: 37, 44).²⁶ Bu görünmezlik hiçbir tartışmaya yer vermeyecek şekilde teslim alanın paranteze alınmasını ortaya çıkarır. Yine de, armağanı zayıflatmak ya da yasaklamaktan çok uzakta, bu görünmezlik armağanı evrenselleştirerek ikiye katlar: Her bir insan, teslim alanın yüzünü fark edebilir hâle gelir, tam olarak bu yüz görünmez kaldığı için —“Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri

²⁶ “O zaman Kral, sağındaki kişilere, “Sizler, Babam’ın kutsadıkları, gelin!” diyecek. “Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın!” Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz. O vakit doğru kişiler O’na şu karşılığı verecek: “Ya Rab, seni ne zaman aç görüp doyurduk, susuz görüp su verdik? Ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp yanına geldik?” Kral’da onları şöyle yanıtlayacak: “Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.” Sonra solundakilere şöyle diyecek: “Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis’le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz.” O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: “Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de yardım etmedik?” Kral da onlara şu yanıtı verecek: “Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz.” Bunlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler.” *Matta, 25: 34-46, Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma. [Ç.N.]*.

için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz” (Matta, 25: 40). Teslim alanın mükemmel bir şekilde tanınmasının olanaksızlığı, İsa, armağanın, diğer bütün insanların yüzünde ortaya çıkmasına izin vermemize olanak sağlar; İsa’nın geriye çekilmesi, “onun en basit kardeşlerinin” yükselmesine ve bir teslim alanın yüzü olarak armağanı ona sunmasına olanak sağlar. Böylece teslim alanın yokluğu ile, ya da daha doğrusu, onun [İsa’nın] geriye çekilmesiyle evrenselleştirilmiş olarak, ki bu geriye çekilme, teslim alanın işlevinin evrenselleştirilmesi için gerekli olan yeri hazırlar; armağan, teslim alanı indirgemiş olarak, kendi mükemmel özgürlüğünü elde eder: Armağan, insanlar arasında ayırım yapmadan verir, teslim alanın layık olmasına ya da layık olmayışına hiçbir şekilde aldırış etmeden, herhangi bir olası karşılıklılığa dair tamamen bir bilmezlik içinde (başka bir deyişle, verilmişliğin karşılıksızlığı ile mutlak bir uyum içinde). Böylece, teslim alanın paranteze alınabileceği ve alınması gerektiği sonucuna varıyorum; Olası ve tercih edilebilir olan bu zorunlu işlem, bir anlamda armağanı salt verilmişliğe indirger.

9

Şimdi, sorunun ikinci kısmını düşünmeliyim. Soru şunu sorar: “Armağanın kendisini askıya almadan armağandaki armağanı veren paranteze almak olanaklı mıdır?” Buna yanıt verebilmek için, bu türden otantik bir paranteze almayı gerçekleştirmelidir, tıpkı veren kişinin bilinmediği ya da bilinemez olduğu bir armağan durumunda —başka bir deyişle, anonim bir armağan durumunda— söz konusu olduğu gibi. Böyle bir durumda armağan kalır mı? Evet, kalır.

Armağan kalır, ilk olarak, armağanı verenin anonimliği ya da yokluğu, armağanı teslim alanın ortada bir armağan olup olmadığına karar vermekte tamamen sorumluluk almasına izin verdiği için: Armağanı veren böylece armağanı teslim alanın bir yorumcu olarak işlevinin de tamamen uygulanması için yer ayırır (“Bu bir armağan mıdır?”) ve armağanın tanınmasına dair kararı için de (“Ben bu armağanın tanımlanan teslim alıcısı mıyım, ve böylece, bir yükümlülük altında mıyım?”). Bu armağandan faydalanacak olan ve mevcut olmayan o kişiyi aramayı içeren araştırma; armağanı verene, herhangi bir tereddüt olmadan mükemmel bir şekilde verilmişliğe indirgenmiş armağanın mantığını uygulama iznini verir, çünkü tanımlanmış bir teslim alanın

başlangıç niteliğindeki kanıtını olası bir tanıma eyleminden ya da karşılıktan dolayı geçersiz kılmaz. Bir değiş-tokuş ekonomisine geri çekilme, bu iki terimden birisi ortadan kalktığı andan itibaren olanaksız olur. Armağanı yasaklamaktan çok uzakta, armağanı teslim alanın paranteze alınması güçlü bir şekilde armağanın verilmişliğe indirgenmesine katkıda bulunur, yani, armağanın, kendisine indirgenmesine.

Ama bunun ötesine geçilmesi zorunludur. Mevcut olmayan, bilinmeyen ya da belirlenmemiş bir armağanı veren söz konusu olduğunda; ben kendimi, bir teslim alan olarak, armağanı iade etmenin prensipte olanaksız olduğu bir durumda bulurum, niyetin ne olursa olsun (en iyi niyete sahip olanların arasında olsam bile). Bu olanaksızlık, verilmişliğin kanıtını iki aşamalı şekilde sağlamlaştırır: İlk olarak, armağanın, kendisini burada sınırsız bir şekilde verdiği gerçeğini gösterir, iadesiz bir şekilde, ticaretin dışında olacak şekilde. Burada söz konusu olanın bir borç değil (ve böylece gelecekte geri ödenecek bir şey) ama tam olarak bir armağan sorunu olduğu gerçeğini gösterir. Verilmişlik moduna uygun olarak veren kişi ne verdiğini bilmez: “Siz sadaka verirken, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin [μὴ ῥωτῶ τὴν ἀριστερά/ mē gnōtō hē aristera] (Matta, 6: 3).²⁷ Belki de veren, verdiğinin farkında bile değildir. En önemlisi, armağanı veren; armağanı olası teslim alanın, kendisinin ona verdiğini bilip bilmediğini bilmek istemez. Armağanı veren; bilmek için, bilinmek için, ya da kendisinin görülmesi için vermez —ama basit bir şekilde sadece vermek için verir. Eğer armağan sadece kendisini bir kayıp noktasına kadar vererek mutlak anlamda (kendisini) vermiş oluyorsa, armağanı verenin kaybolması da ayrıca armağanın gerçekleşmesine katkıda bulunur. Armağanın olanaksızlığını göstermekten çok uzakta, armağanı verenin yokluğu armağanın verilmişliğe indirgenmesini ortaya çıkarır. Ama “bir iadede bulunulmasının” olanaksızlığı, prensipte ayrıca armağanı teslim alanın da verilmişliğe indirgenmesini ortaya çıkarır: Bir “iadede” bulunma yetisi olmayarak, armağanı teslim alan kendisini kesin bir şekilde borçlu olarak düşünür. Borç burada zaten hâlihazırda özgüvene sahip olan bir bilince eklenmez, yani bir nesnenin bilincinin, asıl olarak kendinin-bilincinde olan bir bilince kazılarak kaydedilmesi şeklinde olmaz. Kendi borcunun farkına

²⁷ Matta, 6: 3, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. [Ç.N.].

varmasıyla bilinç kendisinin bilincine varır, çünkü borç tüm bilinci önceler ve kendiliği [le soi] tanımlar: Kendilik, olduğu gibi olan [as such], bilincin kendiliği; bir verenin (armağanı vermesi) olmadığı armağan (verilmiş olan) olarak *kendisini* doğrudan alır.

Borç, kendiliği ortaya çıkarır ve böylece kendilik kendisinin çoktan orada olduğunu keşfeder –yani, bir olgu olarak ve böylece, verilmiş olan olarak. Mevcut olmayan bir verene borçlu olduğunu bilmenin bilinci; kendilik, borç ve kendilik ile borcun bilinci arasındaki gerçekleşen bir tamı tamına üst üste çakışmayı ortaya çıkarır. Armağanı teslim alan, kendisinin daha baştan ve kesin bir şekilde borcunu ödemekten aciz biri olduğunu keşfeder –sadece karşılığını vermeye dair bir irade eksikliği ya da bu karşılığını vermeye dair bir yöntem eksikliği ya da hatta armağanı teslim alanın bu durumdan habersiz olması yüzünden değil, ama ilk olarak, herhangi bir karşılıktan önce gelen borcun onarılamaz önceliği yüzünden. Buradaki borç kendiliğin bir eylemine ya da konumuna [situation] işaret etmez, ama daha çok, onun bir hâline [état], onun tanımına –olası bir şekilde, onun varlık tarzına işaret eder.²⁸ Borç, *différance*’ı uygular: Armağanı teslim alanın yokluğu onun [armağanı teslim alanın] verdiği her şeyden önce gelir, böylece armağan tarafından bilincin kendini alması (kendilik-bilinci) ve verilmiş bir armağan olarak yükümlülüğü alması bile kesinlikle, borçlandırıran verilmişlik bağlamında sahneye geç girer. Borcun herhangi bir tanınması, ve böylece mevcut olmayan bir verenin tüm tanınması, *différance*’ı ortadan kaldırmaktan çok onu onaylar. Ama bu türden bir *différance*, eğer borç ile birlikte uygulanırsa, mutlak olarak verilmişliğin kendisinin ortaya çıkmasını sağlar: Borç bilinci, armağanı teslim alanın ortaya çıkma modunu tanımlar, bu armağanı teslim alan kendisini paranteze alınmış olarak bulduğunda –yani, ufuk içinde salt verilmişlik işlevine indirgendığında.

Tüm nesnel desteğin ve herhangi bir değiş-tokuş ekonomisinin arkasında, *armağanın içsel olarak kendisini, kendi kendini vermesinden doğru verdiği gerçeğini açığa çıkarmak için armağanı*

²⁸ Burada borç bilincinin bir düzenlenmesine geri dönmüyorum, ki bu zaten Heidegger tarafından kesinlikle ortadan kaldırılmıştı. “Kendisi olarak Dasein suçludur ya da borçludur” (*Sein und Zeit*, 10. Baskı, § 58 [Tübingen: Max Niemeyer, 1963; *Being and Time*, Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson [New York: Harper & Row, 1962], ama ayrıca C. Bruaire tarafından yapılan çalışmayı da unutmayalım, *L'être et l'esprit* (Paris: Fayard, 1983).

verilmişliğe indirgedim. Ayrıca, ilk olarak, armağanı teslim alanı *düşman* figürüne indirgedim (nankör ve anonim olan düşman figürüne) ve daha sonra da armağanı veren, çözülemez bir *borç* figürüne indirgedim. Bu, şu paradoksu getirdi: Armağan, verilmişliğe indirgenmiş bir şekilde, kendisini *vermeye karar verir*, bir *düşmana verilmiş olan çözülemez bir borç olarak*. Böylece, armağanın, armağanı teslim alanın ve armağanı verenin de ayrıca verilmişliğe indirgenmiş olduğu varsayılabilir. Bu üçlü indirgeme bariz bir şekilde armağanı, armağanı teslim alanı ve armağanı veren ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Tam tersine, onların salt verilmişlik modunda uygun bir şekilde özgürce oynamasını sağlar.

10

Başlangıçtan beri, fenomenolojinin verilmişlik sorunu ile (herhangi bir fenomenin bir boyutu olarak) vahiy (spesifik bir fenomenalite durumu olarak) arasındaki dar bağlantısının farkındaydım. Az önce armağanın, kendisine ve böylece salt verilmişliğe bir indirgenmesinin taslağını çizdim. Bu analiz benim başlangıç noktamı aydınlattı mı? Şüphesiz ki aydınlattı, çünkü, armağanı bir sebebe dayandırmadan ya da onu bir değiş-tokuş içine yerleştirmeden tarif ederek, salt verilmişliğe indirgenmiş bir armağanın olanağını kurdu. Bir armağan tarzında belirlemek olası bir etkili verene dayanmaz (ya da hatta alıcı bir teslim alana) ama daha çok, kendisine bir armağan olarak karar veren açı-sından belirme tarzına dayanır. Armağan karakteri –verilmişlik; verilmişliğin, kendisini dışsal olarak bir veren ile, bir sebep ile ya da belli bir etki ile olan ilişki içinde tanımladığı bir sürece ait olmaktansa, içsel olarak armağana ve armağanın belirme moduna aittir. Verilmişlik hiçbir şekilde üretime denk düşmez, ama sadece kendisine kendisinden karar vererek belirenin fenomenalitesine bağlıdır. Tüm fenomenler içinde, özellikle ayrıcalığa sahip olan vahiy fenomeni, bu bir sebepten değil ama kendinden doğru ortaya çıkmayı en radikal şekilde gerçekleştirir. Bunun sebebi, vahiy için, belirişin verilmişlik içinde durmaksızın tüketiliyor olmasıdır, çünkü o kendisini tam anlamıyla verir –kendisini terk eder. Ama bu terk etme ile, başka bir soru açılır.

Ne Ekersen Onu Biçersin: Armağan Ekonomisi ve Soykütük Armağanı Üzerine Derrida ve Levinas¹

Robert Bernasconi

I

“Yasanın Gücü” çalışmasında, Derrida iki tür dekonstrüksiyon arasında bir ayırım yapar: “Biri mantıksal-formel paradoksların kanıtlayıcı ve görünüşte tarihsel olmayan havasına bürünür. Diğeri daha tarihsel ve daha anamneziktir²; metin okumalarıyla, kılı kırk yaran ve soykütüksel yorumlarla ilerler görünür.”³ Derrida, bu türlerin, bunlar onun kendi metinlerini karakterize etmekte kullanılabildikleri sürece, her bir seferinde sadece baskın olan eğilimi temsil ettiği konusunda ısrar eden kesinlikle ilk kişidir. Dekonstrüksiyon bu iki türü birbirine dokur. Belki de, metinlerin titiz bir okumasının üstün olduğu bir zaman eskiden gerçekten de vardı, ama daha güncel zamanlarda aporia’ların [çıkamaz/açmaz] keşfi daha büyük bir önem kazandı. Derrida’nın armağan mantığına dair açıklamaları mantıksal-formel paradokslara yönelik ilgiye dair en iyi örneklerden birini oluşturur. Bu açıklamalar, iki tür arasındaki farkta işledikçe “bariz bir şekilde tarihsel olmayan” ile “daha tarihsel olan, daha anamnezik olan” arasındaki gerçek gerilimin incelenebileceği verimli bir ortam sağlar.⁴

¹ Metnin aslı için bkz. Robert Bernasconi, “What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy”, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Ed. Alan D. Schrift, New York: Routledge, 1997, s. 256-273 [Ç.N.].

² Anımsamaya, hatırlamaya dair [Ç.N.].

³ “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, Çev. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review* 11, 5-6 (Temmuz/Ağustos. 1990): 959. Bundan sonra FL olarak kısaltılacaktır. Türkçesi için bkz. Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, Çev. Zeynep Direk, *Şiddeti Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010, s. 68.

⁴ Aporialara dair daha fazla genel görüş için bkz. Jacques Derrida, “Apories: Mourir-s’attendre aux limites de la vérité”, *Le Passage des frontieres* (Paris: Galilee, 1994),

Derrida'nın sunduğu hâliyle armağan aporia'sı şu şekildedir: Eğer armağanı tanımlayan şey, onun bir değiş-tokuş nesnesinden farkı ise, o zaman herhangi bir karşılıklılık formu ya da verene geri bir şey verme armağan denilen şeyi yok eder, armağanı bir değiş-tokuş nesnesine çevirdiği için. Burada, bu yüzden, bir armağanın nasıl kabul edileceğine dair bir sorun vardır, bir armağanın; kendisinin armağan olması yok edilmeden teslim alınıp alınamayacağına dair bir sorun. Bu bağlamda sorun armağan değiş-tokuşunun gerçekte bir verme eylemi olmaması değildir sadece. Minnet duymak bile armağanı onu verene geri döndürür ve onun karşılıksızlık içeren karakterini bozar. Armağanı reddetmek bile onu bir anlamda almak anlamına gelir, ve bu da belli bir anlamda, ona karşılık vermek demektir. Sorun, armağanı veren açısından hâlâ çok daha şiddetlidir: Armağanı veren, verme eyleminin nasıl farkında olmayabilir? Veren kişi verme eyleminde iyi bir şey yaptığının farkında olduğu sürece, verme eyleminin karşılıksız karakteri bozulmuş olmuyor mu? Bu durum Derrida'yı armağanın olanağının koşullarının onun olanaksızlığının koşulları olup olmadığını sorgulamaya yönlendirir.

Her ne kadar Derrida bu aporia'yı birkaç farklı yerde keşfetse de, buna dair en kesintisiz tartışması *Given Time*. 1. *Counterfeit Money* içinde bulunur. Bu metinde, iki tür dekonstrüksiyon da Baudelaire'in "La fausse monnaie" başlıklı çalışmasının derinlemesine okunmasında işler durumdadır ve Marcel Mauss'un *The Gift*⁵ başlıklı çalışmasına özel bir referansta bulunarak armağan mantığının keşfedilmesine yardımcı olur. Ancak, *Given Time* çalışmasını bu bağlamda özellikle ilginç kılan şey, Derrida'nın kendi okumasının arka planı için gerekli gördüğü birkaç tarihsel görüşü de içermesidir. Bunlar bir soykütüğü oluşturmaz ve en fazla söylenebilecek olan şey; dilencinin "sosyal, politik-ekonomik ve sembolik tipoloji içindeki belirli olan yerinin", özellikle Foucault'dan alınmış belli sayfalardan kısımlarla birlikte, bir soykütüğü için zorunlu olabilecek materyalleri sağladığıdır.⁶

özellikle s. 313-17; Çev. Thomas Dutoit, *Aporias* (Stanford: Stanford University Press, 1993), özellikle s. 11-21.

⁵ Marcel Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), s. 143-279; Çev. Ian Cunnison, *The Gift* (New York: Norton, 1967). Bu çalışmalar bundan sonra D ve G şeklinde kısaltılacaktır.

