**İnsanın Sonları[[1]](#footnote-1)\***

JAQUES DERRIDA

Mevlüt ALBAYRAK[[2]](#footnote-2)\*

Muhammed TOPRAK[[3]](#footnote-3)\*\*

Mustafa MERCAN[[4]](#footnote-4)\*\*\*

Eyüp Can YÜKSEL[[5]](#footnote-5)\*\*\*\*

Şimdi, şunu söyleyebilirim: İnsan, ne genelde her akıl sahibi varlık, salt bir *araç olarak değil*, böyle bir istencin dilediği gibi yararlanabileceği kendinde bir amaç olarak *vardır*. Eylemlerinin hepsinde, kendisi için olduğu kadar diğer makul varlıkları da ilgilendiren şeylerde, o daima *aynı zamanda bir amaç* olarak düşünülmelidir.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*

Ontoloji burada bizi yüz üstü bırakmaktadır: İnsan gerçekliğinin son amaçlarını, temel olasılıklarını ve onun yakasını bırakmayan değeri basitçe belirlememize izin vermektedir.

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*

İnsan, düşüncemizin arkeolojisiyle kolayca gösterilen son tarihi ve belki de yaklaşan sonuyla, bir icattır.

Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*

Her felsefi kongre zorunlu olarak politik bir öneme sahiptir. Bu, yalnızca felsefenin özünü her zaman politik olanın özüne bağlayan bir şey yüzünden değildir. Temel ve genel olarak, bu politik ima ona [felsefe ve politika arasındaki *a priori* ilişkiye] ağırlık katıyor, onu daha ciddi kılıyor ve özellikle felsefi kongre aynı zamanda uluslararası bir kongre olduğunda onun ayırıcı özelliğini de belirliyor.

Uluslararası bir felsefe konferansı olasılığı sınırsız bir biçimde, farklı çizgilerle birlikte ve genelliğin birçok düzeyinde araştırılabilir. En genel anlamında böyle bir olasılık, felsefenin özüne aykırı olarak, ulusal felsefelerin oluşturulduğu anlamına gelir. Belirli bir anda, belirli tarihsel, politik ve ekonomik bağlamda, bu ulusal gruplar, uluslararası toplantılar düzenlemeyi, ulusal kimlikleriyle temsil edilmeyi ve burada kendi farklılıklarını belirlemeyi ya da ilişkilendirmeyi zorunlu görmüştür. Bu tür bir farklılıklar toplantısı, bir dereceye kadar sadece öğretisel bağlam veya belli bir felsefi “üslup” tarafından tanımlanan ulusal felsefi kimliklerin öngörülmüş olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Ancak, farklılıkların ilişkilendirilmesi de ortak bir unsuru öngörür: bir toplantı ancak tüm katılımcıların paylaştığı, bu durumda felsefi söylemin evrenselliği denilen ortak bir imge ile gerçekleşebilir. Bu kelimelerle, özüyle (aslında özüyle ve Varlık ve hakikat fikriyle) belirli bir dil grubu ve “kültürler” ile özdeşleştirilen bir projeden daha az bir olgu belirledim. Zira açıktır ki, bu unsurun şeffaflığının başına bir şey gelmiştir.

Ulusal felsefi farklılıkların giderilmesi, üstesinden gelinmesi veya ilişkilendirmesi amaçlarıyla yapılan uluslararası toplantıların gerekli olduğu gerçeğini nasıl anlamalıyız? Aksine, uluslararası bir felsefe toplantısının dünya çapında son derece nadir bir şey olduğu gerçeğini nasıl yorumlamalıyız? Filozof, bir asır önce hayal gücünün ötesinde olan bu yakın dönemdeki olayın, dünyanın çoğu yerinde, bazı toplumlarda, nadir, şaşırtıcı ve takdire şayan olsa da, sık ve kolay bir fenomen olduğunu bilir. Çabuk davranma ve gönüllülük esasının aksine felsefi düşünce ile ilgili olarak, öyle görünüyor ki, pek çok kongre hakkında rahatsız edici olan şey, genellikle heyecanlı tavırlar ve eğreti duran değiş tokuşların çokluğudur. Uluslararası felsefi kongreler şeklinde hiçbir değiş tokuşun mümkün olmadığı çok sayıda toplum, dil, kültür, siyasi veya ulusal organizasyonun var olduğu bir gerçektir. Bu imkânsızlık durumu aceleyle yorumlanmamalıdır. Bu aslında kasıtlı politik bir ideolojik engellemenin sonucu değildir. Böyle bir müdahalenin olduğu durumlarda, bu anlaşmazlığın Batı metafiziği veya felsefesinde hâlihazırda anlam kazandığı, aslında metafizikten kaynaklanan politik kavramlarla formüle edilmiş olması muhtemeldir. Olmayan kongrelerden söz ederken, zaten felsefi olan bir alanı bölen ideolojik-politik çitlere veya engelleri kastetmiyorum. Öncelikle felsefi bir kongre düzenlenmesinin bir anlam ifade etmeyeceği kültürel, dilsel ve politik alanlardan biri üzerine düşünüyorum. Size bu açık noktayı hatırlatmakta cesur davranıyorsam, bunun nedeni, “antropos,” felsefi antropolojiyi seçen bir konferansın, konusu olarak, deruni ya da içsel-felsefi tartışmalardan başka bir düzende olan farklılıkların sürekliliğini sınırlamak zorunda kalması gerektiğine inanmamdır.