⁶ Jacques Derrida, *Donner le temps*. 1. *La fausse monnaie* (Paris: Galilee, 1991), s. 170-74; Çev. Peggy Kamuf, *Given Time*. 1. *Counterfeit Money* (Chicago: University of

Bu çalışmada soykütüğünün metinlerin ayrıntılı bir okunması ve mantıksal-formel paradoksların keşfi ile nasıl birleştiği sorusunu sormak istiyorum. Soykütüğü sadece bunların daha ayrıntılı incelenmesine yardımcı mı olur? Yoksa tarih-dışı olarak sunulan bir paradoksun durumunu kendi tarihselliği içinde aynı zamanda tehdit mi eder? Sadaka verme eyleminin, özellikle erken dönem modern Avrupa'da ortaya çıktığı hâliyle, bir incelenmesi aracılığıyla bu soruların peşine düşeceğim ve Derrida'nın armağana dair görüşlerini, Levinas'ın armağana dair görüşleriyle karşılaştırmak için yan yana koyacağım. Levinas'a göndermede bulunmak burada özellikle uygun gözüktür, sadece sadaka verme konusu büyük ölçüde Levinasçı etiğin yörüngesinde kaldığı için değil, ama ayrıca Derrida, Levinas'ın etiğinin soykütüğü gibi bir şeye sahip olmadığını iddia ediyor gibi gözüktüğü için, onu tam da etik olarak isimlendirmesine rağmen ve hatta tam da bu yüzden.⁷

Levinas'tan, *Given Time* çalışması içinde ismen sadece bir kere söz edilir ve o zaman da sadece Marion'dan yapılan bir alıntının bir parçası olarak (DT 73n; GT 52n), ama yine de o kuşkusuz Derrida'nın armağan mantığına dair görüşlerinin gelişiminin takdir edilmesi konusunda merkezi bir figürdür. Derrida'nın bu mantığı incelediği metinlerden en önemlisi "At this very moment in this work here I am" başlıklı olanıdır, sadece belli bir anlamda Levinas'ın çalışmasıyla ilgili olan değil ama aynı zamanda ona bir armağan da olan metindir bu, çünkü ilk olarak *Textes pour Emmanuel Levinas* başlığı altında, onun yazılarına adanmış bir makaleler derlemesi içinde yayımlanmıştı.⁸ Bu makale, açığa çıkarmak istediği mantığın bir örneğini oluşturur. Derrida, Levinas'ın metinlerini, Levinas'ın asla öngöremeyeceği şekilde ona

Chicago Press, 1993), s. 134-37. Bu çalışmalar bundan sonra DT ve GT olarak kısaltılacaktır. Bunun sadece Birinci Kısım olması durumu, elbette, daha sonraki kısımların bu makalede ortaya atılan soruların bazılarına yanıt vereceğine, ya da hatta bu soruların uygunsuzluklarını göstereceğine yönelik bir olasılık doğurur. Bu yüzden, burada söylediklerimin çoğu koşullu olup nihai değildir.

⁷ Jacques Derrida ve Pierre-Jean Labarrière, *Altérités* (Paris: Osiris, 1986), s. 71.

⁸ Jacques Derrida, "En ce moment meme dans cet ouvrage me voici," *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. François Laruelle (Paris: Jean-Michel Place, 1980), s. 21-60; Çev. Ruben Berezdivin "At this very moment in this work here I am", *Re-Reading Levinas*, Ed. Robert Bernasconi ve Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 11-48. Bu çalışmalar bundan sonra EM ve AM olarak kısaltılacaktır. Derrida'nın makalesine dair bu okumayı "Skepticism in the Face of Philosophy", *Re-Reading Levinas*, s. 149-61 künyeli çalışma içinde detaylı olarak açıklıyorum.

geri döndürür: Bu, Derrida'nın Levinas'ın yazılarından oluşan armağanı kabul etme şeklidir; Levinas'ın metinlerinden oluşan armağanı kabul etmeyi reddederek, minnettar olmayan bir şekilde, onları *verili* bir şey olarak almayarak armağana yapılan ihaneti en aza indirmek için tasarlanmış gibi gözüken bir şekilde. Derrida karşılık-içermeyen bir karşılığın Levinas'ın "Başka'nın İzi" ve "Meaning and Sense" başlıklı çalışmalarında çoktan gerçekleştiğini iddia eder. Levinas orada "bütün açılardan düşünüldüğünde Yapıt,⁹ Aynı'nun Başka'ya doğru gittiği hareketin radikal cömertliğini gerektirir. Bu, dolayısıyla başka'nın bir *minnetsizliğini* gerektirir."¹⁰ Yine de metinlerin ayrıntılı bir incelenmesi

⁹ Yapıt'ın [oeuvre] anlaşılması için şu alıntı işlevsel gözüktür: "Bu oeuvre [yapıt] terimi Blanchot'ta edebi iletişime göndermede bulunur, paradoksal bir şekilde bir taraftan yaratıcısından ve diğer taraftan da ortaya çıkma ve idrak edilme boyutundan bağımsız olan pasif bir kendine-yeterlik olarak tanımlanır. Yapıt sadece bir yazar tarafından yaratılmış bir belge ya da çalışma değildir, ne de yayımlanmış ve yayımlanmamış 'ürünlerinin' bir bütünüdür. Daha çok, onun yaratıcı aktivitesinin iletişimsel boyutunun tamamıdır [...] Aynı zamanda, yazma özsel olarak kamusal bir davranıştır, ve yapıt Mallarmé'nin 'bir okuyucunun yaklaşımı' dediği şeye bir uyumdur. Ama bu uyum ayrıca tamamlanmamışlık ve iletişim ile kurulur [...] Yapıt, kamu nesnesi ya da belge formu alan ekonomi varlığı içinde iletişimsel bir andır. Ama onun ontolojisi bu belgesel ya da nesnel yan tarafından belirlenmez [...] Yapıt, yazarın heteronom iletişim ve yakınsama deneyimidir; yaratımın kişisel, katı, ve cesur eyleminin indirgenemez empirik bağlamı içinde [...] Yapıt, 'nesnel' ya da dünya içinde olan bir kalıntının üretimini içeren ekonomik bir olaydır: yazarın 'çalışmasını' içeren. L'Espace littéraire çalışmasının giriş sayfalarında, Blanchot bu olay ekonomisini ve toplamı özetlenemeyecek bu kalıntıyı *oeuvre* [yapıt] ve *livre* ('kitap') ikiliği aracılığıyla tarif eder. "Yazar Yapıt'a aittir, ama ona ait olan şey sadece bir kitaptır, steril sözcüklerin sessiz bir birikintisi, dünyadaki en önemsiz şey." Bu *livre* sözcüğü *oeuvre* [yapıt]'nın meydana çıkan yanını tarif eder, yani onun bütününe oluşturulmasındaki başarısızlığı, meydana çıkma boyutu içinde bu başarısızlığın talihsiz, pasif döngüsünü. Burada *oeuvre* [yapıt]'de 'okunulabilir' olan —idrak edilmeye açık olan— *livre* (kitap)'dır [...] Her bir *oeuvre* [yapıt] kendi köküne kişidişilikta sahiptir ve böylece bir *livre* [kitap] olmayı arzular: Kamu alanında sessiz bir öğre." Bkz. Joseph Libertson, *Proximity Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, London: Martinus Nijhoff, 1982, s. 157-158 [Ç.N.].

¹⁰ Metin Derrida tarafından EM 22; AM 13 içinde alıntılanmıştır. Levinas'ın çalışmaları içinde iki yerde bulunur. "La signification et le sens", *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1977), s. 41; Çev. Alphonso Lingis, "Meaning and Sense", *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), s. 92. Bu çalışmalar bundan sonra HH ve CP olarak kısaltılacaktır. Ayrıca, Levinas, "La trace de l'autre", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1967), s. 191; Çev. Alphonso Lingis, "The Trace of the Other", *Deconstruction in Context*, ed. Mark Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 349. Bu çalışmalar bundan sonra DEHH ve TO olarak kısaltılacaktır. Türkçesi için bkz. Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık*, Çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 133-134.

Levinas ve Derrida'nın bu mantığı geliştirme tarzlarında bir fark olduğunu öne sürer. En bariz fark, Levinas'ın bu sorunu armağan açısından değil ama yapıt açısından sunmasıdır.¹¹ Bu fark ne kadar önemlidir? Levinas, Derrida'nın armağan aporia'sının farkında mıdır? Bunun üstesinden nasıl gelir?

"Başka'nın İzi" çalışması içinde Levinas yapıtı "geri dönüşü olmayan bir gidiş" olarak tarif eder. Yine de bunun olası olarak Bataille'a bir gönderme sayılabilecek "salt harcama" ya da "salt kayıp" ile aynı görülmemesi gerektiğini söyler (DEHH 191; TO 349). Paradoksal bir şekilde, salt harcama; kazanım sağlamak isteyen birisinin iyi eylemlerinin buna bağlı olması kadar bir amaç kavramına bağlı olabilir: "ediminin görünüşteki nedensizliği altında, hem kazanım peşinde koşan biri hem de nihilist fail, kendini amaç edinir." Eğer minnet Aynı'nın Başka'ya olan hareketini tehlikeye sokuyorsa, herhangi bir amaç kavramı da bunu zaten kolaylıkla yapıyordur. Bu yüzden yapıt, eğer planlanmış bir sonuca referans verilerek doğrulanıyorsa, kendi "mutlak iyiliğini" kaybeder. Levinas için bu düşünceye bağlılık yapısından kaçınılmasının tek yolu, failin "benim olmadığı bir zamandaki" eylemin sonucunun çağdaşı olmaktan vazgeçmesindedir (DEHH 192; TO 349). Bir başka deyişle, yapıt "başka'nın zamanına geçiştir." O, "kendisine dair bir umudun olmadığı eskatolojide, benim kendi zamanımdan özgürleşmenin bir eskatolojisinde" gerçekleşir. "Başka'nın İzi" çalışmasında Levinas kurban kavramının bu koşulu karşıladığını onaylar, tıpkı *Totality and Infinity* çalışmasında bu yapıyı yaratıcılık kavramı içine yerleştirdiği gibi. "Yaratıcılığı meydana getiren yaratıcılık iyiliği gerçekleştirir: Bir armağanı dayatan kurbanın ötesinde ve üstünde, verme gücünün armağanını, çocuğa gebe kalmanın armağanını."¹² Levinas, aşkın olarak tutkunun, ki *Totality and Infinity* bununla başlar, yaratıcılığın "meydana getiren tutkusu" içinde tamamlandığını belirterek bu pasajın önemini vurgular.¹³

¹¹ Bir diğer fark, ki bunun önemi ileride ortaya çıkacaktır, Derrida'nın; Levinas'ın sadece ima ettiği şeyi açıkça belirtmekte ısrar etmesidir: bu verme; "tasdik edilmemin ötesinde" (*au-delà de la reconnaissance*) olmalıdır (EM 24; AM 14).

¹² Emmanuel Levinas, *Totalite et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), s. 247; Çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 269. Bu çalışmalar bundan sonra Tel ve TI olarak kısaltılacaktır.

¹³ Bu basamağın önemi, ki Levinas'ın "Beyond the Face" olarak isimlendirdiği IV. Kısım'da gerçekleşmiştir, göz ardı edilmiştir, belki de kısmen Levinas'ın metni,

Totality and Infinity içinde Levinas beni sorgulatan ve böylece “güce bir son veren” Başka’yla yüz yüze gelme hakkında şöyle der:

[Başka’yla yüz yüze gelme] Başka’ya bir armağan gibi bağışlayabileceğim bir dünyaya sahiplik olarak pozitif bir şekilde üretilmiştir; yani, yüz önünde bir mevcudiyet olarak. Çünkü bir yüz önündeki mevcudiyet, benim Başka’ya yönelik oryantasyonum, bakışa uygun olan hırsı sadece cömertliğe dönüşerek kaybedebilir, başka’ya boş ellerle yaklaşma yetisinden yoksun bir şekilde. (Tel 21; TI 50)

Levinas için, öyle gözükür ki, Başka benim sahip olduğum şeyleri sorgulattır, tıpkı benim var olma hakkımı sorgulattığı gibi. Bu yüzden “Başka’nın İzi” çalışmasında o şöyle yazar: “başkası ile ilişki beni sorgular, beni kendimden boşaltır ve sürekli boşaltmaya devam eder; öyle ki bende hep yeni kaynaklar keşfeder. Ben, bu kadar zengin olduğumun daha önce farkına varmamışımdır, ama işte artık hiçbir şeyi kendime saklama hakkına sahip değilimdir” (DEHH 193; TO 350-351)¹⁴. *Totality and Infinity* içinde Levinas ikamet etme ve oturmaya dair tartışmasında “sahip olduğum şeyi *vermeyi* bilmeliyim” (Tel 145; TI 171) ile ifade ettiği içerikte ısrar ettiği zaman, bu analiz çoktan hazırlanmıştı. Sadece dışarıdan değil ama aynı zamanda yukarıdan gelen Başka’nın yüzü önünde yalanlar söylemenin olasılığı beni sorgulamanın içine çağırır ve vermemi rica eder.¹⁵ Ya da, daha kesin bir ifadeyle, Başka’nın yüzü karşısında, kendimi artık sahip olduğum şeylere o kadar da bağlı olmayan bir hâlde bulurum.¹⁶ “Bir kayba

babalığa ve evlatlığa odaklandığından oldukça cinsiyet merkezli olduğundan dolayıdır. *Otherwise than being* çalışması içindeki annelik tartışması; belki de yaratıcılık üzerinden oluşan kimlik kavramı ile hâlâ oldukça baskın olan bu analizlerin bir düzeltmesi olarak sunulur (Tel 244-45; TI 267), ki bu yaratıcılık kavramına; annelik ve incinebilirlik temelindeki yerine geçme kavramı meydan okur. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), s. 135; Çev. Alfonso Lingis, *Otherwise than being or beyond essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 106. Bu çalışmalar bundan sonra AE ve OB olarak kısaltılacaktır.

¹⁴ Türkçesi için bkz. Emmanuel Levinas, “Başka’nın İzi”, s. 136 [Ç.N.].

¹⁵ Levinas daha sonraları vermenin koşullarına dair analizini “vücut bulma”yı [incarnation] da içerecek şekilde genişletir (AE 139; OB 109). See also *Hors sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), s. 56-57; Çev. Michael B. Smith, *Outside the Subject* (Stanford: Stanford University Press, 1993), s. 39.

¹⁶ Her ne kadar *Totality and Infinity* ve “The Trace of the Other” çalışmaları içinde Başka, benim sahip olma hakkımı sorgulasa da, bu daha sonra Levinas tarafından vurgulanan vermenin acı doluluğunu inkâr etmez, bkz. AE 93-94; OB 74.

sebeup olacaksa bile kaynakları harcamaya" hazırımıdır. Bu son ifade, Levinas'ın Grekçe "liturji" (leitourgiai) sözcüğünü açıklarken "Başka'nın İzi" içinde geçer, burada bu terimi etik ile özdeşleştirir (DEHH 192; TO 350). Etik karşılıksızdır. Ama bu olanaklı mı?

Her ne kadar Levinas armağan aporia'sını doğuran sorunun farkında olsa da, bu durum onu armağanın olanaksız olduğu yargısına götürmez. Aslında, onun yapıt üzerine düşünceleri; bir kategoriye dönüştürülemeyecek heteronom bir deneyimin olup olamayacağı sorusuna bir yanıt olarak "Başka'nın İzi" çalışmasında sunulur. Yanıt iyilik kavramında ve "aşkınlıksız bir düş, Kantçı ifadeyle sırf bir dilekten (*blosser Wunsch*) öteye gitmeyen iyilikten yoksun yapıtların" içinde bulur (DEHH 190-191; TO 348).¹⁷ Böylece, öyle gözükür ki Levinas'ın yapıta —ya da armağana— duyduğu ilgi tam olarak onun olanağında yatar. Ancak bu, bu durumun ima ettiği gibi, Levinas ve Derrida'nın tam olarak birbirine karşıt olduğu anlamına gelmez. Buradaki durum Derrida'nın; Levinas'ın kendi düşüncesini ona dayandırdığı şeyi ekarte ya da bertaraf etmeye çalışması değildir. Aslında Derrida; Levinas'ın "Başka'nın İzi" çalışması içinde söylediği ve başka yerlerde de onayladığı şeyin devamını daha dramatik şekilde ifade ediyor olarak anlaşılabilir, yani armağanın varlık düzeni içinde olanaksız olduğunu ve bu düzen için bozulma/kesinti olarak gerçekleştiğini. Bu yüzden Levinas; Derrida'nın *Given Time* çalışmasının sonunda armağanın yapısal paradokslarını özetlemek için kullandığı formülün altına imza atmakta hiçbir zorluk çekmezdi; formülün "olmaksızın"ı kullanışı ve bu formülün; Levinas'ın kendi düşünmesinin konusunu isimlendirmek için seçtiği *Existence* ve *Existents* terimlerinden beri kullandığı Platon'un iyi kavramına dair görüşüne başvurması bu iki düşünürün birbirine yakınlığını göstermesi için tasarlanmış gibi gözükür. Derrida, mevzubahis olanın "hafıza olmaksızın, kalıcılık ve süreklilik olmaksızın, asıllık ya da mevcudiyet olmaksızın geride kalan olarak armağan olduğunu; mevzubahis olanın bu var olan olmaksızın, Varlığın ötesindeki [epekeina tes ousias] olduğunu" yazar (DT 187; GT 147).¹⁸ Hem Levinas hem de Derrida'nın pay-

¹⁷ Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", s. 133 [Ç.N.].

¹⁸ Derrida, Platoncu formüle dair endişelerini şurada dile getirir: "Comment ne pas parler. Denegations", *Psyche* (Paris: Galilee, 1987), s. 563-66; Çev. Ken Frieden, "How to Avoid Speaking: Denials", *Derrida and Negative Theology*, Ed. Harold Coward ve Toby Foshay (Albany: State University of New York, 1992), s. 101-3.

laştığı “olmaksızın” (sans) mantığı; onun içinde varlık düzenini kesintiye uğratan/bozan [Interrupt] şeyin, yine o alan içinden gelen “imkansız, düşünülemez, dile getirilemez olan” olduğu kesintiye uğraticı/bozucu bir mantıktır.¹⁹ Levinas “armağan olmaz” diye yazdığında (EM 25; AM 15), armağanın aslında varlık içinde bir olay olmadığını söylüyordu. Derrida’ya göre değiş-tokuş, dolaşım ve rasyonellik armağan tarafından kesintiye uğratılır/bozulur (DT 197; GT 156). Salt armağan, eğer böyle bir şey varsa, yükümlülük ya da görevin olmadığı bir armağan olmalıdır, onun bir değiş-tokuştan ayırt edilebilmesi için. Soru şimdi hem Levinas hem de Derrida’nın varlığın ötesinden, “olmaksızın”ın işaret ettiğine doğru bu varlık düzeninin bozulmasını/kesintiye uğramasını nasıl düşündükleridir.²⁰ Derrida’nın bu bozulmaya/kesintiye uğramaya dair görüşünün hâlâ Levinas’ın görüşüne bir meydan okuma olma tarzı en iyi şekilde *Given Time* çalışması içinde temel bir verme örneği olarak sunulan sadaka verme tartışması ele alınarak açıklanabilir.

II

Given Time çalışması içinde o, sadaka ve dilenme konusunun incelenmesinin zorunluluğunun farkındadır, her ne kadar bunun tamamen kapsamlı ve detaylı bir analizini yapmaya girişmemesinin mazur görülmesini istese de (DT 174; GT 137). Yine de, Derrida’nın bu konuya adadığı birkaç sayfa bu konunun bir incelenmesi tarafından ortaya atılan önemli soruların çoğunu sorar: Temelde hiçbir şey üretmeyen dilenci ile sadaka vermenin gerçekten de düzenlenmiş ve düzenleyen bir işlevi gerçekleştirdiği kurbanımsı bir yapı içinde dilencinin sembolik arabulucu rolü arasındaki zıtlığı (DT 170-75; GT 134-38); dilencinin herhangi bir asimilasyona uğramadan özümsemişinin bir dışarıda bırakma ta-

¹⁹ Jacques Derrida, *L’écriture et la difference* (Paris: Seuil, 1967), s. 168; Çev. Alan Bass, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 114. Bu çalışmalar bundan sonra ED ve WD olarak kısaltılacaktır.

²⁰ Derrida benzer bir şekilde “Force of Law” içinde şunları yazar: “Bu ‘adalet fikri’ bana, olumlayıcı karakterinde, mübadele olmaksızın, dolaşım olmaksızın, tanıma olmaksızın, ekonomik çember olmaksızın, hesap olmaksızın ve kural olmaksızın, düzenleyici hakimiyet anlamında akıl veya rasyonalite olmaksızın armağanı talep edişinde indirgenemez görünmektedir.” (FL 965). Türkçesi için bkz. Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 74. [Ç.N.]. Bu “olmaksızın” mantığını daha geniş bir şekilde şurada tartıştım: “The Ethics of Suspicion”, *Research in Phenomenology* 20 (1990): 3-18.

rafından kimliğinin oluşturulma tarzı (DT 171; GT 135); endüstriyel kapitalizm çağı öncesi ve sonrası dilencilerin birbirinden farklılaşan durumları (DT 173; GT 136), ve birkaç şey daha. Derrida'nın işaret ettiği şey sadaka vermenin asla "sadaka ekonomisinden" bağımsız bir şekilde gerçekleşmediğidir (DT 180; GT 142); dilenci ile her zaman spesifik bir sosyal bağlam içinde karşılaşılır. "Bu sosyal düzensizliğin düzenliliği her seferinde dilenme ve sadakayı kurbanımsı bir yapı içinde yeniden oluşturur" (DT 174; GT 137). Sadaka verme her zaman belli bir "kurumsal düzenlilik" tarafından yönetildiği için, sadaka verme karşılıksız değildir. Ahlaki, yasal ya da dinsel yükümlülüklere bağlıdır (*liéé*) (DT175; GT 137).²¹

Given Time çalışması içinde Derrida tarafından sunulan sorsal durum asimetrik olarak Levinasçı etik anlayışının merkezine ulaşır. Derrida'nın sadaka üzerine söyledikleri Levinas'ın dilenci hakkında kısa ve nadir bir şekilde dile getirdiği görüşe bir yanıt olarak bile düşünülebilir. "Enigma and Phenomenon" çalışması içinde iz; bozulan bağlamdan herhangi bir anlam elde etmeden düzeni bozan —çünkü o zaten çoktan "çözünmekten-uzak" (ab-solute)²²— bir yüzün çıplaklığı açısından açıklanır (DEHH 207-8; CP 65). "İsteme yüzüzlüğüne sahip olmayan ve arsızlık içermeyen bu talep etmede, bu dilencinin talep etmesinde, ifadede bulunma, kendisini ondan yırtarak çıkardığı düzenin bir parçası olmaz, ama tam da bu yüzden bir yüz ile yüzleşir ve karşılaşır, mutlak bir şekilde yaklaşır ve rahatsız eder (DEHH 208; CP 65. Çeviri tarafımcı düzeltilmiştir). Bu pasaja yanıt olarak, Derrida'nın *Given Time* çalışması içinde söylediği gibi, dilenci ile karşılaşmanın asla saf olmadığını dile getirdiği düşünülebilir; o her zaman "sadaka ekonomisi" tarafından kirlenmiştir. Derrida, belki de "Violence and Metaphysics" çalışması anımsanarak, şiddetin; armağanın bir koşulu olduğunu da söyler (DT 186; GT 147), ama burada bile Levinas ve Derrida arasındaki fark ilk bakışta öyle gözüktüğü kadar aşikâr değildir. Derrida ayrıca bu tarihsel detaylardan bağımsız olan formel bir boyut olarak düşündüğü şeye odaklanır: "Onu kullanarak aynının ekonomik

²¹ Bu soykütüğünü yazma görevine nihai olmayan kendi katkı için bkz. "The Poor Box and the Changing Face of Charity in Early Modern Europe", *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 10 (1992): 33-54.

²² Buradaki absolute (mutlak) teriminin ab-solute (çözünmekten-uzak) şeklinde ifade edilen vurgusunu Türkçede tek sözcük ile karşılamak zordur [Ç.N.].

düzenini bozdukları düzensizlik aklı ile, dilenciler başka'nın mutlak talebinin ifadesi olurlar, bitmek tükenmek bilmeyen bir başvurma'nın, armağana dair bastırılamaz bir susuzluğun" (DT 174; GT 137). Bu, Levinas'ın söyledikleriyle örtüşüyor gözükür. Derrida'nın değiş-tokuşun olmadığı armağanı, örneğin, Levinas'ın söylenenin olmadığı bir söylemesi gibi bir şeydir (AE 58-61; OB 45-48). Bir söylenenin olmadığı söyleme yoktur. Bu ölçüde bu olanaksızdır.

Söyleme her zaman linguistik bir bağlamda ortaya çıkar. Ama o (söyleme) aynı zamanda söz edilen varlık düzenini de bozar, her ne kadar zaten çoktan onun içinde ortaya çıkmış olsa bile, tıpkı söz konusu armağan olduğunda olduğu gibi. Levinas ve Derrida arasındaki fark şimdi; Levinas'ın aksine, Derrida'nın sadaka ve dilenme söylemini bir tür soykütüğü içinde incelenmeye değer görmesi olgusunda yatar, tıpkı değiş-tokuş sisteminin evrensel olarak işlediğini göstermek için Marcel Mauss'un klasik çalışması *The Gift*'ten büyük ölçüde alıntı yapmayı uygun görmesi gibi. Bu eklemeler Derrida'ya avantaj sağlar gözükür. Derrida'nın açıklamalarına görünürde Levinas'ta eksik olan tarihsel bir doğruluk sağlar. Bundan sonraki iki kısımda, ilk olarak Derrida'nın Mauss'un ifadelerini kullanmasını, sonra da onun soykütüğüne başvurma'sını inceleyeceğim, bu eklemelerin onun açıklamalarını, farkına vardığından daha sorunlu hâle getirip getirmediği sorusuyla birlikte.

III

Derrida'nın "bir armağanın olması için, orada hiçbir karşılıklılık, iade, değiş-tokuş, karşı-armağan ya da borcun olmaması gerekir" (DT 24; GT 12) sözü için gerekçesi nedir? Derrida bunu dile yorar: bu, "armağan" sözcüğünün en azından belli dillerde sahip olduğu ya da artık sahip olduğu anlamdır. Bu temelde Derrida "buyurgan ve belirgin bir şekilde", "armağan ve borcu, armağan ve karşılığını verme [iade] döngüsünü, armağan ve ödünç vermeyi, armağan ve krediyi bir sistem olarak oldukça doğru ve haklı bir şekilde birlikte ele alan armağan metafiziğinden" uzaklaşmanın yolunu arar (DT 25; GT 13). Marcel Mauss'un *The Gift* çalışması bu metafiziğin bir örneğini gösterir. Mauss'un armağan olarak tarif ettiği şey, onun da zaten kabul edeceği gibi, armağanlar döngüsüdür ki bu döngüde armağan "sonunda kendi ödülünü getirecek olan armağanın doğasına" aittir (D 199; G

34). Eğer armağan Derrida'nın tarif ettiği gibiyse, o zaman Mauss armağan dışında her şey hakkında konuşmuştur (DT 39; GT 24). Değiş-tokuşa odaklanarak, Mauss armağan mantığından ayrılır ve bu yüzden, Derrida'ya göre, "armağan hakkında tutarlı bir konuşma yapmak imkânsız hâle gelmiştir."

Derrida'nın Mauss'a bir başka itirazı daha vardır. Derrida, Mauss'un kendi çalışmasından bazı ahlaki sonuçlar çıkarmakta ısrarcı olmasına dair tanıdık gözlemle başlar. Örneğin, Mauss Grek *leitourgiai*'nin onun bir örneğini oluşturduğu "asil harca-ma" geleneğinin geri dönmesini ister (D 262; G 66). Ama Derrida'nın eleştirisi; "Mauss'un söyleminin veren-canlının cömertliğine değer vermeye eğilimli bir etik ve politik anlayışla şekillendirildiğini" gözlemlediğinde ortaya çıkan standart itirazdan çok daha geniş kapsamlıdır (DT 64; GT 44). Ama cömertliğe değer vermek armağanın bizim dilimizdeki anlamına ait değil midir? Derrida'nın, armağanın anlamının bu yönünü sorgulamaya dair duyduğu heves, onun aporia'nın kaynağı olarak dile dayanmasını tehlikeye sokmaz mı?²³

Yine de, Derrida'nın *Given Time* içindeki yönteminin en can alıcı özelliği Mauss'un yöntemsel süreçleri konusundaki sessizliğidir. Mauss'un; kendi araştırmasında hiçbir yerde görülmeyen armağan mantığını sözde içeren bir dile buradaki malzemeleri kendi istediği gibi çevirmesine dair paradoks bile bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Eğer Mauss'un "armağan" teriminin sınırlı çağrışımları altında araştırdığı çeşitli pratikleri kapsaması Mauss'un kendisi için bile sorgulanabilir bir şey ise (D 267; G 70), Derrida'nın; kendi okuyucularının Mauss'un oldukça çeşitli kültürel pratiklere armağan mantığını nasıl işlediği konusunda en azından eşit bir şekilde şüpheli olacağını ve bu mantığın uygulanabilirliğinin kanıtının bir incelenmesini isteyeceğini öngörmüş olması beklenebilirdi. Bu okuyucular aynı zamanda Derrida'nın; Mauss'un karıştıkları ve hiyerarşileriyle Batı metafiziği mantığını başka şekilde gelişmiş olan kültürlerle uygulama işlemini açığa çıkarmaya yönelik bir girişimde bulunmasını da beklerdi.²⁴ Belki de Derrida, *Given Time* çalışmasının planlanan devamında Mauss'un

²³ Armağanın kıymetinin bilinmesi; Derrida'nın, "armağanın" aynı zamanda Al-mancada da olduğu gibi zehir anlamına gelmesiyle ilişkili olarak vurguladığı belirsizlik ile nedense azalmıştır.

²⁴ Bkz. Michele H. Richman, *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 11.

kendi yöntemsel fikirlerini ve Lévi-Strauss tarafından “Introduction to the Work of Marcel Mauss” çalışması içinde ortaya atılan soruları incelemeyi amaçlar.²⁵ Derrida’nın böyle yapacak olması daha olasıdır, çünkü Mauss’dan oldukça fazla sayıda alıntı yapmasına rağmen bu alıntılarla görece çok az şey yapar, sanki daha sonradan gelecek olan bir cilt için sahneyi hazırlar gibi. Ama yine de Derrida’nın Gloria Goodwin Raheja’nın *The Poison in the Gift* çalışmasına bu çalışmanın açık bir şekilde Mauss’un sadece araştırmasındaki yorumları ya da malzemeleri kullanımına karşı çıktığını değil ama ayrıca onun çalışmasının özüne saldırdığını fark etmeden göndermede bulunduğunu görmek şaşırtıcıdır. O, bu çalışmada, Kuzey Hindistan’ın Hintçe konuşulan bölgesindeki bir köy olan Pahansu’da *dān* ibaresinin hiçbir şekilde malların ve hizmetlerin değiş-tokuşu ile karşılıklılık anlamı taşımadığını ve alıcının bunları kabul etme yükümlülüğüne sahip olmadığını gösterir. Ancak Derrida *The Poison in the Gift* çalışması hakkında sadece “Mauss’un armağan konusu ve *dān* ibaresinin (karşılıklı olmayan) kullanımı hakkında ilginç bir tartışma” der ve daha fazla yorum yapmaz (DT 54n; GT 36n). Derrida burada sadece kendisini Mauss’un evrensel yapılardaki ısrarından uzaklaştırma fırsatını kullanmakta başarısız olmakla kalmaz, ayrıca Mauss tarafından bu evrensel yapıların sözde onlardan çıkarsandığı empirik kanıtlarla olan ilişkisini de belirsiz bırakır. Eğer Derrida’nın Mauss’u okuması onun bariz bir şekilde kanıtın belirginliği paahasına tarihsel olmayan paradoksa yönelik ilgisi tarafından şekilleniyorsa, soykütüğü yolundan gitmek daha iyi midir?

IV

Bu soru açısından ele alındığında, *Given Time* çalışmasının başlangıcı daha ümit verici olamazdı. Derrida armağanın olanaksızlığına dair çalışmasını bir varsayımla şekillendirir, “verilecek bir-niyet [intention]: ‘biri’ vermeyi istiyor ya da arzuluyor” (DT 23; GT 11). Derrida’nın armağana dair açıklaması, en azından *Given Time* içindeki, sıkı bir şekilde bu varsayıma bağlıdır: “verilecek basit bir niyet, armağanın tasarlanmış [intentional] anlamını taşıdığı sürece, kendisine geri ödeme yapılması için yeterlidir”

²⁵ Derrida, “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences” çalışması içinde bu metni, bu metinde totalizasyon ve tarihin çoktan söz konusu olması bağlamında ön plana çıkarmıştır. Bkz. ED 423-28; WD 289-93.

(DT 38; GT 23). Bu, Derrida'nın niyet etiğine spesifik olarak dikkatini verdiğini gösterir ama bu gerçekten de olmaz aslında. Mauss'un *The Gift* çalışmasını okurken, Derrida kendisine niyete evrensel olarak aynı önemin verilip verilmediğini sormaz bile.

Aslında, *Given Time* içinde sadakanın soykütüksel analizi bir soykütüğü olarak görece gelişmemiş hâldedir. Derrida sıklıkla, kendisinin bu uğraşa girmesinden daha çok, başkalarına soykütüksel inceleme ile uğraşmalarını öğütler. Derrida'nın soykütüğü ile neyi kastettiğini tam olarak anlayabilmek için, rehberlik etmesi adına 1992 tarihli "Donner la mort" makalesine dönmeliyiz.²⁶ "Donner la mort" esrarengiz bir ifadedir; başkası için ölmeye dair hem kurban hem de intihar tınısını çağrıştırır, armağan ekonomisini de çağrıştırdığı gibi (DM 19; GD 10). Soykütüğüne dair ayrıntılı açıklamalar için, Derrida büyük ölçüde Jan Patočka'nın "Is technological civilization a civilization in decline, and why?" çalışmasına dayanır.²⁷ Patočka'nın kısa makalesi genel hatlarıyla Avrupa tarihinin zevk verici [orgiastic], Platoncu ve Hristiyan gizemler açısından bir yeniden incelenmesini sunar. Dekonstrüksiyonun ilk günlerinden beri, Varlığın mevcudiyet olarak düşünülmesi açısından Heidegger'in Batı metafiziğini açıklamasına yoğun bir biçimde dayandığı zamanlardan beri, Derrida büyük resme hiç bu kadar çekilmemişti. Derrida, Patočka'yı sadece Avrupa'da bir sorumluluk soykütüğü sunması bağlamında okumaz ama ayrıca Avrupa olarak bir sorumluluk soykütüğü bağlamında da okur. Derrida'ya göre, Patočka'nın makalesi, kutsal ve sorumluluğun gizeminin heterojenliğinin altını çizerek bu sorumluluğun tarihini dekonstrükte eder (DM 52; GD 48-49). Makalesinin tam da ilk sayfasında, Derrida bu heterojenliği Levinas'a atfeder,

²⁶ Jacques Derrida, "Donner la mort", *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, ed. Jean-Michel Rabate ve Michael Wetzell (Paris: Métailie-Transition, 1992), s. 11-108; çev. David Wills, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Bu çalışmalar bundan sonra DM ve GD olarak kısaltılacaktır. Derrida, *Of Grammatology* çalışması içinde soykütüğüne olan ilgisini ortaya koyar ancak "soykütüğü sorusu, bu soru üzerine ayrıntılı düşünülmesine dair zaten hâlihazırda mevcut olan olasılıklar tarafından aşılmıştır" ifadesinden daha fazla bir şey söylemez. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), s. 149 ve 26; çev. Gayatri Chakravorty Spivak, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 101 ve 14.

²⁷ Jan Patočka, "La civilisation technique est-elle une civilisation de délin, et pourquoi?", *Essais hérétiques*, çev. Erika Abrams (Paris: Verdier, 1981), s. 105-27. Bu çalışma bundan sonra EH olarak kısaltılacaktır.

kuşkusuz Levinas'ın kutsal [sacred] ve aziz [saintly] arasındaki ayrımını düşünerek (DM 11; GD 1).²⁸ Bu noktada, Derrida, Levinas'ın çalışmasını hiçbir şekilde Patočka'nın çalışmasıyla eşit tutmayarak, eşit olmayan sorumluluk konusunu incelemek için bir araya getirir. Sorumluluğu kendisiyle eşit kılmayan şey "birisinin asla yeteri kadar sorumlu olamayacağı" olgusudur. Bu, sadece birisi sonlu olduğu için ortaya çıkmaz ama ayrıca sorumluluk karşıt bir hareket sergilediği için de ortaya çıkar. Birisi sadece yaptığı, söylediği ve verdiği şeyler konusunda yeri değiştirilemez eşsizliği içinde karşılık görmez ama ayrıca, iyi olduğu sürece, vermesinin kökenini unutabilir ya da yok edebilir (DM 55; GD 51). Derrida, Patočka'nın aporia'yı bu şekilde geliştirmediklerini iddia eder, yine de Patočka'nın, Plato'nun iyi ideası ile kendisi konusunda unutkan olan Hristiyan iyilik anlayışı arasında belli bir karşıtlık bulunduğunun farkında olduğu belirtilmelidir (EH 115-16). Her hâlükârda, aporia'nın ona bağlı olarak geliştiği koşullar Patočka'dan çok Levinas'ı anımsatır, özellikle Derrida'nın Levinas'a, onun tam olarak ihtiyaç duyduğu soykütüğünü değil ama en azından ihtiyaç duyduğu türde soykütüğünün bir belirtisini vermek istediğine yönelik bir izlenim bırakarak.

Ama Derrida, burada ya da başka bir yerde, "Force of Law" içinde ortaya koyduğu iki tür dekonstrüksiyonu birbirine bağlamakta başarılı olmuş mudur? Sorun "Donner la mort" ve "Passions" çalışmalarının karşılaştırmalı bir şekilde yan yana okunmasıyla açıklanabilir. *Passions* içindeki uzun bir notta, Derrida, borç kavramına göndermede bulunarak, temel metin içinde çoktan nezaket açısından açıkladığı göreve dair aporetik analizi gerçekleştirir. "Olmaksızın" mantığını kullanarak, "bir borcun olmadığı bir görev var mıdır?" sorusunu sorar.²⁹ Soru, etiğin etikliği "hiçbir olası yeniden-tahsisin olmadığı sınırsız, hesaplanamaz ya da hesaplamayan bir vermeye" karşı kıyaslandığında önemlidir (PO 75; POO 26). "Olmaksızın" mantığının nasıl kesintiye uğratan/bozan bir mantık olduğunun altını çizerek, Derrida hiçbir şeyi "kültür ve dil ile sessiz ve ayrı bir kırılma" olarak belirle-

²⁸ Ayrım için bkz. Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1977), s. 89-90; çev. Annette Aronowicz, *Nine Talmudic Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 141.