Bana bu konferansın genel politik etkilerinden biri olarak neyin göründüğünü göstermek istiyorum. Bu noktayı alelacele değerlendirmemeye özen göstererek, uluslararası felsefi kongre olasılığı ile *demokrasi formu* olasılığı arasındaki bağlantıyı belirtmek istiyorum.

Demokrasi, bu kongrenin üyelerinin yaşadığı toplumun siyasi örgütlenmesi biçiminde olmalıdır. Bu, en azından şu anlama gelir:

1. Ulusal felsefi kimlik, kimliği olmamayı kabul etmelidir, bu muhtemelen, göreceli bir çeşitliliğin varlığını ve bu çeşitliliğin ifadesini, azınlık olarak dışlamaması demektir. Açıktır ki, burada filozoflar, doğal olarak, bazı müttefik ulusal söylemlerin temsilcisi olduklarından düşüncelerinde daha fazla kendilerini başka biriyle özdeşleştirmeyeceklerdir.
2. Buradaki filozoflar, ülkelerinin resmi politik politikası ile özdeşleşmiyorlar. Burada kendi adıma konuşmama izin veriniz. Bu toplantıya davet edilme onuruna sahip olduğumda, endişelerimin üstesinden ancak şu hususta emin olunca ortadan kalkabilirdi: Burada Amerika Birleşik Devletleri’nde, daha sonra Vietnam’da olmak üzere dünyanın belli bölgelerinde, ülkelerinin resmi politikasının ne olduğuna karşı mücadele edenlerle uyuştuğuma şahitlik edebilirim. Açıktır ki, en azından bu konferansa katılanlar açısından, böyle bir eylem ve bunu gerçekleştirmeme izin verilmesi gerçeği, konuşmamı duyanların, ülkelerinin politikalarıyla benden daha fazla özdeşleşemediğini ve bunu sürdürme yükümlülüğü hissetmediklerini göstermektedir.

Ve yine de, böyle bir özgürlüğün ortaya çıkmasıyla kendini güvence altına almak bir çeşit saflık olacaktır. Politik masumiyetin ortaya konulduğuna ve çatışmanın ülkesinde, sadece vatandaşlarının seslerini değil, aynı zamanda yabancıların sesleriyle de olabildiğince zıtlıkları ortadan kaldırdığına ve buradan da daha sonra farklılık ve zıtlıklar üzerine özgürce söylemsel ilişkilerde bir araya geldiklerine inanmak bir yanılsama olacaktır. Bazı resmi politikalara karşı çıkan bir ifadenin yetkililer tarafından onaylanması, bunun toplumsal düzeni bozmadığını gösterir; yani *rahatsız etmiyor* olduğunu gösterir. Bu son “rahatsız etmiyor” ifadesi, bütün anlamlarıyla anlaşılabilir. Herhangi bir uluslararası felsefi konferansın siyasi ortamı olarak *Demokrasi formundan* bahsederken başlangıçta size hatırlatmak istediğim şey buydu. Bu aynı zamanda, *demokrasiden* daha az olmayan bir *formu* vurgulamak için önerdiğim nedendir. Açıkça 1968 Nisan ayını belirttiğim –ki bu ay içindeki haftalar, Vietnam barış harekâtının başladığı ve Martin Luther King’in öldürüldüğü haftalardı, bu toplantıya hazırlanırken, davet alma ve bu makaleyi yazmaya kadar geçen sürede ortaya konulan soru tam da buydu. Kısa bir süre sonra, bu yazıyı yazarken, tarihte ilk defa, Paris üniversiteleri, toplumsal düzen güçleri tarafından bir rektörün isteği üzerine istila edildi, sonra da isyandaki öğrenciler tarafından yeniden dolduruldu. Belirsizliği veya karmaşıklığı nedeniyle, bu politik ve tarihi anlayış uzun süren bir analizi gerektirmektedir. Ancak bu şey burada yapılmayacaktır. Basit bir biçimde bu makaleyi hazırlarken yaşadığım tereddüt ve kaygıyı not etmek ve tarihlemekle kendimi yükümlü hissettim. Bu duygular bana, bu konferansın yüzleşeceği asıl alan ve genel problemlerle ilgili konular gibi görünüyor.

I

*[Hümanizm ya da Metafizik*

*Bu yüzden geçiş, benim seçtiğimden ziyade, bana empoze edildiği gibi, başlangıç ​​ile bu iletişimin teması arasında oldukça doğal bir şekilde gerçekleşecek.][[6]](#footnote-6)\**

İnsan söz konusu olduğunda Fransa nerede durmaktadır? Bu soru, benim için dikkatimizi iki nedene yöneltiyor gibi görünüyor. Birincisi, felsefi antropoloji üzerine uluslararası bilimsel bir konferansa katılan bir Fransız, felsefi değişimin önceki üç yüzyıllık geleneğine göre, ülkesinde en son görüşleri ortaya koymalıdır. İkincisi, “insan” sorunu şu anda Fransa’da oldukça belirgin çizgiler ve özgün bir tarihi-felsefi yapı içinde gündeme gelmektedir. Bu yüzden birkaç göstergeye dayanarak, bu yazı boyunca “Fransa” olarak adlandıracağım şey, yalnızca bir hareketin, yapının ve “insan” sorununun açıkça ifade edilmesinin deneysel olmayan bir temel hakkında olacaktır. Daha sonra, Fransa gibi bir şeyi tanımlayan başka bir örneğe bu konumu kesin olarak bağlamak mümkün ve muhtemelen gerekli –ancak o zaman- olacaktır. Doğal olarak bu burada tartışılamaz.