²⁹ Jacques Derrida, *Passions. "L'offrande oblique"* (Paris: Galilee, 1993), s. 76; çev. David Wood, "Passions: 'An Oblique Offering'", *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood (Oxford: Blackwell, 1992), s. 26. Bu çalışmalar bundan sonra PO ve POO şeklinde kısaltılacaktır.

meyen bu görevi tanımlar (PO 76; POO 26). Bu, Levinas'ın kültür hakkında bazı görüşlerini yankılayan bir pozisyonudur (HH 54-56; CP 100-102). Ama Derrida'ya "salt ahlaklılığın, bilinçli ya da bilinçsiz olsun, iade etme ya da yeniden tahsis etmeye dair tüm hesaplamaları aşması gerektiğini" söyleyen "his" (PO 75; POO 26), gerçekten kültürel olarak belirsiz midir?

"Donner la mort" çalışması hatırlanursa, bu "his" kesinlikle sadakanın başka insanların gözleri önünde verilmemesini çünkü öyle olursa zaten yapılan eylemin ödülünün alınmış olacağını söyleyen İncil'deki taleple ilişkisiz değildir (Matta 6:1). Bu, aynı zamanda Greklerin iyilik anlayışıyla da uyuşmaz, böylece çoktan aporia'yı belirleyen hatta kuran zıtlaşmayı oluşturur. Grekler için, sadece bir niteliğin ortaya çıkması değil ama aynı zamanda onun itibarı da, o niteliğin özsel bir bileşeni olarak görülmüştür. Bu özellikle söz konusu iyilik ve mükemmellik olduğunda doğrudur. İyilik, birisinde mevcut olan bir nitelik değildir, ama birisinin mevkisinin ya da toplumun ona dair görüşlerinin, o kişi öldükten sonrakiler de dahil olacak şekilde, işlevidir.³⁰ Ancak İncil'deki metin sadakanın sadece gizlilik içinde başkalarının ne düşüneceği göz ardı edilmeksizin verilmesinde ısrarcı olmaz. Ayrıca gizliliği çağırıştırır ve sadaka verilirken sol elin, sağ elin ne yaptığını bilmemesi gerektiğini tembihler.³¹ Derrida bu ibareyi "Donner la mort" içinde Kierkegaard'ın Matta 6:4, 6 ve 18 üzerine belirttiği görüşleriyle ilişkili olarak ortaya konulan giz üzerine uzun bir düşünmenin bir parçası olarak alıntılar (DM 95, 101; GD 101, 108).³² Derrida'nın temel derdi, İncil'e göre, Cennet'te görülecek olan karşılığa göndermede bulunmaktadır:

3. Ama sadaka verdiğinde, sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin:

4. Sadakaların gizlilik içinde olsun: Ve gizlilik içinde yapılanı gören Baba sizi açık bir şekilde ödüllendirecektir.

Bir taraftan Derrida burada bir yer değişimi olduğunu görür,

³⁰ Kenneth J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), s. 235.

³¹ Felsefi konular için bkz. G. W. F. Hegel, "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", *Frühe Schriften, Werke 1* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), s. 331-32; çev. T. M. Knox, "The Spirit of Christianity", *Early Theological Writings* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), s. 219. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s. 74. Patočka, Arendt'i okumuştur, Derrida'nın da yaptığı gibi.

³² Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. H. V. Kong ve E. H. Kong (Princeton: Princeton University Press, 1983), s. 120.

“gizin tarihi içinde bir mutasyon” olduğunu (DM 94; GD 100): “gizliliğin sonu, ama bu aynı zamanda kendi içeride olma durumuna indirgenemez olması ile giz paradoksunun başlangıcıdır da” (DM 95; GD 100). Diğer taraftan, Derrida eğer yeni bir ekonomi olacaksa, bunun basit karşılıklılıktan ilişkisini kesmiş olacağını düşünür. Bağlamdan Derrida’nın “paradoksun kökeni” ibaresine benim verdiğim önemin aynısını verip vermediği belli değildir, ama aporia’yı spesifik bir tarihin içine yerleştirdiği açık bir şekilde bellidir.³³ Buna rağmen, Derrida *Passions* çalışmasında, orada nezaket kavramı içinde izole ettiği çelişkinin –“Sadece nazik olmak nezaketsiz bir şeydir, nezaketen nazik olmak”– kültürler-arası ve ayrıca tahminen tarihötesi olduğu konusunda oldukça aşikârdır: “Hangi kültürel gelenekle ilişkili olursa olsun (Batı ya da başka biri) nezaket ve bu değerın keskin belirlenimi hakkındaki hipotez bize kuralların, normların ve böylece ritüelin ötesine gitmeyi buyuran şeyle ilişkilidir” (PO 24; POO 9). Soykültürel açıklama tarihsel olmayan açıklamayı altını oymakla tehdit eder gözükür. En azından, bu görünüşte birbirine karşıt olan analizlerin nasıl birbiriyle uzlaştığı konusunda Derrida’dan daha fazla şey duyulması istenir. Dekonstrüksiyonun iki tarzı, daha fazla dekonstrüksiyon olmadan aynı anda uğraşamayacak olan iki karşıt sonuca götürmüştür.

Eğer Levinas, Derrida’da bulduğum aynı sorunla yüz yüze gelmediyse, bu; onun aporia’yı özellikle Batı felsefesi ile onu kesintiye uğratan şey arasındaki ilişki içine yerleştirmesinden dolayıdır. Bu yüzden, *Totality and Infinity* içinde ihtiyaç ve tutku arasında bir ayrım gözetdiği zaman, ki bu ayrım yapıt tarafından gerek duyulan radikal nankörlüğe dair açıklamasının temelini oluşturur, Levinas onun açtığı iyilik düzeninin “formel mantığın kurallarının ötesine” gittiği konusunda açıktır (Tel 77; TI 104). Levinas’ın formel mantık dediği şeyin uygulaması tutkuyu bir değiş-tokuş formuna indirgemeye eğilim gösterir. Asimetriyi onu simetriye indirgemededen düşünmenin zorluğu çokluğa birlik uygulayan Parmenides ile başlayan felsefe geleneği içindeki eği-

³³ “Donner la mort” çalışması içinde Derrida ayrıca, bir adamın bir kadına şehvet dolu bir şekilde bakmasının o adamın kendi kalbinde çoktan zina işlemiş olduğu anlamına geldiğini söyleyen (Matta 5:28) pasajı da alıntılar. Bu, daha önce gösterdiğim gibi, daha sonraları niyet etliğinin gelişimi için merkezi olan ve *Given Time* çalışması içinde armağan aporiasının sahip olduğu formu ona vermesinde kritik bir rol oynayan pasajdır.

limden kaynaklanır (Tel 76; TI 102). Her ne kadar *Totality and Infinity* içinde Levinas bunun Grek metafiziği tarafından sunulan patikalardan sadece birini yansıttığını ileri sürse de, daha sonraki metinlerde bazen alternatifi özellikle Musevi bilgeliği ile özdeşleştirir. Gerçekten de, "Başka'nın İzi" içinde yapıtı aynıdan başkaya doğru geri dönüşün olmadığı bir hareket olarak ele almasının bağlamı içinde Levinas şöyle yazar: "İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkarına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü çıkarıyoruz" (DEHH 191; TO 348)³⁴. Bu, Derrida'ya "Violence and Metaphysics" içinde geri dönüş temasının gerçekten İbrani olup olmadığını sordurur (ED 228n; WD 320). Beşinci kısımda, bununla ilişkili olarak ben de değiş-tokuş dolaşımını kırmanın gerçekten de Grek olup olmadığı sorusunu sormalıyım. Aristoteles'in armağana ve özellikle *leitourgiai*'ye dair fikirleri özellikle bir şeyleri açıklar niteliktedir çünkü bu görüşler niyetlerin kesin sonucu belirleyen öğeye henüz dönüşmemiş olduğu bir bağlam içinde gerçekleşir.

V

Given Time içinde (DT 177; GT 139), Derrida, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin (bundan sonra NE olarak kısaltılacaktır) IV. Kitap'ındaki yüce gönüllülük tartışmasına göndermede bulunur, ama Levinas'ın ve belki de Derrida'nın araştırmaları için VIII. ve IX. Kitap'taki dostluk üzerine görüşler daha ilgilidir.³⁵ İlk bakışta, Aristoteles'in açıklamaları benim incelediklerime tamamen karşıymış gibi gözükür. Aristoteles, birbiriyle eşit olmayan ya da eşit oranda katkıda bulunmayan partnerler arasındaki dostluğu sürdürmenin zorluğuyla ilgileniyordu. Asimetriye karşıt olarak karşılıklılığın pozitif yanının farkındaydı. Mükemmel dostluk için başlangıçtaki modeli bir tarafın diğer tarafın bulunduğu katkılara benzer katkılardan yararlandığı türdeydi (NE 1156b32-35). Bu gibi pasajlar yüzünden Aristoteles "*mediocritas* ahlaklılığı ve mutlu orta" ile ilişkilendirilir, ki bunlar aslında en

³⁴ Türkçesi için bkz. Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", s. 134.

³⁵ Derrida'nın, tartışmasının başında Montaigne'nin Aristoteles'e atfettiği "Hey, Dostlarım, Dost diye bir şey yoktur" sözünü aktardığı anımsanmalı. Derrida, "The Politics of Friendship", *Journal of Philosophy* 85, 11 (1988): 632-44.

iyinin sistem için tehlikeli ya da tehdit saçan bir şeye dönüştüğü salt armağan ile temsil edilebilecek olan cömertlik aşırılığı yerine değiş-tokuşu seçen Mauss’u tarif etmek için Derrida’nın kullandığı ifadeleridir (DT 88; GT 65). Yine de Aristoteles bu ilişki içinde belli bir asimetrinin farkındadır. Dostluk, sevilmiş olmaktan daha çok sevmekten oluşur (NE 1159a 27). Erdem temelli dostluklarda, her iki taraf da almak yerine vermek konusunda birbiriyle yarışır, ve karşısındakine baskın gelen yakınmaz (NE 1162b 5-13).

Yararlılık temelli dostluklarda, eğer biri bir arkadaşına veriyorsa, karşılığında bu verdiğine denk ya da bundan daha büyük bir şey almayı bekler, her ne kadar böyle olması onun bir armağan değil ama bir borç olduğu anlamına gelecek olsa da (NE 1162b 21-34). Benzer bir şekilde, temel bir arkadaş her zaman kendi avantajını gzetendir, tıpkı *leitourgiai*’deki kendi payından kaçınan gibi (NE 1167b 9-13). Bu durumlarda, sunulan hizmetin değeri konusunda sıklıkla tartışmalar olacaktır, fayda sağlayanın sağladığı yarar ile katkıda bulunana bu katkının masrafı arasındaki olası fark yüzünden kolaylıkla zlemeyen tartışmalar, özellikle de eşit olmayan dostluklarda (NE 1162a 10-15). Buna zıt olarak, erdem temelli dostluklarda bu türden dertler olmaz ve armağanın o armağanı teslim alan kişiye sağladığı faydanın ölçüsü armağanın kendisi değildir ama armağanı verenin *proairesis*’idir (NE 1163a 21-24). Aristoteles’in; önemli olanın armağan değil düşünmüş olmanın olduğunu söylediği sanılmasın, en azından bu deyimın genellikle anlaşıldığı şekli değildir onun kastettiği. Armağanı; verme niyetine atfetmez, her ne kadar *proairesis* bu bağlamda genellikle “niyet” olarak tercüme edilse de. Bu *proairesis*; verilen şeyin doğasında bulunan değerden ayrı görülmemeli, sanki iyi niyetli bir şekilde düşünmüş olmak yeterliymiş gibi. Bu ibare; eğer birisinin *proairesis*’i asil (*kalon*) ise, o zaman o kişinin daha fazla vermeye uğraşması ve bunu, alınan şeye referans ile ölçmede bulunmadan yapması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, armağan, tıpkı ondan trediiği dostluk gibi, değerinin herhangi bir hesaplama ile llemediği bir aşırılık (*hyperbole*) karakterine sahiptir. Aristoteles hesaplama yapmanın eninde sonunda sahneye gireceği tehdidinin farkındadır. Bu yüzden onun modelinde hl iki arkadaştan her birinin, daha fazla vermekte rekabet ederlerken, şanslı bir tesadüf eseri eşit değiş-tokuşu içermesi de söz konusudur. Ama bunun gerçekleşmediği ya da olası olmadığı durumda, *proairesis* uygun

olan ölçüdür. Aristoteles *proairesis*'i felsefe derslerini ödemek için bir ilke olarak önerir, ayrıca gücümüz yettiğince ödememiz gereken tanrılara ve ebeveynlerine olan borcu ödemek için de (NE 1164b 32-1165a 64). Tekrar açıktır ki bu, niyet etiği içinde anlaşıldığı hâliyle bir niyet sorununa indirgenemez (ayrıca karş. *Eudemian Ethics* 1243a 32-1243b 14).

Eğer Derrida *Given Time* içinde Aristoteles'in dostluk üzerine görüşleri yerine yüce gönüllülük üzerine görüşlerine göndermede bulunuyorsa, bunun sebebi belki de IV. Kitap'ta bir armağanı teslim almanın zorluklarını tarif ediyor olmasıdır. Yüce gönüllü birisi

İyilik yapmaya alışkındır, iyilik görünce de utanır; çünkü biri üstün olanın, öteki altta kalanın özelliğidir. İyiliğe daha büyük iyiliklerle karşılık vermeye hazırdır; çünkü böylece, önce iyilik eden borçlu kalacak ve iyilik gören durumuna düşecektir.³⁶ (NE 1124b 10-13)

Bu, değiş-tokuş mantığında ortaya çıkan sorunların bir anlayışını gösterir, ama bir aporia anlamına gelmez. Aristoteles, asimetriden doğan zorlukları göstermekle ilgilenir, ama armağan asimetrisinin olanaksız olabileceğinin farkında olduğunu gösteren herhangi bir şey söylemez. Dostluk üzerine kitaplarda, yardımda bulunan kişinin yardımdan faydalanan kişiyi neden yardımdan faydalanan kişinin yardımda bulunanı sevdiğinden daha çok sevdiğini sorar. Buna dair açıklaması, bunun; vermenin bir tür yaratma (*poiesis*) olduğunda gerçekleştiği yönündedir (NE 1167b 16 -1168a 10). Değiş-tokuşu aşan ve diğerine zıt olarak *proairesis* tarafından ölçülen dostlukta, ortaya sorun çıkmaz. Her ne kadar bu Derrida'nın ilgilendiğinden oldukça farklı bir sorun olsa da, armağan düşüncesine engel olan belli bir kavramsallık formunda Derrida'nın aporia'sının bir ögesini teşhis etmekte gerçekten de yardımcı olur. Felsefi gelenek *poiesis* deneyiminden türetilen entelektüel kaynaklara dayandığı sürece, bir *praxis* olarak verme'nin *poiesis*'e ve böylece değiş-tokuşa indirgenmiş olacağı düşünülebilir.³⁷ Burada *poiesis*'in egemenliği Levinas'ın *Tota-*

³⁶ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1985). Türkçesi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, 4. Baskı, Ankara 2012, s. 79-80, 1124b 10-13.

³⁷ Bu hipotezin altında yatan taslak için şu çalışmaya bkz. "The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis", *Heidegger in Question* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993), s. 2-24.

lity and Infinity içinde formel mantık olarak tarif ettiği yapılara katkıda bulunur.

Ama aporia'nın Levinas ve Derrida tarafından geliştirilen kendine has bir formu Aristoteles'in yabancı olduğu bir iyilik ve niyetler ilişkisi fikrine dayanır. "Başka'nın İzi" içinde Levinas'ın sıkı bir şekilde; iyiliğin, kendisinden saklanması gerektiği bir geleceğe bağlı olduğunu zaten gördük. Başka bir yerde aynı düşünceyi tekrar eder: "kendilerinin adil olduğunu bilen adiller, artık adil değildir. Adil olmanın ilk ve son koşulu, adaletlerinin kendilerine gizli kalmasıdır."³⁸ Asimetriyi simetriye, tutkuyu ihtiyaca, başkılığı aynıya, armağanı değiş-tokuşa zorlayan baskın düşünce formları olması tüm gücüyle bir aporia dayatmaz. Bu güçler sadece iyiliğin gizli kalması gerekliliği ekiyle bunalıcı bir şeye dönüşürler.

Bu, Levinas'ın "Meaning and Sense" içinde neden Grek liturjileriyle ilgilendiğini açıklamakta yardımcı olur. Aristoteles *leitourgiai*'yi, birinin tüm masrafları kendi cebinden ödeyerek kamu ya da dinsel hizmetlerde bulunmasını, olumsuz bir şekilde dostlukla karşıtlık içine koyar; dostlukta birisinin sağladığı faydaların, bir tür onun katkılarının geri ödemesi olarak hizmet ettiği görüşü temelinde (NE 1163a 28-31. Ayrıca *Eudemian Ethics* 1242b 16-21). Levinas'ın karşılıksız *leitourgiai* eylemini etik ile özdeşleştirme kararını onun Grek sosyal pratiklere dair cehaleti olarak görmek kışkırtıcıdır. Liturjiler gönüllü olarak değil ama yasa gereği daha zengin vatandaşların yapması gerekli olan görevlerdi. Birisinin kendisine atanan göreve itiraz edebileceği temyiz sistemi bile mevcuttu.³⁹ Bu görevler sıklıkla, fiilen işlevsizlerdi, en azından Aristoteles'e göre.⁴⁰ Ancak çoğu kişi gönüllü olarak ek hizmetlerde bulunmayı kabul ederdi. Bunu yaparak, sıklıkla halkın takdirini kazanmayı bekledikleri doğrudur. Lysias, kamu kaynaklarını kendi zimmetine geçirmekle suçlanan bir müvekkilini korurken, müvekkilinin kamuya karşı yükümlülüklerini yerine getirirken *leitourgiai* gereği sorumlu olduğundan daha fazla-

³⁸ Emmanuel Levinas, "Transcendence et Hauteur", *Bulletin de la Societe francaise de philosophie* 54 (1962): 96.

³⁹ R. K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 64.