O halde İnsan söz konusu olduğunda Fransa nerede durmaktadır?

Savaştan sonra ya Hıristiyanlık ya da ateistik varoluşçuluk adı altında ve temelde Hristiyan kişiselciliğiyle (personalism) bağlantılı olarak, Fransa'daki egemen düşünce okulu gerçekte hümanist olduğunu iddia etti. Birimiz Sartreyen düşünceyi “varoluşçuluk bir hümanizmdir” sloganı altında özetlemek istemesek bile, *Varlık* *ve* *Hiçlik*’teki, *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı’*ndaki (L’esquisse d’une théorie des émotions) vb. ana kavram, son analizdeki tema, indirgenemez ufuk ve kökeni, daha sonraları “insan-gerçeklik” olarak adlandırmayı onaylamak zorunda kalacaktır. Bu, bildiğimiz gibi, Heidegger'in “Dasein”ın bir çevirisinden başka bir şey değildir. Birçok yönden korkunç bir çeviri, fakat her şeyden önce önemli bir çeviridir. Corbin tarafından önerilen bu çevirinin, Sartre'ın otoritesiyle baskın olduğu kabul edilirse, Heidegger’in o dönemde okunması veya okunmamasına ve okuduğuna ilgi duyulmasına veya bu şekilde okunmamasına dair daha fazla düşünme biçimi ortaya çıkmaya başladı.

Aslında, “insan-gerçeklik” kavramını, insanın insanlığı şeklinde ifade edersem, yeni bedellerle yeniden düşünme projesini ifade etmektedir. İnsan fikri ile, metafiziksel mirasının tümü, onunla insan-gerçekliğinin belirsizliği ve tarafsızlığını içeren özcü yapı veya ayartma yerine ikame edilmişse, aynı zamanda, her zaman insan birliği kavramını oluşturan tüm önceden varsaymaları askıya almak içindir. Bu yüzden Fransız felsefesine (Brunschvicg, Alain, Bergson, vb.) egemen olan belirli bir entelektüel ya da ruhsal hümanizme karşı bir tepki de oluştu. Ve insanın (antropos) birliği ile ilgili herhangi bir metafizik ya da spekülatif tezin bu nötürleşmesi, Husserl’in aşkın fenomenolojisinin ve *Varlık ve Zaman*’ın (*Sein und Zeit*) temel ontolojisinin (o sırada, *Metafizik nedir?* Ve *Kant ve Metafizik Problemi*’yle birlikte bilinen tek kişi Heidegger’di) sadık mirası olarak düşünülebilir. Ve yine de, metafiziksel önvarsayımların[[7]](#footnote-7) sözde nötrleştirilmesine rağmen, insanın birliğinin kendi içinde sorgulanmadığını kabul etmek zorundayız. Varoluşçuluk sadece bir hümanizm değil, aynı zamanda Sartre'ın “fenomenolojik ontolojisi” olarak adlandırdığı şeyin temeli ve ufku (bu *Varlık ve Hiçlik*’in alt başlığıdır) insan-realitenin birliği olarak kalmıştır. İnsan-gerçeklik yapılarını tanımladığı sürece, fenomenolojik ontoloji felsefi bir antropolojidir. Klasik antropolojilerdeki belirleyici kırılmalar ne olursa olsun, bu Hegel-Husserl-Heideggerci antropolojisiyle gösterilebilir, filozofun *biz*’iyle “biz-insanlar”la, yani insanlığın tüm ufkuyla doğal olarak ilişkilendiren bir metafizik aşinalık söz konusu değildir. Tarihin teması bu dönemin söyleminde yer almasına rağmen, kavramların tarihi çalışılmamış ve mesela, insan kavramının tarihi hiçbir zaman sorgulanmamıştır. “İnsan” izi, kökeni, tarihi, kültürel, dilsel sınıra, hatta metafiziksel bir sınıra hiç sahip olmamış olsa bile, her şey yerini bulur. *Varlık ve Hiçlik*’in sonunda, Sartre programlı olarak Varlığın birliği (bu bağlamda varlığın bütünlüğü anlamına gelen) sorusunu sorduğunda, kendisini bölgelerin temel özelliklerini belirleyen fenomenolojik ontolojiden ayırmak için bu soruyu “metafizik” olarak adlandırdığında, açıktı ki, kendinde ve kendisinin bütünlüğü olarak Varlığın bu metafiziksel birliği, kesin bir şekilde insan-gerçekliğin birliği olur. Kendinde Varlık ve kendisi için Varlık, bir araya getirildikleri bu toplamın kendisi ile ilişkilendirilmiş, kendisine atıfta bulunulmuş, insan-gerçekliğinin temel tasarısı tarafından açıkça görülmüş olan *Varlıktır* ve bu varlığın toplamdır.[[8]](#footnote-8) Böylelikle, sözde tarafsız ve belirsiz bir şekilde adlandırılan şey, insan-gerçekliğini oluşturan nihai bir amaç olarak oluşan Tanrı tasarısı olarak insan ve Tanrı'nın metafizik birliğinden başka bir şey değildir. Ateizm bu temel yapıdaki hiçbir şeyi değiştirmez. Sartre'ın girişimi, Heidegger’in “tüm hümanizm metafiziksel olarak kalıyor” önermesine göre, metafizik onto-teoloji için başka bir isim olduğunu doğrulayan dikkate değer bir örnektir.

Bu şekilde tanımlanan hümanizm veya antropolojizm, aynı zamanda Hıristiyan ya da ateist olsun, değerler felsefesiyle ilgili olsun, tinselci olsun ya da olmasın, personalizmler hakkında olsun, sağcı ya da solcu olsun, klasik tarzda Marksizm hakkında olsun, bir tür varoluşçulukların ortak temeliydi. Ve eğer birinin referansları politik ideolojilerin temelini oluşturuyorsa, antropolojizm, Marksizm'in, sosyal-demokrat veya demokratik-Hıristiyan söyleminin fark edilmemiş ve tartışılmaz ortak zemini olur. Felsefi ifadesinde bu sağlam argüman, Hegel'in (*Zihin* *Fenomenolojisi’*yle ilgi Kojève tarafından okunduğu gibi), Marx'ın (*44 Elyazmaları’*na özel dikkatle), Husserl'in (açıklayıcı bölgesel çalışmaları vurgulanmış ve aşkın soruları ihmal edilmiş olan), Heidegger'in, yalnızca felsefi bir antropoloji veya varoluşsal bir analitik için bir projesi olarak bilinen veya muhafaza edilen (*Varlık ve Zaman*) antropolojik okumalarının otoritesine dayanıyordu. Tabii ki, burada işaret ettiğim şey, bir dönemin baskın özellikleridir. Bu dönem baskın özellikleriyle rahatsız edicidir ve daha açık konuşmak gerekirse, bunun savaştan sonra başladığını söylemek imkansızdır; bugün döngüsünü çok azı tamamladı. Bununla birlikte, bu durumda ampirik kesimlerin, baskın bir motifin okunmasına izin verebilecek derecede haklı olduğunu ve böyle bir döneme yaklaşan herkes için oldukça tartışılmaz bir işaretlerle desteklendiklerini düşünüyorum. Ayrıca, bu kesim geçicidir ve bir anda, biz bu dönemi daha büyük bir toplamın zaman ve mekânında yeniden tekrarlayacağız.

Şu an içinde bulunduğumuz ve muhtemelen de bir mutasyon geçirmekte olduğumuz bu dönem ile izleyen dönem arasındaki karşıt özellikleri ciddi bir biçimde ortaya koymak için, savaşı izleyen on yıl boyunca, şimdi, daha da öne çıkan, “insan bilimleri adı verilen” bu alanın, bugün hala mesafeli durulan, o gün daha henüz egemen olmadığını unutmamalıyız. Tam tersine, hümanizmin şu anki sorgulaması felsefi alan içinde yer alan “davranış bilimlerinin” egemen ve büyüleyici bir şekilde genişlemesiyle aynı zamanda olmuştur.

II

[Hümanizmin Aktarılması]

Bildiğimiz gibi, Hegel, Husserl ve Heidegger'in antropolojik okumalarının tamamı, belki de en ciddi türden bir yanlış yorumlama idi. En iyi kavramsal kaynaklarıyla Fransız savaş- sonrası düşünceyi sunan bu okumadır.

Her şeyden önce, yalnızca Fransa'da okunmaya başlanan *Zihin Fenomenolojisi*, hiçbir şekilde insan adına bir şeyle ilgilenmez. Bilinç deneyiminin bilimi, kendisine göre zihin olgusallığının yapılarının bilimi, antropolojiden kesinlikle ayrıdır. *Ansiklopedi*'de, “Zihin Fenomenolojisi” başlıklı bölüm, “Antropoloji” den sonra gelir ve çok açık bir şekilde sınırlarını aşar. *Fenomenoloji* için doğru olan, daha güçlü bir nedenle (*a* *fortiori*) *Mantık* sistemi için de doğrudur.

Benzer şekilde, ikinci sırada, antropologizmin eleştirisi, Husserl’in aşkınsal fenomenolojisinin başlangıç dürtülerinden biridir. Bu eleştiri açıktır ve *Salt Mantığa Prolegomena* (*The Prolegomena to Pure Logic*) ile başlayan özel ismiyle antropolojizm adını alır.[[9]](#footnote-9) Daha sonra sadece ampirik veya ampirist antropologları değil, aynı zamanda aşkınsal antropolojileri de amaçlar.[[10]](#footnote-10) Fenomenolojik indirgemeden (reduction) sonra tanımlanan aşkınsal yapılar, maddi dünyada olan (intra-mundane) varlığın “insan” adını alanlar değildir. Aslında onlar toplum, kültür veya dil ile, hatta insanın “ruhu” veya onun “aklı” (psyche) bağlantılı değillerdir. Ve Husserl'e göre, tıpkı bilincin ruhsuz (*seelenloses*)[[11]](#footnote-11) tahayyül edilebileceği gibi, bu şekilde - ve güçlü bir nedenle (*a fortiori)* - bir bilinç, insan olmadan da tahayyül edilebilir.