⁴⁰ Aristoteles bu sebepten dolayı *Politika* çalışmasında birçok *leitourgiai* ile birlikte devam etmemeyi öğütler, 1309a 18-22 ve 1320b 1-5.

sını yapmış olması temelinde beraat talebinde bulunmuştu.⁴¹ Ama belki de Levinas'ı liturjilere çeken şey bu liturjilerin onları neredeyse günlük ve sıradan kılan sosyal bir bağlama gömülü olmalarıdır. Kendilerine ilgi çekmezlerdi ve belli bir belirsizlik ile etrafları çevrili olurdu: Bir *leitourgiai* dayatılmış ya da gönüllülük esası temelinde olabilirdi, tıpkı iyi bir itibar oluşturması için gerçekleştirilmiş ya da karşılıksız olabileceği gibi. Hepsinden öte, eylemi gerçekleştiren kişinin bu eylemi gerçekleştirme sebebine göndermede bulunarak değerlendirilmezdi. Çünkü o; Levinas'ın iyiliğe dair tartışmaları hem iyilikten övünme söylemlerinden hem de iyi niyetlerde directmekten kurtarmasındaki kullandığı armağana dair görüşleri bağlamındadır, etik olana dair daha sağlam örneklerinden birinde sanki nostaljik bir şekilde Yunanistan'a dönmüş olması belki de tesadüf değildir, her ne kadar etik olanı en üst seviyede Musevilik ile ilişkilendiriyor olsa da. Aporia'nın belki de en iyi şekilde daha önce asla tam olarak uzlaşmamış olan birbirinden ayrı iki geleneğin birleşmesinin bir sonucu olarak görülüp görülemeyeceği merak konusudur. Bunun sebebi, bu iki geleneğin farklılıklarının ortaya koyulmasına yeteri kadar ilgi duyulmaması değil midir? Belki de Derrida ve Levinas armağanın aporia'sının derin bir farkındalığına sahipti, çünkü onların düşüncesi Yahudi-Grek ilişkisi tarafından şekillenmişti.

Derrida, tarihe ve sosyal bağlama tüm ilgisine rağmen, Grek geleneğini diğer geleneklerden biri olarak görmedi. Grek *logos*'unun gücü ve öngörülemeyen kaynakları öyle baskındı ki Grek geleneği ile dışarıdan karşılaşan her şey ona mal edilir ya da onun içine özümseirdi. Ancak bu, test edilecek işleyen bir hipotezden çok bir dogma yapısına sahiptir. Derrida hâlâ felsefenin asıl olarak Grek kökenli olduğu konsensüsüne dayanıyordu, bunun ona indirgenemez olduğunu kabul etse bile.⁴² Armağanın aporia'sının evrensel olduğunu beyan etmesini olası kılan şey Derrida'nın Grek *logos*'una duyduğu inançtı, onun kökeninin Grek ile Yahudi-Hristiyan'ın bir yanyana getirilmesi içine yerleştiriyor olsa bile.

Levinas, buna zıt olarak, Grek dilinin belli sınırsızlıkları olduğunu kabul ederken, yine de Grek bilgeliğinin sınırları konu-

⁴¹ Lysias, "Speech XXI: Defence Against a Charge of Taking Bribes," çev. W. R. M. Lamb, *Lysias* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), s. 474-89.

⁴² Jacques Derrida, "Nous autres Grecs", *Nos Grecs et leurs modernes* (Paris: Seuil, 1992), s. 263.

sunda oldukça açıktır, ki bu bilgeliği gitgide artar bir şekilde Musevi bilgeliğine karşıt olarak koymuştur. Onun için, Grek bilgeliği bir karşılılık, bir simetri, Museviliğin doğrusallığına aykırı düşen bir geri dönüş ile karakterize edilir. Bu yüzden değiş-tokuş ile yapıt ya da armağan arasındaki farkı Ulysses ve İbrahim arasındaki fark olarak karakterize eder. Yine de, etiği “bir kayba sebep olacaksa bile kaynakları harcama” şeklinde resmetmeyi denerken, Grek bir örneği, *leitourgiai*’yi seçer. Levinas aşırılığın en üst seviyede Musevi olmasını ister ama böyle olmasına gerek olmadığını bilir. Aporia içindekinin vermeye direndiği şeye kapılmadan vermeyi talep etmenin kendini göstermesi şaşırtıcı değildir, en azından yapıtları içinde bir kereliğine, sorunu görmezden gelme sırasında uygulanan Grek pratikleri için belli bir nostalji formunda. Ancak, eğer Levinas, Yahudi bilgelik tarafından aşılın Grek bilgeliğinin spesifik bir yapısı içinde ortaya çıkmasına karşı olarak kesintiye uğramaya/bozulmaya dair açıklamasının kendi statüsü içinde evrensel olup olmadığı sorusu ile yüzleşmiyorsa, bunun sebebi belki de onun Grek ve Yahudi olmayan her şeyi değerden düşürmesi ve bunu oldukça açık bir şekilde yapmasıdır. Evrensel iddialarda bulunmaktan kendini geri çekiyor gözükmüyor. Bu bağlamda burada Levinas ve Derrida arasındaki fark benim söylediğim gibi ifade edilmez. Ama bu yazı mutlak olarak onlar hakkında bir argüman değildir, ama daha çok tarihsel farkındalığın eksikliğinin ürettiği bazı mistifikasyonlardan kaçınmak için daha fazla soykütüksenel araştırmalara ihtiyaç olduğuna dair bir argümandır. Aynı zamanda, Batı’nın sözüm ona lineerliğiyle sınırlandırılmış olarak anlaşıldığı sürece bu türden soykütüksenel araştırmaların en bariz tehlikelerine de dikkat çekecek şekilde konuyu sunmaya çalıştım. Bu tehlikeler, Batı’nın; kendi başkasını değersizleştirerek, dışlayarak, kendine mal ederek ya da özümseyerek kendi evrenselliğini beyan etme eğilimini çok kolaylıkla el değmemiş şekilde bırakır.⁴³

⁴³ Bu metnin daha önceki versiyonları 1994 Nisan’ında SUNY-Buffalo’da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü’nde ve 1994 Haziran’ında Kanada Hermeneutik ve Postmodern Düşünce Topluluğu’nda sunulmuştur. Armağan açmazını davet etme riskini göze alarak, her iki toplantıda da yardım dolu yorumlarından dolayı katıllara minnettarım.

**Armağan Üzerine: Jacques Derrida ve Jean-Luc
Marion Arasında Bir Tartışma¹
Jacques Derrida – Jean-Luc Marion
(Moderatör: Richard Kearney)**

Açılış Sözleri

Michael Seanlon: Villanova Üniversitesi Augustinusçu bir üniversitedir ve Jacques Derrida'nın Augustinus'a duyduğu ilgiden haberdarım. Bu yüzden, bu öğleden sonranın oturumunu başlatmak için, Augustinus ve armağan üzerine sadece bir tümce söylemek istiyorum. Augustinus'un Ruh, Kutsal Ruh, Tanrı'nın Ruh, İsa'nın Ruh için kullanmayı en sevdiği ifadelerinden biri Tanrı'nın Armağan'ı, *donum Dei*'dir. Augustinus bunu oldukça güzel bir şekilde dile getirir, "Tanrı bize birçok armağan verir, ama Tanrı, Tanrı'yı verendir" [Deus est qui Deum dat]. Tanrı'nın en büyük armağanı, bizim kurtuluş dediğimiz Tanrı'nın armağanı, Tanrı'dan daha az bir şey değildir. Bunu Jacques Derrida'nın derinliğine bırakıyorum. Hepinize teşekkür ederim, katılımcılara ve dinleyicilere, burada olduğunuz için.

Richard Kearney: Burada sizlerle, özellikle Jacques Derrida ve Jean-Luc Marion ile birlikte olmak büyük bir onur. Bu diyalogun moderatörlüğünü yapmamın rica edilmiş olması hem göz korkutucu hem de ürkütücü bir görev, ama elimden gelenin en iyisini yapacağım. Buradaki rolümü oldukça ikincil bir rol olarak görüyorum. İki konuşmacı arasında gerekli olduğunda araya

¹ Metnin aslı için bkz. "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney", *God, the Gift and Postmodernism*, Ed. John D. Caputo, Michael J. Scanlon, Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 54-78 [Ç.N.]. Bu tartışmanın Türkçede derli toplu bir çözümünüşü için bkz. Recep Alpyağıl, "J. Derrida – J. Luc Marion Karşılaşması ve 'Armağanın Mantığı'", *İbn Arabi ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Mülemmâ Düşünceler 1*, İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2018, s. 73-103.

girmek, tercüme etmek ya da arabuluculuk etmek için arka planda hizmet eden —Jack Caputo’nun Kierkegaard’dan en sevdiği ifadelerden birini kullanmak gerekirse— “yardımcı bir rahip” olmak. Kullanabileceğim bir diğer metafor, son iki gündür burada etrafta gezinen ifadelerden birinden de yararlanmış olurum böylece; bir baba ve oğul arasındaki, on beş ile yirmi yıl arası süredir süren bir diyalogdaki bir hayalete (şüphesiz ki kutsal olmayan bir hayalete) dair olandır. Jacques Derrida, çoğunuzun zaten bildiği gibi, Paris’teki Ecole Normale Supérieure’da Jean-Luc Marion’un eski bir öğretmenidir. Birçok fırsatta ve oldukça önemli birçok metinde, en temelde negatif teoloji teması üzerine, görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Jean-Luc Marion’un iki gece önceki yazısından sonra, bu konuda yenilenmiş bir tartışmanın açılışına dair adımları hakkında hızlıca düşünüyorum da, bugün bunu sürdürmeyi denemek için uygun bir zamandır.

Geçen sene Ulster’de Sendikacılar [Unionists] ve Nasyoneller [Nationalists] arasında, bu iki partinin aynı odada bile oturmadığı bir ortamda, bir arabuluculuğa yönelik girişimlere tanıklık ettik. Bu yüzden arabulucuların bir grupla birlikte oturduğu ve grubun ona düşündüğü şeyleri söylediği ve daha sonra diğer odaya gidip diğer grupla konuştuğu ve böyle odalar arası mekik dokunan “yakınsama konuşmaları” dediğimiz şeyi gerçekleştirdik. Bu diyalogların tüm amacı, ki oldukça zahmetlilerdi, aradaki boşlukları köprüler kurarak doldurmaktı. Eğer burada yapıcı bir rol sergileyebilirim, bu, zıt doğrultuda hareketlerle uğraşma tarzında olacaktır; yani, eminim onlar da buna katılacaktır ki, çoğu felsefi sorunda büyük ölçüde aynı fikirde olan bu iki konuşmacı arasındaki boşlukları tasdik etme tarzında. Bir karara varabilmek için bu öğleden sonra oldukça kısa bir zaman, en azından bir başlangıç olarak; ama yine de umuyorum ki bir tür ufukların birleşmesi ile sonuçlanacaktır. Çok erken, çok nazik ve çok karşılıklı anlaşmalı olmasın diye, ilk saatte “katılıyorum” ifadesini yasaklamakla başlamamızı ve daha sonra oradan bir kavuşmaya doğru yol almamızı öneriyorum.

Bu yüzden sadede gelmeyi ve bugün “armağan” adını verdiğimiz avımızı yakalayıp bu ava lüzumsuz şiddet uygulamadan onu güzelce sermeyi, eklem yerlerinden kesip sonra tekrar bir araya getirmeyi tavsiye ediyorum. Hermeneutik birdeşme burada gereklidir. Jean-Luc Marion geçen geceki konuşmasını “de-

nominasyon" (denomination)² terimi ile bitirmişti ve Jacques Derrida onun bu terime dair önerisini kabul etmişti. O tartışmada denominasyonun söz edilmeyen anlamlarından biri sapma, bölme, ayırım ve farklılığa dair olandır; denominasyonal okullardan söz ettiğimizde olduğu gibi, Katolik, Protestan, Musevi vb. Bu konferansın iki temel teması "armağan" ve "din" olduğu için, sanırım konuşmacılarımızdan armağan üzerine söylemlerinin denominasyonal doğalarını tanımlamalarını isteyerek başlamak akıllıca olacaktır. Benim gördüğüm kadarıyla, Jacques Derrida bu tartışmaya yarı-ateist, yarı-Musevi bir dekonstrüksiyoncu olarak gelmekte. Jean-Luc Marion ise tartışmaya hiper-Hıristiyan, hiper-Katolik bir fenomenolog olarak geliyor. Burada "hiper" terimini Jean-Luc'un kullandığı anlamda kullandım, geçtiğimiz akşam açık bir şekilde açıklandığı anlamıyla. Çoğunuz Jacques Derrida'nın geçen on yıldaki armağan üzerine çalışmalarından haberdarsınız; metinlerin çoğu İngilizcede mevcut olduğu için – *Given Time, The Gift of Death*, ve elbette, misafirperverlik üzerine olan daha güncel yazıları. Jean-Luc Marion bu tartışmaya oldukça önemli iki katkıda bulundu: *Reduction et donation* ve *Etant donné*; *Reduction et donation* geçtiğimiz günlerde *Reduction and Givenness* başlığı altında İngilizce yayımlandı.³

Jean-Luc Marion'dan özellikle "bağışta bulunan intuisyon"⁴ ve "doygun fenomen" başlıkları altında; armağanın, vermenin ve verilmiş-liğin spesifik olarak dinsel ve teolojik doğası konusunda düşüncelerini açıkça belirtmesini talep ederek başlamak istiyorum. Jacques Derrida'dan bir yanıt vermesini istemeden önce Jean-Luc'un bu verme, armağan ve verilmişlik kavramları hakkındaki argümanın bazı basamaklarını bize göstermesini rica ediyorum.

² Denominasyon (denomination); dinsel anlamda belli bir dinsel yapı içinde ortak bir gelenek, isim, tanım ve kimlik altında oluşan alt-gruplaşma ya da kategorizasyondur. Örneğin Katoliklik, Hıristiyanlığın bir denominasyonudur [Ç.N.].

³ Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, çev. Thomas Carlson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988). *Etant donné* şu an Jeff Kosky tarafından çevrilmekte.

⁴ İntuisyon (Intuition); Almanca karşılık olarak *Anschaung* terimi kullanılır. Felsefi olarak bir tür düşünsel ve görüşsel sezgi ya da zihinsel, akılsal görüyü ifade etmek için kullanılır. Türkçede sezgi ve görü sözcükleri *intuition* teriminin sadece bir yanını karşıladığı için ve diğer yanları eksik kaldığı için terimi asıl olduğu hâliyle bırakılması uygun görülmüştür [Ç.N.].

Jean-Luc Marion: Teşekkür ederim. Şunu söyleyerek seni hayal kırıklığına uğratacağım ama şu an, çalışmamın şimdiki aşamasında, vurgulamam gerekir ki armağanla ilgilenmiyorum ya da armağanın dinsel anlamıyla da ilgilenmiyorum.

Kearney: Güzel bir başlangıç oldu! Evet, ve şimdi sıra Prof. Jacques Derrida'da (kahkahalar)

Jacques Derrida: Bunun öngörülemez olacağını söylemiştim.

Marion: Aslında, armağan ile teoloji hakkında yazarken, bundan on ya da biraz daha fazla yıl önce ilgileniyordum. Ama, *Reduction and Givenness* ile birlikte armağan sorusu; fenomenolojide ve fenomenoloji ile Husserl'i kastediyorum, ve Husserl ile de erken dönem Husserl'i, *Logical Investigations*'ın Husserl'ini kastediyorum, verilmişlik, *Gegebenheit*, sorununun keşfi ile birlikte benim için derin bir şekilde değişti. Husserl'de, fenomenin en etkili ve derin tanımının "verili olmak", Almanca *Gegebensein*, terimi içinde dile getirildiğini keşfettik. Kısaca, ki buna Jacques Derrida'nın bir kitabındaki, *Speech and Phenomena*, tartışmada yer verilmişti, Kant tarafından yapılan fenomenin geleneksel tanımını kabul eden Husserl için, fenomen iki farklı ögenin birleşimi ya da sentezinden oluşur: Bir tarafta intuisyon ve diğer tarafta yönelim (intention) – yönelimsellik (intentionality), kavram, imlem [signification]. O an anladım ki Husserl sadece Kant'ın intuisyon hakkındaki görüşü varsaymıyordu —yani ona verilebilecek felsefi bir rol olduğu ve "intuisyonda bulunmak" denilmesini hak ettiğini— ama cesur bir şekilde anlamın bile, kendisi olarak, verili [given] olması gerektiğini, ve dahası da var; özlerin, *mantıksal* özlerin, hakikat ve bu türden şeylerin de verili olması gerektiğini iddia ediyordu. Her şey, sadece intuisyon değil, *gegeben* [verilmiş]'dir, ya da *gegeben* [verilmiş] olabilir, ya da en azından her bir anlam hakkında, onun [anlamın] bir *gegeben* [verilmiş] olup olmadığını sorabilirsiniz.

Bu yüzden fenomenoloji tarihindeki, en temelde Husserl ve Heidegger arasındaki, en büyük sorunlardan bazılarını yeniden açmayı denedim, kendisi olarak fenomenolojiyi verilmiş olanın bilimi olarak yeniden okumanın olanaklı olup olmadığını merak ederek. Bu doğrultuda ilerlemenin olanaklı olduğunu gördüm. Burada bunu detaylı bir şekilde açıklama şansım yok, ama çoğu-

nuz, örneğin, bir kavram olarak kullanmaya çalıştığım Heidegger'deki *es gibt* [vardır/o verir], ki bunu *cela donne* olarak tercüme ediyorum, merak uyandırıcı doktrinden tamamen haberdarsınızdır. Diğer fenomenologlar, Levinas örneğin, ve Jacques Derri-da ve Michel Henry, bir fenomenin sadece ve her zaman ya bir nesne (ki bu hemen hemen Kant'ın ve belli bir dereceye kadar da Husserl'in durduğu noktaydı) ya da bir varolan (ki bu Heidegger'in durduğu temel noktaydı) olarak görülemeyeceği olgusuyla ilgilendiler. Bunun yerine daha özgün, ya da daha fakir ve aşağı, belki daha özsel (eğer öz burada iyi bir sözcükse, ki sanmıyorum) bir şey, *gegeben* olarak, verilmiş olarak belirebilir. Bu noktayı vurgulamama izin verin. Heidegger'in düşünme patikasının, *Denkweg*'in, başarısıyla başlayarak; Gadamer, Ricoeur, Levinas, Michel Henry ve diğer büyük fenomenologlar göz önünde bulundurulduğunda, fenomenoloji neyi başarmıştır? O kadar garip bir fenomenle ilgilenmişlerdir ki, onların hakkında ilgilenmişlerdir [are] bile diyemezsiniz —örneğin Levinas için, oldukça açık ve bariz bir şekilde, başka'nın "olduğunu" [is] söyleyemezsiniz. Başka'yı tarif etmek varolana göndermede bulunmamak demektir, ki bu da zıt olarak onun fenomenine bir erişimi yasaklar. Yani, aslında, onlar yeni bir fenomen tarif ederler, tıpkı etin/bedenin [flesh] öz-etkilenimi, başka'nın etiği, tarihsel olay, anlatı, *différance* ve diğerleri gibi, ki bunların elbette, hiçbir şekilde nesneler olduğu söylenemez, hatta "oldukları" [be] bile söylenmemelidir. Elbette başka'nın olduğunu [is] söyleyebilirsiniz, ama sadece "olduğu"nu söylemek onu tarif etmez. Bu fenomenleri sağlam ve kesin bir şekilde tarif etmek için, onları görmenin başka bir yoluna ihtiyaç duyarız. Benim tahminim; fenomenin mutlak belirleniminin onun olmasına değil, ama *verilmiş* olarak belirdiğine işaret ettiğini söylemektedir.

Ve eğer beliren her şey bize verilmiş olarak geliyorsa, herhangi bir fenomenin en kati karakterlerinden biri onu kesinlikle gerçekleşen bir olay olarak kurar. Gerçekleşme; gerçekleşen fenomenin verilmiş [given] olarak gerçekleştiğini en can alıcı şekilde görmemizi sağlar —isterseniz sadece bilince verilmiş olsun, bana verilmiş olsun, ama en nihayetinde her zaman verilmiştir. Bu yüzden verilmişlik —bunun farkına varmak biraz zamanımı aldı— her şeyden önce fenomenolojik bir belirlenimi başarır. Bu fenomenolojik belirlenimden başlayarak, elbette; bizim dinsel deneyim olarak adlandırdığımız şey tarafından ifade edilen,

açıklanan, kullanılan, üretilen —üretilmese bile kullanıma sokulan— bazı tür fenomenlere geri gitmek olanaklı hâle gelir. Bu fenomenler mükemmel şekilde verilmiş gözüktür. Komünyon ayini, örneğin, verilmiş Söz, bağışlayıcılık, dinsel törenlerle Ruh'taki yaşam ve diğerleri, bunların hepsi verilmiş olarak tarif edilmelidir. Teolojik öğeler de fenomenler olarak belirebilir, çünkü farklı ölçeklerde, tüm diğer fenomenlerle en azından ortak bir yönleri vardır, verili olarak belirlemek. Şimdi benim asıl çalışmam, fenomenlerin *bana* verilmiş olarak belirlemeleri olmaksızın belirememesinin ne anlama geldiğini açıklamaya girişecektir. Başka bir deyişle, verilmiş olan her şey bir fenomen olarak belirir mi? Bu nokta başka bir şeyle karıştırılmamalı: Beliren her şey bir verilmiş olarak belirlemek zorundadır. Bu yüzden, ilgimi her şeyden önce ve genel olarak verilmişliğin fenomenolojik boyutunda yoğunlaştırmak istiyorum. Bu durumda, ve belki daha sonra da göreceğiz bunu, bazı fenomenlerin nasıl ve ne noktaya kadar daha çok verilmiş olarak belirmediğini ya da diğerlerinden daha geniş ve yüksek ölçüde verilmiş olduğunu sorabilir ve bunlara paradoksal ya da doygun fenomenler diyebiliriz.

Kearney: Teşekkürler, Jean-Luc. Konuya dair başlangıç ifadelerinden sonra, Jacques, sence *teolojik* bağışlama diye bir şey var mıdır? Aslında ilahi olan ve dilden daha yüce olan “doygun fenomen” diye bir şey var mıdır?

Derrida: Jean-Luc'un aksine, ben Hristiyanlık ve Hristiyanlık bağlamında armağan ile ilgileniyorum ve bu açıdan birkaç sonuca varmak isterim. Elbette, bu tartışmayı Jean-Luc Marion ile yapmaktan ne kadar mutlu ve gururlu olduğumu söyleyerek başlayacağım. Anımsadığınız üzere, bir verilmiş olarak, uzun zaman önce benim öğrencimdi. Bunu nasıl yorumlayacağımı bilmiyorum. Eğer, neyse ki, onun benim öğrencim olmadığını söylersem, ya da ne yazık ki benim öğrencim olmadığını söylersem; verilmiş olan, verilmişlik, ben orada öğretmenken onun Ecole Normale Supérieure'de kayıtlı olması olgusu bir soruna dönüşecektir. Ne yazık ki, benim öğrencim değildi, her ne kadar Ecole Normale Supérieur'da olsa da. Böyle önemli bir kitabı, orijinal olan bir kitabı yazmasının sebebi budur, ve neyse ki benim öğrencim değildi, çünkü bazı özsel konularda anlaşıyoruz. Yani bir öğrenci olarak Jean-Luc Marion'un verilmişliği bir armağan mıydı? Bu bir sorun. Bu ayrımla başlamak isterim.

Diğer konulara değinmeden önce, konuyu olabildiğince açık ele alabilmek için, bu tartışmanın arkasındaki metinlere dair sözde hiçbir bilgi yokmuş gibi konuşmaya çalışacağım. Senin az önce sözünü ettiğin şeyden söz ediyorum. Fenomenolojide *Gegebenheit*'ın kullanımı ile tartışmak üzere olduğumuz sorun, armağan, arasında semantik bir süreklilik olduğu konusunda ikna olmuş değilim. Elbette, Husserl kapsamlı bir şekilde ve sürekli olarak, intuisyona verilmiş olan şeye, bu verilmiş-liğe, göndermede bulunduğu; bu *Gegebenheit*'ın armağan ile bariz ve idrak edilebilir bir ilişkisi vardı, bir armağan olarak verilen şey ile. Bizim tartışacağımız şey, yani armağan, belki de *Gegebenheit* [verilmişlik] ile aynı türden bir şey değildir. Bu, fenomenolojiyle ilgili olarak sorunlardan bir tanesi. Buna daha sonra değineceğim. Şimdi, fenomenolojideki *Gegebenheit* [verilmişlik] ile Heidegger'deki *es gibt* [vardır/o verir] arasında kurduğun yol, dolayım ya da geçiş de bana sorunlu gözükmektedir. Heidegger'in *es gibt* içinde *Gabe*'ye [verilmiş olana/armağana] göndermede bulunma tarzı intuitif [intuitive] *Gegebenheit*'tan farklıdır. Husserl *Gegebenheit* dediğinde ve fenomenologlar geniş bir anlamda *Gegebenheit*'tan söz ederken; bir şeyin verilmiş olmasından, en basit şekilde intuisyonun pasifliğine işaret eder. Bir şey oradadır. Biz, bir şeyle karşılaşırız. O, oradadır, ama o bir armağan değildir. Bu yüzden, sorularımdan ilki; fenomenolojik *Gegebenheit*, verilmişlik kavramından tartışmak üzere olduğumuz armağan sorununa doğrudan atlamaya yetkimiz var mı? Şimdi, tartışmayı aynı anda ilginç ve zor kılacak olan şey, ve umarım bitimsiz de kılacaktır, aramızdaki anlaşmazlık ile değil ama bir tür kiyazma⁵ ile ilgilidir. *Etant donné* güzel bir başlığa sahip güçlü bir kitap. Jean-Luc Marion başlıklar koyma konusunda bir dahi. *Dieu sans l'être* bir başlık olarak yetenek gösterisiydi. İngilizce *God without Being* çevirisinin benim başlıkta ilginç bulduğum şeyin hakkını verip vermediğinden emin değilim, yani, sadece God "without being" değil ama ayrıca God "without being God."⁶ Burada isim soru-

⁵ Kiyazma (Chiasmus); Bir ifadenin ilk yarısında ya da birbirini takip ederek bir bütün oluşturan iki dizenin ilkinde kullanılan belli sözcüklerin; daha büyük bir vurguda bulunmak için, ikinci dizede ya da ifadenin ikinci yarısında yerlerinin ters çevrilerek kullanılmasına dayanan bir söz sanatı ya da retorik araç. Örneğin: "Kim kendini yüceltirse alçaltılacak, alçaltan kişi yüceltilecek." *Matta 23:12, Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*. [Ç.N.].

⁶ Söz edilen kitabın İngilizce başlığı *God without Being*; "Varlık olmaksızın Tanrı", "Varlıksız Tanrı", "Varlığın olmadığı Tanrı" olarak Türkçe karşılanabilir. Burada

nuna işaret ederiz, Tanrı ismi sorununa. Konuşmaya devam ettikçe bu soruna değineceğiz. *Donum dei* [Tanrı'nın armağanı]. Bu soruna geri geleceğim. Hristiyan teolojisi ile ilgiliyim, elbette, her ne kadar bu konuda oldukça yetersiz olsam da. Ama tartışmamızın amacının da bu olduğunu biliyorum. Bir isimde ne vardır? Armağan ismini ve Tanrı ismini tartışacağız. Bunu geçen akşam yapmaya başladık. İngilizceye daha kolaylıkla *Being Given*⁷ olarak tercüme edilen bu başlıkta kiyazma olan şey, bu güçlü kitabı okuduktan sonra özetlemeyi deneyecek olursam, nedir? Doğru bir çeviri mi bu? *Etant donné*: Bu başlıkta güzel olan şeyi övmek istiyorum. Verilen Varlık olarak Varlık. Buraya Jean-Luc Marion'un dehasını övmeye geldim. Ama o, bir anlamda, armağanı ve verilmişliği varlıktan özgürleştirmek istiyor. Buna daha sonra geleceğiz. Bu kitapta bulduğum kiyazma şudur, şematik olarak özetlenecek olursa: Jean-Luc benim *Given Time* içinde armağan hakkında, tüm aporolar, olanaksızlıklar hakkında söylediğim şeyleri oldukça düzgün bir şekilde özetlemiş. Bir armağan —bir *Gegebenheit* değil, ama bir armağan— bir armağanın anlamıyla birlikte bir armağan olarak tanımlanır tanımlanmaz, bir armağan olarak iptal olur. Bir değiş-tokuş döngüsüne yeniden sokulur ve bir armağan olarak yok olur. Bağışlanan onun bir armağan olduğunu bildiği an, çoktan bağışlayana şükran duyar ve armağanı iptal eder. Bağışlayan vermenin bilincinde olduğu an, kendi kendisine şükran duyar ve yine armağanı bir döngünün, ekonomik bir döngünün içine yeniden işleyerek iptal eder. Bu yüzden metnimi burada yeniden kurmak ve bir olanaksızlık olarak gözüken şeyde ısrar etmek istiyorum. Armağanın, armağan kalarak bir armağan olarak belirmesi, hem bağışlayanın tarafında hem de bağışlananın, yani armağanı teslim alanın tarafında, olduğu gibi belirmesi ve bir armağanın sunulmasının olanaksızlığı, sunulan [present] olarak bir varolan olması. Bu yüzden armağanı [gift]; sunulandan [the present] ayrı tuttum. Jean-Luc, oldukça düzgün

en temel anlamda tanrının "varlık"a sahip olmaması ya da tanrının "varlık" olmamasına dair semantik bir durum söz konusudur. Derrida'nın burada işaret ettiği anlam ayrımı Fransızca "Dieu sans l'être" ifadesinin aynı zamanda "Tanrı, Tanrı olmadan", "Tanrı olmadan Tanrı", "Tanrı olmaksızın Tanrı" şeklindeki anlamı da içermesine —yani tanrının, tanrı olmadan tanrı olması durumuna işaret eder— yöneliktir [Ç.N.].

⁷ Adı geçen kitap başlığının İngilizce çevirisi, *Being Given*, Türkçeye "Verili olmak", "Verilen", "Verilmiş Olan şey", "Verilmek", "Verilen Varlık" ve birkaç farklı şekilde daha aktarılabilir [Ç.N.].

bir şekilde bu demonstrasyonu yeniden kurmuş, ama daha sonra benim armağana karşı olarak geliştirmiş olmam gereken tüm bu sözde itirazların ve engellerin; yolu engellemekten çok uzak olan, tabiri caizse, armağanın bir fenomenolojisine ya da armağana erişmemizi engellemekten çok uzakta olan bu itiraz ve engellerin, aslında bir fenomenolog olarak yapmaya çalıştığınız şey için bir tür sıçrama tahtası olduğunu söylüyor.

Bu noktaya kadar, onunla aynı fikirdeyiz. Aynı fikirde olmadığımız yer, eğer aynı fikirde değilseniz, bundan sonraki aşamadır, Jean-Luc benim armağanı ekonomi ufkunda, ontoloji ve ekonomi ufkunda, değiş-tokuş döngüsü içinde sorunsallaştırdığımı söylüyor, Marcel Mauss'un yaptığı tarzda; ve armağanı bu değiş-tokuş ve ekonomi ufkundan özgür kılmamız gerektiğini. Burada, elbette, onunla aynı fikirde değilim. Ben bunun tam tersini yaptım. Tam olarak armağan sorununu ekonomi döngüsü, değiş-tokuş döngüsü dışına çıkarmaya çalıştım, ama armağanın, armağan olarak [as such]⁹ belirme ve belirlenme olanaksızlığından onun mutlak olanaksızlığına sonuç çıkararak değil. Oldukça şematik ve kısa olacak ama armağanın, armağan olarak belirmesinin olanaksız olduğunu söyledim. Bu yüzden, armağan; armağan olarak var olamaz, eğer var olmaktan; olduğu gibi [as such] intuitif bir şekilde [intuitively] tanımlanmayı ve sunulmayı anlıyorsak. Böylece armağan, armağan olarak var olmaz ve belirmez. Armağanın, armağan olarak var olması ve belirmesi olanaksızdır. Ama asla armağan diye bir şey olmadığı sonucuna varmadım. Eğer armağan diye bir şey varsa, bu olanaksızlıktan geçerek; bu olanaksızlığın deneyimi olması gerektiğini ve olanaksız olarak belirmesi gerektiğini söyledim. Armağan denilen olay teorik tanımlanmadan ve fenomenolojik tanımlanmadan tamamen farklı türde bir şeydir. Anlaşmazlık noktası buradadır. Armağan; ekonomi, ontoloji, bilgi, sadece kendisine gönderme yapan [constative] ifadeler ve teorik belirlenim ve yargılar ufkuna tamamen yabancıdır. Ama bunu yaparak, armağanı, sadece ekonomi

⁹ Burada "armağan olarak armağan" şeklinde çevrilen "the gift as such" ifadesindeki "as such" ibaresi "olduğu gibi", "olarak", "kendisi gibi", "tıpkı", "kendisi olarak", "olduğu gibi" ve birkaç farklı şekilde daha karşılanabilir. İbarenin sağlamak istediği semantik anlam bir şeyin başka bir şey olarak değil ama tam da ne ise o olarak, kendisi olarak deneyimlenmesi durumuna ilişkindir. Konuya dair olan İngilizce "as-structure", Almanca Als-Struktur; "Olduğu gibi olan" yapısı, "gibi" yapısı şeklinde karşılanabilir [Ç.N.].

içinde değil ama Hristiyan söyleminde bile armağan denileni açıklama görevinden vazgeçmeyi amaçlamadım. *Gift of Death* içinde, bazı Hristiyan metinlerde işleyen ekonomiyi göstermeye çalıştım, işleyen ekonomik aksiyomatığı. Bu yüzden bunu açıklamaya ve bu sözde döngünün, bu ekonomik döngünün devam edebilmesi için, devinmesi için fenomenolojik bir belirlenim, teorik bir belirlenim, bilimsel bir belirlenim, bir ekonomi tarafından tüketilemeyecek olan bir harekete, bir devinime, bir tutkuya —ismi her neyse artık— bir armağan fikrine karşılık gelmesi gerektiğini söylemeye çalıştım. Bu tartışmanın bir anlaşmazlık olmamasını istiyorum, ve çok kolay bir şekilde karşılıklı anlaşmalı bir şey olmasını da istemem elbette, ama polemik temelli olmasını da istemiyorum. Bizim yeni bir açıklığı bulmayı denememizi istiyorum. Bu armağan sorusunun bizi yapmaya zorladığı şeyin, belki de, Kant tarafından bilme ve düşünme arasında yapılan ünlü ayrımı örneğin yerinden ederken yeniden devreye sokmak olduğunu öne sürüyorum. Armağan olarak armağanın bilinemez olduğunu iddia ediyorum, savunuyorum; onu bildiğiniz an, yok edersiniz. Bu yüzden armağan olarak armağan olanaksızdır. Buradaki “olarak” [as such] ibaresinde ısrar ediyorum. Bunun sebebini birazdan açıklayacağım. Armağan olarak armağan bilinemez, ama düşünülebilir. Bilemediğimiz şeyi düşünebiliriz. Belki de düşünme doğru sözcük değildir. Ama bilginin aşırılığında bir şey vardır. Armağan ile; döngünün, ekonomik döngünün ötesinde, teorik ve fenomenolojik belirlenimin ötesinde bir ilişkiye sahibiz. Benim ilgilendiğim bu düşünme, bu aşırılıktır. Döngüyü devinime sokan bu aşırılıktır. Neden bir ekonomi vardır? Marcel Mauss’un kastettiği anlamda neden bir değiş-tokuş vardır? Neden karşılık olarak verilen geç kalmış armağanlar vardır? Bu döngü nereden gelir? Armağan diye bir şey olmadığını —bu Fransa’da her zaman karşılaştığım bir yanlış anlaşılma— hiçbir zaman söylemedim. Hayır, tam olarak tersini söyledim. Eğer onu teorik olarak, fenomenolojik olarak belirleyemiyorsak, bir armağan olduğunu söylememizi sağlayan koşullar nelerdir? Olanaksızlığın deneyimi aracılığıyla; onun olanaklılığı, olanaksızlık olarak olanaklıdır. Buna geri geleceğim.

İkinci bir ayrım, ve bundan sonra duracağım, canlı bir iplik olarak armağan sorusu aracılığıyla erişilebilir hâldedir. Bu sadece bilmek ve düşünmek arasındaki ayrım değil, ama bilmek ve yapmak ya da bilmek ve bir olay arasındaki ayrımdır da. Kendisi

olarak bir olay, tıpkı armağan gibi, bir olay olarak bilinemez, mevcut bir olay olarak, tamamen aynı sebepten dolayı. Bu yüzden burada bilmek ve yapmak arasındaki ayrım için başka bir yer vardır. Bir armağan, ne yaptığınızı bilmeden yaptığınız bir şeydir, armağanı kimin verdiğini, kimin aldığını ve diğer şeyleri bilmeden.