Bu nedenle, aynı zamanda Husserl’in düşüncesinin otoritesinin savaştan sonra fransa’da tanıtıldığı ve kurulmuş olduğu, hatta orada bir tür felsefi moda haline geldiği şaşırtıcı ve çok önemlidir, antropolojizm eleştirisi tamamen farkedilmedi veya herhangi bir durumda etkisiz kaldı. Bu yanlış yorumlamanın en paradoksal yollarından biri, aynı derecede çarpık bir Heidegger okumasından geçer. Bunun nedeni, *Dasein*’in analitiklerinin kesinlikle antropolojik terimlerle yorumlanmasıdır. Husserl bazen bir Heideggerci bakış açısıyla sınırlandırılmış veya eleştirilmiştir ve antropolojik tanımlama için yararlı olmayan fenomenolojideki her şey, bir tarafa bırakılmıştır. Bunun çok paradoksal bir yol olduğunu söylüyorum, çünkü Husserl gibi okuma çizgisini takip etmektedir. Aslında, Husserl *Varlık ve Zaman’*ı (*Sein und Zeit*)[[12]](#footnote-12) aşkınsal bir fenomenolojinin antropolojik bir sapması olarak yorumlamıştı.

Üçüncüsü, doğrudan savaştan hemen ve *Varlık ve Hiçlik*’in (*Being and Nothingness*) ortaya çıkmasından sonra, Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup’*unda (Letter on Humanism), hâlâ bir şey anlayamayanlara, hatta henüz antropoloji ve hümanizmin, kendi düşünce ortamı ve sorularının ufkunu oluşturmadığı *Sein and Zeit*’in ilk paragraflarını dahi hesaba kaymayanlara hatırlatmada bulundu. Metafiziğin veya klasik ontolojinin “yıkımı”, aslında, hümanizme karşıdır.[[13]](#footnote-13) Fransız felsefesinin üzerine çöken hümanist ve antropolojik dalganın ardından, izlenen ve şimdi bizim de dâhil olduğumuz anti-hümanizm ve anti-antropolojik geri çekilmenin bu şekilde biçimi bozulmuş veya insan şahsiyetinin çok hızlı bir şekilde tanınmış olduğu düşünce mirasını yeniden keşfetmesi beklenebilirdi. Hegel, Husserl ve Heidegger'e bir dönüş söz konusu olmaz mıydı? Hümanist ve antropolojik şemalardan hareketle yorumlamayı kaldırarak, onların metinlerini daha sert bir şekilde okumak olmaz mıydı?

Durum hiç de böyle değildi ve şimdi bu fenomenin önemi hakkında soru sormak istiyorum. Hegel, Husserl veya Heidegger’in bu hümanizm ve bu antropolojizmi eleştirisinde güvence veya kaynaklarını araştırmaktan daha çok, güncel Fransız düşüncesinin baskın ve yol gösterici motiflerinden biri olan hümanizm ve antroplojizm, aksine, bazen sistematik olarak ifade edilenden daha açık bir jestle, Hegel, Husserl ve daha dağınık ve muğlak bir halde eski hümanist metafiziği ile Heidegger’i birleştirmek gibi görünüyor. Simyayla ilgili refensa eklemlenen asli olan “karışım/birleşim” (*amalgam*) kelimesini burada politik ideoloji alanındaki stratejik veya taktik referansla bilerek kullanıyorum.

Bu görünüşte paradoksal olayı yorumlamaya çalışmadan önce, bazı önlemler alınmalıdır. Her şeyden önce, bu birleşme/karışımın, Hegel, Husserl veya Heidegger'in okunmasında Fransa'da hiç bir ilerleme kaydedilmediği ve bu ilerlemenin hümanist çarpıtmanın sorgulanmasına yol açmadığı anlamına gelmez. Ancak bu ilerleme ve bu sorgulama ön planda değildir ve bunun önemli olduğu kanıtlanmalıdır. Tersine ve simetrik olarak, bu birleşmeyi etkileyenler için Sartre zamanının antropolojik yanlış yorumlanmasının şemaları hala geçerlidir ve bazen hümanist metafiziğin gölgesinde bırakılan Hegel, Husserl ve Heidegger’in sorumluğunda olan bu şemalarıdır. Bu, bazı açılardan ve en azından bu ölçüde aynı kampta yer aldığımızı gösterme eğilimindedir.

Kendisini aşmış olduğuna ya da alt üst olduğuna inandığı belli bir yazarın kötü bir şekilde okuduğu ya da belli bir metni okumadığı veya büyük bir saçmalık halince olduğu gibi kalıp kalmadığını soracağım soru fazla önemli değildir. İşte bu yüzden falanca bir yazarın adı veya falanca bir eserin burada alıntılanmamasının nedeni budur. De facto [fiili olarak] daha çok yeterli olan haklı gerekçelerin ötesinde bizi ilgilendiren şey, Hegel'in, Husserl'in ve Heidegger'in eleştirisi veya metafizik hümanizmin sınırlandırılması ile kesin bir şekilde eleştirdikleri ve sınırladıkları alan arasındaki bağlantıyı belirginleştiren bir tür derin ve zorunlu bir gizlilik gerekçesidir. Kısaca, doğruluğun açıklanıp açıklanmadığına ya da ifade edilip edilmediğine (şahsen buna inanmadığına inanıyorum), göre, metafizikte ya da metafizik sınırlar içinde antropolojizm, eleştirmeyi veya sınırlandırmayı varsayan şeyleri esasen antropik ya da antroposentrik olarak düşünmeye yetkili kılan şey nedir? Hegel, Husserl ve Heidegger düşüncesinde insanın “*yer değiştirmesinden*/*soyluluğun*”dan (*reléve*)[[14]](#footnote-14) geriye kalanlar neler?