Şimdi, elbette, fenomenoloji hakkında son bir ifadede bulunmak lazım. Bizim aramızdaki asıl anlaşmazlık Jean-Luc Marion'un, beni kenarda bıraktıktan sonra, beni özetledikten sonra, "armağanı ekonomi ufku içinde düşünüyor" demesiyle ilgilidir. Bunun yanlış olduğunu söyleyebilirim. Bu yüzden Marion armağanı fenomenolojik olarak açıklamaya çalışır (ki, tekrar söylüyorum, *Gegebenheit*'tan ayrı tutuyorum bunu). Ama bir armağan fenomenolojisinin olanağı olduğu konusunda şüpheliyim. Benim tezim tam olarak budur. Belki de yanlış düşünüyorum ama söylediğim şeyler tamamen anlamsız değilse, tam olarak meydana okunan şey bir armağan fenomenolojisinin olanağıdır. Jean-Luc Marion'un, elbette, kendi fenomenoloji anlayışına sahip olduğunu biliyorum. Ama fenomenoloji denilen şeyin en azından bazı aksiyomlarını —fenomen, fenomenalite, beliriş, anlam [meaning], intuisyon, eğer intuisyon değilse bile en azından bir intuisyonun bahsi ve diğer şeyler— tutmadan herhangi bir fenomenoloji uygulayamaz. Bunu fenomenolojiye karşı olarak söylemiyorum. Bunu dine ya da hatta *donum Dei*'ye karşı olarak bile söylemiyorum. Bu olanaksızlığın olanağını düşünmeye çalışıyorum ve ayrıca *donum Dei*'nin olanağını düşünmeye çalışıyorum, ya da fenomenolojinin olanağını, ama açıklamaya çalıştığım şeyin içinde olmayan bir yerden doğru. Burada duracağım şimdi.

Kearney: Teşekkür ederim. Jacques'ın sana söylediği şeyi, iki temel noktada toparlayabilir miyim Jean-Luc? İlk olarak, Jacques armağan fenomenolojisinin yorumu konusunda sizinle arasındaki gerçek bir anlaşmazlık olduğuna işaret etti, ve belki de bu konuda bir şeyler —umarım çok fazla şey değil ama— söylemek istersin. İkinci olarak, bu armağan *fenomenolojisi* hakkındaki asıl anlaşmazlığı ikinizin arasındaki daha büyük bir anlaşmazlık potansiyeline sahip olan armağan *teolojisine* doğru yönlendirmeyi öneriyorum. Armağana dair bir Hristiyan felsefesi var mı?

Marion: İlk olarak, teknik sorunlar hakkında hızlıca bir şey

söylemek isterim, Husserl için verilmişliğin, *Gegebenheit*'in intuisyon ile sınırlı olduğu konusunda sana katılmıyorum. Birkaç alıntı yapacağım ve bunlara sadık kalacağım. Onun için, imlemler [signification] bile verilmiştir, intuisyon olmadan. O, açık bir şekilde "mantıksal verilmişliği" varsayar.⁹

Derrida: Biliyorsun, seninle bu konuda hemfikirim. Ama konuyu şuydu, armağan nedir?

Marion: Doğru bir noktaya değindin ve bunun önemini vurguluyorum, çünkü Paul Ricœur de aynı soruyu sormuş ve benim şu şekilde özetlediğim aynı itirazda bulunmuştu: Sözcüğün fenomenolojik anlamı içinde verilmişlik, eğer varsa böyle bir şey, ile armağan arasında çok anlamlılığa dayanan salt belirsizlik dışında hiçbir şey yoktur. Bunun tam tersini göstermeye çalıştım, çünkü bu sözde çok anlamlılığa dayanan belirsizliği bir başlangıç noktası olarak kabul etmek hem armağan hem de verilmişlik sorununu verimsizleştirir. Açıklamama izin verin. Armağanı, en ekstrem sınırlara ulaşan oldukça radikal bir tarzda hem tarif edilmesi ve hakkında düşünülmesi hem de açıklanmaması ya da idrak edilmemesi ama sadece düşünülmesi gereken bir tür sorun olarak düşünüyorum. Armağanı tarif etmeyi başarmak için, eğer olanaklı ise bunu yapmak, o nesnellik ve varolan ufkundan çok daha geniş olan yeni bir ufku ilk kez açmaya yönelmemizi öneriyorum, verilmişlik ufkunu. Armağan sorunu aracılığıyla, ve tam olarak bu soruna geri dönmeliyiz, belki de fenomenlerin çoğunun armağan —Mauss ve diğerleri tarafından ortaya koyulan sorunun— modeline uygun olarak açıklanabileceğini tesis edebiliriz. Aslında, bu hiçbir şekilde genel görüşün sınırındaki spesifik bir sorun değildir, çünkü bu sorun aracılığıyla çok sayıda diğer fenomen birden armağanlar olarak ya da kendileri verilmiş şeyler olarak belirirler, her ne kadar daha önce verilmiş olarak belirebilecekleri konusunda hiçbir fikrimiz olmasa bile. Böylece verilmişlik belki de armağanın gizini, son sonucunu ve potansiyel olarak kayıp analizini açar. Bu konuda Paul Ricœur ile aynı fikirde değilim, Jacques Derrida ile de.

Ama şimdi armağan sorununun kendisine dönelim. Armağa-

⁹ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. William P. Alston, George Nakhnikian (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 59.

nı açıklama başarısızlığının, ona dair analizin ekonomi ufku içinde kalması olgusuyla ilgili olduğunu söylemiştim, ve ekonomi ufkunun armağanı olanaksız kıldığını sonucuna varmıştım, ama orada sana göndermede bulunmuyordum. Sanırım *sana* senin armağanın olanaksız olduğunu düşündüğünü hiçbir zaman söylemedim. Senin şimdi ileri sürdüğün gibi, ben de eğer armağan sorunu üzerine gideceksek, onun bir nesne olarak herhangi bir açıklanışını, yani herhangi bir idrak edilmesini ummayı bırakmamız gerektiğini düşünüyorum. Ama sen daha da ileri gidip herhangi bir tarifi de bırakmamızı söylüyorsun. Ekonomiye uygun olarak bariz ve ilk bakışta kaçınılmaz olan tüm aporilerine rağmen, ben, armağanı tarif edebileceğimizi varsayıyorum. Seninle birkaç başka konuda da aynı fikirde değilim ama ortak bir kanıyı paylaşıyoruz: Onu ekonomi ufkunda tuttuğumuz sürece armağanı açıklayamayız ve ona hiçbir erişimimiz yok. Bu, benim için kanıtlanmış ve kesin olarak kabul edilen bir şey. Yine de, başka bir sorunun sorulması gerekir: Üzerinde anlaştığımız aporiler ciddiye alınırken armağanı tarif etmek olanaklı mıdır? Eğer olanaklı olduğu kanıtlanırsa, bu en basit hâliyle fenomenolojidir, çünkü fenomenoloji her şeyden önce fenomenleri görmek ve tarif etmek anlamına gelir. Bu yüzden, bu türden bir tarif olanaklı olduğu sürece, sanırım fenomenoloji alanı içinde kaldığımızı söylememiz gerekir. O zaman, armağanı bir fenomen olarak tarif etmek nasıl olanaklıdır? Benim ispatım —ve bunu özetleyebilirim çünkü zaten oldukça basit gözüküyor— her ne kadar armağanın en soyut ve en sık karşılaşılan modeli bir veren, verilen bir nesne ve bir alan olduğu imasında bulunuyor olsa da, yine de, armağanın, sahnelenmiş bir fenomen olarak armağan performansını; armağanın bu üç özelliğinden en az birini hatta bazen ikisini de paranteze alıp kenarda tutarak tarif edebileceğinizi söylemektedir, bu yeni bir şeydir: Armağanın; nesneye ya da varolana uygulanan kurallardan tamamen farklı kurallar tarafından yönetildiğini açık kılar.

İlk olarak, örneğin, tamamen başarılımış ya da verilmiş bir armağanı, bu armağanı teslim alan birisini işaret etmeden de düzgün bir şekilde tarif edebilirsiniz. Mesela, eğer düşmanınıza bir şey verecek olursanız; bu terk edilmiş bir şey olur ve onu teslim alacak hiç kimseyi bulamazsınız. Böylece anonim bir armağanı başarmış olursunuz. Ve, bir yardım kuruluşuna para verdiğimiz zaman, bir armağan yaratmış oluruz, gerçek bir armağan,

bu paradır, ama bu armağan hiç kimseye gitmez, en azından bizim şahsen tanıdığımız birisine. Yine de bir armağanı gerçekleştirmiş oluruz. Hatta örneğin, şimdi armağanın kime verildiğinin bilinmediği bir durumu —ve burada armağanın dinsel tarifi yer bulabilir— hayalimizde canlandırabiliriz. Bu türden bir durumun İsa tarafından bir örneği eskatolojik mesellerde bulunabilir; bazıları fakir insanlara bir şeyler verdiğinde, aslında verdikleri şeyi İsa'ya vermişlerdir; ama dünyanın sonu gelene kadar, verdikleri şeyin doğrudan İsa'ya verildiğini akıllarına bile getirememişlerdir. Bu yüzden onlar armağanlarını anonim bir teslim alana vermişlerdir, ya da hatta gerçekten namevcut [absent] olan bir teslim alana. Benim söz ettiğim durumda, teslim aların eskatolojik statüsü bizim onunla bu dünyada karşılaşmamızı tamamen olanaksız kılar. Teslim alanın bu mevcudiyetsizliği [absence] armağanı tarif etmeyi engellemez, ama belli bir ölçüde bu mevcudiyetsizlik [absence] armağanın armağan olarak belirmesine izin verir. Zarif bir armağan belirir, tam olarak hiçbir karşılık, hiçbir yanıt, karşılığında duyulan hiçbir şükran olmadığı için, herhangi bir teslim alan olmadan verebildiğimiz için bariz olan tüm o şeyler olmadığı için. Ayrıca herhangi bir verenin olmadığı, ama yine de mutlak bir şekilde gerçekleştirilmiş olan bir armağanı da hayalinizde canlandırabilirsiniz. Örneğin mirası ele alın, verenin varsayımsal olarak artık orada olmadığı, ve belki de mirasın ona kaldığı kişiyi hiç tanımadığı, onunla hiç tanışmadığı bir durum olarak. Dahası: Neden herhangi bir verenin bile olup olmadığını bilmediğimiz bir durumu hayalimizde canlandırmıyoruz ki? Bu, Robinson Crusoe içinde düzgün bir şekilde tarif edilmiştir, kumlarda, sahilde bir şey bulduğunda, örneğin bir alet ya da ona benzer bir şey. Kendisine sorar, bu şey verilmiş mi yoksa verilmemiş mi? Herhangi bir veren var mı —yoksa sadece tamamen şans mı? Ve bu soruya, yalın bir yanıt yoktur. Ama sorunun öncelikle sorulması gerekir ve önemli olan nokta budur. Bu türden mevcudiyetsizliklerin ufku içinde armağanın olası fenomeni belirebilir, eğer belirirse. Böylece, elbette, verenin mevcudiyetsizliği basit bir şekilde bir veren olduğuna işaret etmez. Ama o soruyu *sorabileceğimizi* işaret eder, “bir veren var mıdır?” sorusunu, ki bu da çoktan bizi verilmişlik ufku içine açmıştır. Kolaylıkla başka örnekler de bulabiliriz.

Şimdi hızlıca en son noktaya gelelim, kanımca en can alıcı olan kısma: Hiçbir şeyin, hiç-bir şeyin verilmiş olmadığı bir du-

rum içinde armağanı tarif edebilir. Çünkü hiçbir şeyin verilmiş olmadığı durumlar biliyoruz. Zaman verdiğimizde, yaşamımızı verdiğimizde, ölümü verdiğimizde, işin açıkçası hiçbir şey veremeyiz.¹⁰ Şöyle düşünün: Birisine bir güç verildiğinde, örneğin, Başkan Clinton Amerika Birleşik Devletleri'nin resmi olarak Başkan'ı olduğunda, herhangi bir şey teslim aldı mı? Hayır, hiçbir şey, belki bir kağıt, bir el sıkışma ya da bazı askeri konulara dair gizli sayılar haricinde.

Kearney: Biraz burada araya girebilir miyim, çünkü yaklaşık sadece bir saatimiz kaldı. Bazı örnekler verdin, oldukça işlevsel örnekler, Başkan Clinton, *Robinson Crusoe*, Kitab-ı Mukaddes. Ama bağış olarak armağan fenomenolojisine dair analizinde ayrıcalıklı bir örnek olduğunu öne sürmek istiyorum, "en yüksek" örnek, doygun fenomene dair, ve bu da vahiy örneğidir.

Marion: Sana yanıt vermeyi denemeliyim. Gerçekten de, verilmişlik fenomenolojisinin ufku içinde, benim boş ve sadece olası vahiy figürü dediğim şeyi, ki bu fenomenoloji içinde bir olanaklılık olarak anlamlıdır, tarif etmek sanırım olasıdır. Vahyin —elbette benim için İsa'nın vahyinin ama ayrıca her tür vahyin, eğer başka vahiy iddiaları da varsa— fenomenolojik statüyü elde edip diğer türden fenomenlerle eşleşebileceğini öne sürüyorum. Tam da bu anlamda, felsefe alanı ile teoloji alanı arasındaki ayırım, Kant ve Fichte'deki anlamları arasındaki "sınırlar" belli ölçüde birleştirilmiş olur. Şimdi benim bir önce verdiğim örneğe geri dönelim. Armağan her zaman bir şeyin verilmiş olduğunu işaret etmez. Şimdi, bunun sadece günlük yaşam içinde değil ama insan yaşamının en önemli ve anlamı deneyimlerinde de

¹⁰ Metnin bu kısmında tümcelerın sentaktik olumsuz yapısına dair Fransızca ve İngilizce'nin gramatik olarak izin verdiğı, ancak Türkçede aktarılması zor olan bir durum söz konusudur. "Where no thing is given", "we give no thing" gibi ifadeler Türkçede tümce içinde çifte olumsuz yapı kullanılarak karşılanır. Yani hem yüklemın kendisi hem de nesnenın kendisi olumsuzlanır: "Hiçbir şey verilmez", "Hiçbir şey veremeyiz" ifadelerinde olduğu gibi. Ancak İngilizce ve Fransızcadada bu anlamda sadece tek bir olumsuzlama kullanılarak sağlanır. "We don't give no thing" yerine "we give nothing" ya da "where no thing is not given" yerine "where no thing is given" ifadesinin kullanılması gibi. Aslında bu ifadelerin motamot çevirisi "hiçbir şeyin verildiği", "hiçbir şey veririz" şeklindedir, yani tümceler yüklem yapısı bağlamında olumlu tümcelerdir; vermeme eylemi yoktur, verme eylemi vardır [Ç.N.].

doğru olduğu görülür. Belli ölçüde, armağanın eğer gerçekten eşsiz ise, gerçek bir fark yarattığını, tekrarlanamaz olduğunu biliriz, ve böyle durumlarda, armağan bir sahipten diğer sahibe geçebilen bir şey olarak belirmez. Her bir hakiki armağan herhangi bir nesnel karşı ögesi olmadan gerçekleşir. Kendimizi verdiğimizde, hayatımızı, zamanımızı, sözümüzü; sadece hiçbir şey vermemekle kalmayız, ama çok daha fazlasını veririz. Kastettiğim şey şu: Armağanı ekonomi ufku dışında öyle bir tarif edebiliriz ki yeni fenomenolojik kurallar belirebilir. Örneğin, armağan ya da verilmiş fenomen hiçbir sebebe sahip değildir ve hiçbir sebebe de ihtiyaç duymaz. Bir armağanın sebebinin ne olduğunu sormak kulağa saçma gelir, çünkü verilmişlik beklenmedik, öngörülemez ve salt olan özgünlük taşmasına işaret eder. Ayrıca armağan asla *aynı* armağan olarak tekrar edilemez. Böylece armağanı keşfetmiş ve onun kendi görünebilirliğini kendi mantığına uygun olarak sergilenmesine izin vererek, artık bir nesne ya da bir varolan olarak tarif edilemeyecek türde bir fenomeni deneyimlemiş olduk. Eğer Derrida ile ekonominin ötesine gitme konusunda hemfikirsem de, onunla hemfikir olmadığım bir diğer sorunun sebebi şudur: Armağanın bu tarifi sadece oldukça spesifik, kendine özgü bir şekilde gerçekleştirilebilir. Çünkü biz, sözde ekonomik armağanın bir ya da belki de iki ögesini parantez içine alan bu tarifi yapamayız, eğer daha önceden pragmatik deneyim içinde; teslim alanın, verenin ya da verilen herhangi bir şeyin olmadığı bir armağanı kendi başımıza gerçekleştirmediyssek. Gerçekten de bu nötr bir tarif değildir. Armağanı kendi başımıza gerçekleştirerek kendimizi o kadar adamamız gerekir ki, onu tarif edebilme yetisi kazanabilelim. Ama yine de, sanırım bu tarif, armağanın Marcel Mauss tarafından yapılan tarifinin çok ötesindedir. Armağanın, yani verilmiş olarak fenomenin, ayrıca, vahiy olanağını da içeren dünya deneyiminin bir boyutu olduğunu söyleyebilirim.

Kearney: Son söylenen tümceden alacak olursak, Jean-Luc'un nihayet vahiy olan söz ile armağan fenomenolojisi arasındaki ilişkiye değindiği yerden. Bu şeylere teğetsel, dolaylı ve kademeli yaklaşılması gerektiğinin farkındayım, ama zaman kısıtlaması ve bunun, doğrusunu söylemek gerekirse, verilmişlik üzerine bir fenomenoloji semineri değil ama din ve postmodernite üzerine bir konferans olması göz önünde bulundurulduğunda, sence

Jacques, *dinsel* bağışın bir fenomenolojisini gerçekleştirmek olanaklı mıdır? “Metaphysics and Theology” içindeki Jean-Luc Marion’dan bir alıntıyla “felsefenin kendi itibarını ya da salt olanağını kaybetmeden unutamayacağı Tanrı’ya dair rasyonel bir düşünceye sahip olmak” olanaklı mıdır?

Derrida: Ama bana bu soruyu sorarak, konuyu yeni bir bağlama oturtuyorsunuz ve bana geriye gitme yetkisi veriyorsunuz, son tümceden, sizin ya da onun son tümcesinden başlamama yetkisi. Sorunuzdan kaçınmamaya çalışacağım ama başka bir şeye geri dönmek istiyorum.

Kearney: Pes ettim!