III

[“Biz”i Okuma]

Her şeyden önce, hala günümüz dilini oluşturan bu tür birçok parçayı bir arada tutan Hegelci söylem sırasıyla, bir yandan antropoloji ile diğer yandan fenomenoloji ve mantık[[15]](#footnote-15) arasındaki ilişkileri yeniden gözden geçirelim. *Zihin Fenomenolojisi’*nin sadece antropolojik bir okumasının karışıklığından kesinlikle kaçınıldığında, Hegel’e göre antropoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişkilerin yalnızca dışsallık ilişkisi olmadığı anlaşılmalıdır. Hegelci hakikat kavramları, onların sundukları her şey ile, olumsuzluk (negativity) ve *Aufhebung (relève)* bunun böyle olmasına engel koymaktadır. *Zihin felsefesi’*ni ele alan *Ansiklopedi*’nin 3. Bölümünde, birinci bölüm (*Zihin Felsefesi*), Antropoloji ve Psikoloji arasına *Zihin Fenomenolojisini* yerleştirmektedir. *Zihin Fenomenolojisi*, *Antropoloji’*yi izler ve *Psikoloji’*den önce gelir. *Antropoloji*, ruh ya da doğal zihin olarak -“doğanın hakikati” olan- zihinle (Seele veya Naturgeist) ilgilenir. Antropolojide izlendiği gibi, ruhun gelişimi, doğal ruhtan (natürliche Seele), hassas ruhtan (fühlende Seele) ve reel ve etkili ruhtan (wirkliche Seele) geçer. Bu gelişme bilinç üzerinde gerçekleştirilir, tamamlanır ve açılır. *Antropoloji*’nin son paragrafı,[[16]](#footnote-16) genel bir bilinçlilik biçimini, tam da *Akıl Fenomenolojisi*’ni alan bu formu, *Sense-Certitude* üzerine ilk bölümde tanımlar.[[17]](#footnote-17) Fenomenolojik bir unsur olan bilinç, böylece ruhun hakikatidir; yani kesin olarak antropolojinin amacı budur. Bilinç insanın hakikatidir; fenomenoloji, antropolojinin hakikatidir. Burada “Hakikat” kesinlikle Hegelci anlamda anlaşılmalıdır. Bu Hegelci anlamında hakikatin metafiziksel özüne -hakikatin hakikati- ulaşılmıştır. Burada hakikat, *Gewesenheit* olarak özün, olmuş olan olarak Wesenin sunumsallığı ya da mevcudiyetidir. Bilinç, orada, geçmişinde, olmuş olmasında [şimdisinde], aşılmış olmasında ve korunmuş, alıkonulmuş, içselleştirilmiş (hatırlanmış) ve geçmişin (relevé) devralındığı kadarıyla insanın hakikatidir. “*Aufheben*,” “e/doğru, devralma”nın bir kerede yerinden olmak, yükseltmek, yerine geçmek ve tek ve aynı hareketi desteklemek anlamına geldiği manasında “devralmak”tır. Bilinç, ruhun veya insanın *Aufhebung*/yer değiştirmesidir; fenomenoloji, antropolojinin rahatlamasıdır [relieve]. Fenomenoloji şimdi olmasa da yine de bir insan bilimidir. Bu anlamda *Zihin Fenomenolojisi’*nde tarif edilen yapının tümü -tıpkı onları Mantıkla bağlayan her şey gibi- insanın devraldığı yapılardır. İnsan orada “yer değiştirmiş” [releve] olarak kalır. İnsanın özü fenomenolojide bulunmaya devam eder. “Releve” ilişkisinin bu eşitliği şüphesiz insanın sonuna, geçmişin insanın sonuna işaret eder, ama aynı zamanda insanın tamamlanmasına, özünün kendine mal edilmesine de işaret eder. Bu sonlu inasnın sonudur, insanın sonluluğunun sonudur, sonlu ve sonsuzun birliğ-idir, kendisini aşma olarak sonlu; Hegel’in bu temel temaları Antropolojinin sonunda, bilinç “kendisiyle sonsuz ilişki” olarak sonunda düzenlendiğinde tanımlanmıştır. İnsanın “releve”si onun *telos*’u ya da *eschaton*’udur. İnsanın bu iki sonun birliği, onun ölümünün, bitişinin/son vermesinin, tamlığının birliği, Grek *telos* fikrinde, *telos* hakkındaki söylemde, *eidos*, *ousia* ve *aletheia* hakkındaki söylemde olduğu gibi, etrafı çevrilmiştir. Tüm metafiziklerde olduğu gibi, Hegel için böyle bir söylem teleolojiyi bir eskatoloji, teoloji ve ontoloji ile ayrılmaz bir şekilde koordine eder. İnsanoğlunun sonu fikri, daha sonra her zaman metafizikte, insanoğlunun hakikati düşüncesinde kurallarla belirlenmiştir. Bugün tasavvur etmesi zor olan şey, bir hakikatin ve olumsuzluğun diyalektiğiyle organize edilemeyen bir insanın sonu, yani ilk kişi çoğulunda teleoloji olmayan bir insanın sonudur. *Zihin Fenomenolojisi’*nde doğal bilinç ile felsefi bilinci birleştiren ve bu döngüsel yeniden yapılandırmanın üretildiği sabit ve merkezi varlığın kendisine yakınlığı olan *biz’*iz. *Biz*, mutlak bilgi ve antropolojinin, Tanrı ve insanın, onto-theo-teleology ve hümanizmin birliğidir. Yönettiği veya açık bıraktığı -dil grupları- “*Varlık*” ve dil, metafizik ve hümanizm arasındaki *biz*’le bu geçişi garanti etmenin adıdır.[[18]](#footnote-18)

*Phainesthai* fikrini *telos* fikrine bağlayan gerekliliği yeni kavradık. Aynı ufukta, Husserl’in aşkın fenomenolojisine hâkim olan teleoloji kuramını okuyabiliriz. Antropologizm eleştirisine rağmen, "insanlık" burada, hala (Kantçı anlamda) İdea ya da Akıl olarak aşkınsal *telos*’un duyurduğu varlığın adıdır. En klasik metafizik belirleniminde, teleolojik nedenin yayılma yerini belirleyen *rasyonel hayvan* olarak insandır; yani, tarihtir. Hegel için olduğu gibi Husserl için de, akıl tarihtir ve akıldan başka hiçbir tarih yoktur. Daha sonraki, her ne kadar primitif olursa olsun, insan “rasyonel hayvan” olduğu için her insanda işlevseldir. (*Geometrinin Kökeni*). Tarihsellik yoluyla akıp giden teleolojik Aklın duyurulduğu bir köküne, her tür insanlık ve insan sosyalliği “insanlık evrenselinin temel bileşeninde bir köke sahiptir. Bu nedenle, tarihin bütünlüğü ve son haliyle ona birliğini veren toplam anlamıyla ilgili özgün bir problematiğe işaret edilir” (Geometrinin Kökeni).[[19]](#footnote-19) Aşkınsal fenomenoloji, insanlık boyunca akıp gelen bu akıl teleolojisinin nihai bir şekilde tamamlanması olacaktır.[[20]](#footnote-20) Bu nedenle, Husserl'in yeniden canlandırdığı ve geri yüklediği metafizik kurucu kavramlarının himayesinde, gerekirse bunları bir indeks veya fenomenolojik paranteze alma, ampirik antropolojizmin eleştirisi aşkın bir hümanizmin onaylanmasından başka bir şey değildir. Ve Husserl'in söyleminin, yani *sonu’*nun veya *telos’*un temel kaynaklarını oluşturan bu metafizik kavramlar arasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Fenomenolojinin her aşamasında ve özellikle de "Kant anlamında İdea'ya" başvurunun gerekli olduğu her zaman, telosun sonsuzluğu, sonun sonsuzluğu, fenomenolojinin gücünü düzenler. İnsanın sonu (fiili antropolojik sınır olarak) insanın sonu ile birlikte düşünceye duyurulur. İnsan, temelde kelimenin eşit düzeyde anlamında, sonuna göre olandır. Bu her zaman böyle olmuştur. Aşkınsal son, kendisi için görünebilir ve idealin kökeni olarak sonlu ile olan ilişkisinde, kendisinden önce sadece ölüm anında ortaya çıkabilir. İnsanın adı bu iki son arasındaki metafizikte sürekli yazılı haldedir. Bu sadece bu eschato-teleolojik durumda anlamlıdır.

IV

[İnsanın Yakın Sonu]

Bu konumdan hareketle, metafizik dilinde ve felsefi söylemde kendisi için yeniden gönderimde bulunmak zorunda olan “biz” ortaya çıkar. Sonunda, tüm formlarında metafizik ve hümanizmin temel ve tarihsel ortaklığında başkasından daha iyi önümüze konulan, metinde bu biz ile nerede durmaktayız? Öyleyse, bu, Heidegger'in metninde nerede durmaktadır? Bu çok zor bir sorudur ve biz de bunu almaya başlayacağız. Burada Heidegger’in metnini, onun birinin sınırlandırılmış olmasından daha iyi şekilde bir zarf içine kapatmakla ilgili hiçbir soru yoktur. Hümanizm ve metafiziği ontoteoloji olarak bağlayan şey, *Varlık ve Zaman*, *Hümanizm Üzerine Mektup* ve sonraki metinlerden beri okunabilir olmasıdır. Bu ilerlemeye işaret ederek, bunu güvenli bir şekilde dikkate almaya çalışırken, insanın “insanlığı” ve Varlık düşüncesinin, belirli bir hümanizm ve Varlık hakikatinin bir diğerini elinde koz olarak tuttuğu biçimlerin taslağıyla başlama istiyorum. Heidegger’in açık uyarılarına karşın, burada, genel olarak ontik bir kontrol veya ilişkide bulunmaktan oluşacak olan yanlışlıma için in hiçbir yer var olmayacaktır.