Derrida: Hayır, hayır! Ama tartışmanın çok da bir çerçeveye oturtulmuş olmasını istemeyiz. Hiçbir şey vermeyen armağana göndermede bulunma benim tam olarak temalaştırdığım bir şeydir. Şimdi, fenomenolojiye gelecek olursak, sorunuzu yanıtlamaya çalışacağım. Armağan isminde (isme geri geleceğim) fiilen işlemekte olan mantığa göre armağanın; zorunlu bir şekilde bir alanın (receiver) mevcudiyetini, bir verenin (giver) mevcudiyetini ya da verili bir şeyin mevcudiyetini ima etmediği görüşüne sahip olduğuna göre, o zaman benim sorum şudur: Bu türden bir fenomenolojinin teması ne olacaktır? Eğer verenin deneyimini, alanın deneyimini, mevcut bir şekilde verileni ya da yönelimi (intention) tarif etmeyecekse bu fenomenolojik analiz neyi tarif edecektir? Senin de bildiğin gibi, fenomenolojik analizin kendi temel teması yönelimsel (intentional) deneyimdir. Şimdi sen, vermenin yönelimsel deneyimi konusunda, İngilizcede denildiği gibi, “ekonomik davrandığında” fenomenoloji için geriye ne kalır? Eğer bir alan (receiver), bağışlayan (donator) ya da verilen şey yoksa, “olduğu gibi olan” (as such) için ne kalır? Daha önce benim sorunsalımı özetledikten sonra bir noktada söylediğin bir şeyi alıntılama izni ver lütfen. Geride kalanın; bağışlamanın kendisinin ufkundan başlayarak [*à partir*] armağanı yorumlamak adına değiş-tokuşun ekonomik ufkundan vazgeçmek olduğunu söylüyorsun. Tarif edilmek için geride kalan tek şeyin; reddettiği şeyden sonra bağışlamanın kendisi olmadığını, ama bu geride kalan tek şeyin olduğu gibi olan [*en tant que telle*] olduğunu dile getiriyorsun. Ama tereddütlü bir şekilde [*si une telle en tant que*

telle convient encore] bu türden bir olduğu gibi olan hâlâ [verilmişliğe]¹¹ uygun mu diye de daha sonra ekliyorsun, şimdi bunun üzerine bir yorumda bulunmanı istiyorum. Benim sorum bu. Bence fenomenoloji, tıpkı ontoloji gibi, tıpkı felsefe gibi *als Struktur'e*, olduğu gibi olana işaret eder. Şimdi eğer armağan olayı; olduğu gibi olanın mevcudiyetini dışarıda bırakıyorsa —veren, alanın, verilen şeyin, sunulan şeyin ve yönelimin mevcudiyetini — o zaman “olduğu gibi olan” için geriye ne kalır? Benim sorum bu.

Kearney: Bir saniyeliğine araya girebilir miyim, daha sonra konuya kaldığımız yerden devam etmek üzere? Jean-Luc’a “olduğu gibi olan” üzerine yorum yapmasını rica edebilir miyim?

Marion: Yanıt elbette armağanın üç ögesi de aynı anda olmadığı zaman armağanı tarif edemeyeceğinizdir. Bu durumda geride hiçbir şey kalmaz ve ne bir *olduğu gibi olan* vardır ne de hatta verilmişliği sorgulamanın herhangi bir olanağı. Benim vurguladığım oldukça başka bir şeydi —öğelerin üçüyle değil ikisiyle de en azından bir fenomeni tarif edebileceğimiz. Böylece bir armağanın kendisi; hâlâ bir armağanın ve bir alanın (receiver) bulunduğu, ancak herhangi bir verenin bulunmadığı bir durumda da gerçekleşebilir, ya da başka bir durumda bir verenin ve armağanın olduğu ama alanın (receiver) olmadığı; ya da üçüncü bir durumda, bir alanın ve bir verenin olduğu ama verilen herhangi bir şeyin olmadığı durumda da. Eğer üç terimi de biliyorsak, o zaman bir sorun yoktur. Bu yüzden benim ilgimi çeken, her zaman en az bir öğeden ve belki de iki öğeden vazgeçebilmemize rağmen yine de gerçek ve asıl bir fenomene sahip olabiliyor olmamız. En soyut durumlarda bile, bu türden bir tarife yönelik ilgi; hâlâ tarif edilebilir olmasına rağmen herhangi bir nesneye ya da bir var olana karşılık gelmeyen bir şeyi almamızda yatar. Daha önce bana neden “olduğu gibi olan”ı eklediğimi sormuştun: Olduğu gibi olanı ekledim çünkü tam olarak seni ve senin korkunç eleştirilerini düşünüyordum. Ama bu “eğer bu türden bir ‘olduğu gibi olan’ hâlâ verilmişliğe uygun ise” ifadesini eklememin sebebidir.

¹¹ Köşeli parantez içindeki terim metnin aslında bulunmamaktadır, anlamın oluşturulabilmesi için metnin ilerleyen kısmından çıkarımsanarak çeviri sırasında konulmuştur [Ç.N.].

Derrida. Teşekkür ederim. Bu bir armağan.

Marion: Nihai yanıt, tıpkı “armağanın” iki anlamlı olabilmesi gibi, yani iki farklı yapıya sahip olabilmesi gibi, böyle bir durumda hiçbir “olduğu gibi olan” olmamasının da olası olmasıdır, ve hatta belki de böyle olması zorunludur. Çünkü tam olarak fenomenin tanımı içindeki bir kayma olan bir durumda, bir şey herhangi bir sebep olmadan verildiğinde ya da alındığında, bu durumda, olduğu gibi olanın fenomenolojik bir anlamına dair gereklilikler, Heidegger’in *Sein und Zeit*’ı içinde, artık karşılanamaz. Bu yüzden bizim ele aldığımız durumda herhangi bir “olduğu gibi olan” olmadığını düşünüyorum. Ama herhangi bir “olduğu gibi olan”dan bağımsız bir şekilde tarif edebileceğiniz bir yere ulaşmak o kadar da kolay değildir.

Derrida: Elbette. Benim de sorunum tam olarak bu. Bence senin tarif ettiğin...

Marion: Yapısında tanımı gereği kapalı olmayan, [yani] açık olan, hiçbir sebebi, hiçbir tekrarı ve bu türden şeyleri içermeyen, bir olay olarak belirebilme dışında beliremeyen hiçbir “olduğu gibi olan” yoktur. Rahmetli François Furet’nin bir keresinde laf arasında [en passant] I. Dünya Savaşı’nın başlangıç anını tarif ettiği, bu tamamen muhteşem olan ifade ile belirttiği gibi,¹² “*Plus un événement est lourd de conséquences, moins il est possible de le penser à partir de causes.*” [Bir olayın sonuçları ne kadar ağırsa onu nedenlerinden dolayı düşünmek de o kadar az mümkün olur] Hatta şunu da ekleyebilirim ki hiçbir tarihsel olay asla özel bir yeterli sebebe sahip olmamıştır. Ekonomi yöntemi ile değil ama üç terimden bir ya da belki de iki özsel eksik olana göre tarif edilen verilmiş fenomeninin bölgesine ulaştığımız zaman, şunu söyleyebilirim ki, tam bu anda biz çoktan; sebebi olmayan olayın, bir şeyin, verili olduğu ölçüde, kendisini verdiği ölçüde belirlediği ufkun içine girmiştir.

Derrida: Soru, olduğu gibi olan olayın kendisinin fenomenolojik olarak tarif edilip edilemeyeceği. Sen buna erişmenin kolay olmadığını söylüyorsun. Benim söylediğim de bu. Armağanı dü-

¹² François Furet, *Le passé d’une illusion* (Paris, Calman-Lévy, 1995), 49.

şünmek ve armağanı tarif etmek kolay değil. Ama fenomenolojik olarak tarif ettiğin şey, aynı anda bir alanın (receiver) olmadığı ama verenin olduğu bir durumda bile ve diğer durumlarda da, fenomenolojik olduğu gibi olanın otoritesi altında tarif ettiğin şey tam olarak armağanın destrüksiyon sürecidir.

Marion: “Olduğu gibi olan”ı bana ait bir şey olarak düşünmüyorum. Söylediğim şey, özellikle o ufkun içinde, “olduğu gibi olan” iddiasına dair sorunun sorulmasında hiçbir haklılık olmadığıydı.

Derrida: O zaman fenomenoloji dediğin şeyi olduğu gibi olanın otoritesinden ayrı olarak düşünebilir misin? Eğer bunu yaparsan bu fenomenolojideki ilk sapkınlık olacaktır. Olduğu gibi olandan yoksun bir fenomenoloji.

Marion: Hayır, ilk sapkınlığım değil! Birkaç yıl önce Levinas’a gerçek bir fenomenoloji içinde son adımın aslında ufuk kavramından vazgeçmek olduğunu söylemiştim. Levinas bana hemen yanıt vermişti: “Ufuk olmadan fenomenoloji olmaz.” Ve ben küstah bir şekilde onun yanıldığını düşünmüştüm.

Derrida: Ben de ufkun askıya alınması taraftarıyım, ama tam da bu sebepten ötürü, bunu söylediğim an, artık bir fenomenolog değilimdir. Fenomenolojiye hep sadık kaldım, ama ufkun askıya alınmasının gerekliliğini düşündüğümde, artık bir fenomenolog olmam. Bu yüzden şu soru yanıtlanmayı beklemekte, eğer olduğu gibi olandan vazgeçilirse, fenomenoloji sözcüğünün ne gibi bir anlamı kalır? Benim için soru bu. Richard’ın vahiy ile ilgili sorusunu da es geçmemek isterim. Benim yaptığım şey hakkında değil ama senin yaptığın şey hakkında konuşmak istiyorum. Benim hipotezim senin *Gegebenheit* sözcüğünü armağan ile, armağan anlamıyla birlikte kullanman ya da eş görmen ile ilgili ve bunun senin düşüncenin en derin ihtirasıyla —buna teolojik ya da dinsel demeyeceğim— bir ilgisi var. Senin için, fenomenolojik anlamda verilmiş olan her şey, *gegeben*, *donné*, *Gegebenheit*, bize algıda, hafızada, fenomenolojik algıda verilmiş olan her şey, en sonunda sonlu bir yaratığa bir armağan, ve bu da en sonunda Tanrı’nın bir armağanı. Bu, senin *Gegebenheit*’ı armağan olarak yeniden tanımlamanın koşulu. Bu, en azından, senin için bir soru

ve bir hipotez. *Etant donné* mantığı, benim için, bir fenomenoloğun —ya da bir bilim insanı olan herhangi birinin— verilmiş olduğunu, bir verilmiş olduğunu, bir olgu olduğunu söylediği her şeyin; algıda onunla karşılaştığımız, benim intuisyonuma verilmiş olan bir şeyin, bir armağan olarak yeniden yorumlanmasıdır. Bunu algılıyorum; bu verilmiş bir şeydir. Bunu ben üretmedim. Bunu ben yaratmadım, ki Kant buna *intuitus derivatus*¹³ derdi. Sonlu özne kendi nesnesini yaratmaz, onu duyarlığı aracılığıyla (receptively) alır (receive). Duyarlık (Receptivity) tam da dünya-daki her şeyi yaratılmış bir şey olarak alan yaratılmış olanın, yaratığın durumu olarak yorumlanır. Bu yüzden bu bir armağandır. Her şey bir armağandır. Önerdiğin olağanüstü *Gegebenheit* ve armağan kategorisi uzantısı için koşul bu değil mi? Bir şey daha var. Bir noktada olay sorununa geri dönmek istiyorum ve armağan ile neden ilgilendiğimin sebebine.

Son olarak, kültürümüzde armağan sözcüğüne sahibiz. Onu alırız (receive); O, Batı sözlüklerinde, Batı kültüründe, dinde, ekonomide ve diğer şeyler de işlevsel olarak yer alır. Bu mirasta yer alan aporilarla uğraşmaya çalışıyorum. Biraz önce söz ettiğim bilme ve düşünme arasındaki farkı açıklamaya çalışıyorum. Ama bir noktada bu sözcükten vazgeçmeye hazırım. Bu sözcük en nihayetinde kendi kendisiyle çelişen bir yapıda olduğu için, bir noktada bu sözcükten vazgeçmeye hazırım. En basit şekilde armağan olayının ve genel olarak olayın ne olduğunu anlamak istiyorum. *Given Time* içinde ve diğer metinlerde de benim *khora* dediğimin yersiz yeri temelinde armağanın antro-po-teolojik anlamının, olayın anlamı olarak yeniden belirlenmesini yorumlamaya, açıklamaya çalıştım; ki bu *khora* —bir “vardır”ın, “yer alır”ın yersiz yeri; bu antro-po-teolojileştirme, dinler ve vahiyler tarihine öncül ve kayıtsız olan gerçekleşmenin gerçekleştiği yerdir. Bunu vahiye, dine karşı olarak söylemiyorum. Bu kayıtsızlık olmadan, *khora*’nın yeri bir şeyin orada yer alması için uygun kı-

¹³ İfadenin anlaşılması için bkz.: “Sonlu bir varlığın intuisyonu, *intuitus derivativus*, ‘nesnenin olmasına dayanan’ bir intuisyondur (B72); bu, bir nesnenin düşünmeye konu olabilmesi için o nesnenin daha baştan var olması gerektiğini söylemektir. Kant insan intuisyonunun ‘*intuitus derivatus*’ olduğunu ve insani-olmayan intuisyonun ‘*intuitus originarius*’ olduğunu vurgular, özellikle insanların intuisyonu nesnelerin zaten olmasına ilişkin bir şekilde bulunduğu için.” Nathan R. Colaner, *Aristotle on Knowledge of Nature and Modern Skepticism*, Londra: Lexington Books, 2015, s. 127 [Ç.N.].

ların herhangi-bir-şey-vermeyen yeri olmadan, yere o yerde yer alanı vermeyen bu tamamen kayıtsız yer olmadan; vermeye, almaya, yeniden belirlemeye, olay olarak *Ereignis*'e ve olay-olmaya yönelik bu olağanüstü hareket ya da arzu olmazdı. Din benim için bu yüzden ilginçtir. Ona karşı herhangi bir şey söylemiyorum ama olanaksız bir armağanın yeniden belirlenme süreci olarak olayın olanaklı hâle geldiği o yer almaya ya da yere geri dönmeye çalışıyorum. Bu konuyla ilgili son bir şey söylemek istiyorum, şüphesiz ki bu bir olay sorunu olduğu için. Bu isim sorunudur, Tanrı, armağan ismi ve neyin gerçekleştiği sorunu. Fransızca *arrive*; gelir, varır, gerçekleşir. Gerçekleşmekle, olay ile ilgili söylediğin şeye katılıyorum, ama bir noktada, her ne kadar tıpkı gelenin, yeni gelenin eşsiz, tekil ve bu türden olması gerektiği gibi olayın da eşsiz ve tekil olması gerektiği olgusunda seninle hemfikir olsam da, tekrarlanmaması gereken şey hakkında söylediğin şeye katılıp katılmadığımdan emin değilim. Olay olarak armağanın tekilliğini, onun zorunluluğu ile ya da onun tekrarlanması sözü ile ilişkilendiriyorum. Armağanın klasik semantiğinde, bir şeyi birisine verdiğimde —bu ister para, ister bir kitap ya da en basit şekilde bir söz ya da yemin olsun— onu çoktan doğruladığımı sözünü veririm, onu tekrarlayacağımı; tekrarlamayacak olsam bile. Tekrar, tekilliğin bir parçasıdır. Olayı, olayın yapısını tarif etmesi zor kılan şey budur çünkü o aynı anda hem mutlak bir şekilde tekil ve eşsizdir hem de tekrarın sözünü kendi içinde taşır. Burada tartıştığımız bütün sorunların karmaşılaştığı yer bu sözdür.

Kearney: Bu *khora* rotasında Jacques Derrida'ya eşlik ettiğini, Jean-Luc, söylemez miydin?

Marion: En son kısmında, hayır.

Kearney: Tam olarak olay hakkındaki görüşlerine değil, ama olay ve vahiy arasındaki ilişki hakkındakilere. Jacques *khora*'ya doğru gidiyor gözükürken sen *vahiye* doğru gidiyor gözüküyorsun.

Marion: Öyle olmak zorunda değil. Benim armağan ve verilmişlik hakkında söylediğimi varsaydığı şeylere dair yorumuna katılmıyorum. Burası bizim asıl olarak anlaşılmadığımız nokta. Derrida'nın da söylediği gibi o, armağan olarak armağan ile de-

ğil ama zaman zaman armağan olarak adlandırılabilir ve olası gözükebilecek bir şeyin derin yapısı ile ilgileniyor. Tam tersine, ben armağandan verilmişliğe doğru geri gitmemiz gerektiğini söylüyorum ve buna ulaşmak için bir yol var. Ama, kısaca söylemek gerekirse, olay eşsizdir ve tekrarlanamaz ve Derrida için olay eşsizdir ama tekrarlanması gerekir. Katılıyorum. Elbette, tekrarlanması gerekir. Örneğin, söz verdiğimde, bunu tekrarlamam ve devam etmem gerekir; ama onu özdeş bir eylem olarak tekrarlayamam; tekrar asla özdeş değildir (Kierkegaard, Heidegger ya da hatta Deleuze'e bakılabilir). Benim ya da Derrida'nın yaptığı şeyin fenomenoloji içinde mi yoksa onun ötesinde mi olduğu sorusuna gelecek olursak, bana bu soru o kadar da önemli gözüküyor. Burada Heidegger'in ünlü bir tümcesini alıntılama izni verin: "biz fenomenoloji ile ilgilenmiyoruz, ama fenomenolojinin ilgilendiği şeylerle ilgileniyoruz." *Etant donné*'nin hâlâ fenomenoloji olup olmadığını on yıl sonra göreceğiz. Ama şimdi bu o kadar da önemli değil. Fenomenolojiye hâlâ sadık olduğumu düşünüyorum ve sanırım sen sandığından daha çok fenomenoloji alanı içindesin. Ama bu, eğer olacaksa, bizden sonrakiler için bir sorun olacaktır.

Kearney: Ulster'deki Sendikacılar ve Nasyoneller'i barış hakkında konuşturmak siz ikinizi Tanrı hakkında konuşturmaktan daha kolay! Yarım saatten az bir vaktimiz kaldı. İkinize de doğrudan bir soru sormak istiyorum. Bu verilmişlik ve olay fenomenolojisi ile ilgili sorunlar kesinlikle çok önemli ve öncelikli, ve onlar üzerine konuştuklarınızı duymak bizim için büyük bir ayrıcalık. Bunların daha yüksek şeylere ulaşabilmek için temel çalışmalar olduğunu biliyorum. Ama şimdi sizi o "yüksek şeylere" doğru biraz acele ettirip geçen gece Jean-Luc'un negatif teoloji üzerine konuşmasının sonunda değindiği armağan ve inayet (grace) arasındaki ilişki üzerine biraz daha konuşmanızı istiyorum. O konuşmanın son kısımlarında (1) dekonstrüksiyon ve senin negatif teoloji anlayışın arasındaki bir farktan ve (2) açılan "üçüncü bir yoldan" söz etmiştin. Kullandığın ifadelerden biri şuydu: "eğer herhangi bir türden bir inayet intuisyonu yoksa, ya da vahiy intuisyonu, eğer örnek örnek oluşturacak hiper-özel bir doygun fenomen intuisyonu yoksa, o zaman negatif teoloji ile dekonstrüksiyon arasında bir fark yoktur." Bu iki konum arasında belli bir tür mesafe olduğunu ileri sürüyor gibi gözüküyorsunuz. Nedir bu ve bu görüşünü nasıl savunuyorsun?