Bizim burada ilgileneceğimiz şey, Hegel veya Husserl'de olduğu gibi, söylemde *biz’*in konumuna götüren daha ince, daha gizli, daha fazla kaçınılmaz bir ayrıcalıktır. “Biz-insanlar”ın metafizik boyutunda bizi yerleştirme fikrinden vaz geçince, *biz-insanları*, insanın özelliğinin metafiziksel belirlenimiyle (*zoon logon ekon, vb.)* araştırmaya son verdiğimizde, olgu, insanların -ve ben, bir anda çözümlenebilecek bir anlamda, *insanın özelliği* olanın veya insanın doğru olduğunun fikrini bile söyleyebilirim- sorudan veya Varlığın hakikatinden ayrılamaz olduğu şekilde kalır. Bu, bir çeşit manyetik çekim olarak adlandırdığımız şeyle Heidegger'in takip ettiği yollar için geçerlidir.

Burada sadece bu mıknatıslanmanın etkilerini bazılarına başlıklarına işaret edebilirim. İşlev gördüğü sürekli derinlikte ortaya çıkarmak için, Heidegger’in düşüncesinin şu ya da bu dönemi arasındaki, önceki metinler ile *Kehre* denilen şeye sonraki olan metinler arasındaki fark, her zamankinden daha az belirgindir. Bir yandan varoluşsal analiz, felsefi bir antropolojinin ufkunun ötesine geçmişti; *Dasein* sadece metafiziğin insanı değildir. Öte yandan, aksine, *Hümanizm Üzerine Mektup* ve ötesinde, “insanın özelliği” olan şeyin manyetik çekiciliği, Heidegger'in düşüncesinin tüm yollarına yönlendirmekten vazgeçmeyecektir. En azından, önereceğim şey ve genel *yakınlık* kavramı altında bu manyetik çekimin ya da etkileri yeniden gruplandıracağım/toplayacağım şey budur. Belli bir yakınlık, kendisine yakınlık ve hümanizme karşı ve içinde bulunduğumuz, şüphesiz içinden çıktığımız ve sorgulamaya devem eden kanallara göre, onun yok ettiği şeyin yerini değiştiren, “uygun,” yerine koyan, başka bir model ve başka insanın ısrarı metafizik antropolojiye karşı kendini oluşturduğunu göreceğimiz Varlığa yakınlığın gizliliğinin (enigma) içindedir.

Bu yakınlık nerede durmaktadır? Her şeyden önce, *Varlık ve Zaman*’ı (*Sein und Zeit*) Varlık sorusunun “biçimsel yapısı”nda (s. 2) ortaya çıktığı noktaya koyalım. “Varlık” veya “dır” kelimesinin anlamında “belirsiz ve ortak” anlayışımız, orada bir olgu olarak kabul edilir (*Faktum*):

Bir tür arayış olarak yapılan sorgulama, aranan tarafından önceden yönlendirilmelidir. Öyleyse, Varlık’ın anlamı *bir şekilde bizim* için erişilebilir olmalıdır. *Bizim de* ima ettiğimiz gibi, faaliyetlerimizi *daima* bir Varlık anlayışında yaparız. Bu anlayıştan, hem Varlığın anlamının açık bir sorusu hem de bizi kavramına yönlendiren eğilim ortaya çıkar. ‘Varlığın’ ne anlama geldiğini *Bilmiyoruz*. Fakat “Varlık” nedir diye sorsak bile, “dır”ın neye işaret ettiğini kavramsal olarak tespit etmeye gücümüz yetmese de, “dır”ın bir anlamı içinde kavrarız. Bu anlamın kavranması ve sabitlenmesi açısından ufku [horizon] bile bilmiyoruz. *Ancak, bu belirsiz ortalama Varlık anlayışı hala bir Fact’tır.* (*Varlık ve Zaman,* John Macquarrie ve Edward Robinson tarafından çevrilmiştir).

Sürekli *biz*’in altını çizdim. O zaman, bu “Varlık” ve “dır”ın anlağı ile uyumluluğunda belirlenen derinliktedirler. Diğer her türlü tespit veya varsayımın yokluğunda, “biz”, en azından böyle bir anlayışa açık olan ve ona her zaman erişilebilen ve böyle bir olgunun böyle tanınabileceği bir şeydir. Bu nedenle sağduyulu olarak ve olabildiğince etkili olarak bu *biz*’in, metafiziğin ufku içine ve en genel anlamda, metafiziğin kökeniyle temelde bağlantılı olan olasılık Hind-Avrupa dil ailesi içine Varlık sorunun formel yapısı olan şeye yerleştirdiğini izler.

*Factum*’un anlaşılabilmesi ve tanınması bu sınırlar içindedir. Belirlenen ve bu nedenle maddi olan, sorunun sözde formalitesini destekleyebilmesi bu sınırlar içindedir.

Heidegger tarafından dile getirilmiş olan bu “Varlık sorusunun biçimsel yapısı”, bildiğimiz gibi, Varlığın anlamının bir okuması için ayrıcalıklı metni oluşturacak olan “örnek varlığı” (exemplarische Seiende) tanımanın sonraki meselesidir. Heidegger'e göre herhangi bir sorunun, sorusunun formel yapısının üç gerekli unsur içermesi gerektiğini hatırlatayım: sorulan *Gefragte*, burada Varlık anlamı; bir soru ile uygun bir şekilde amaçlandığı için istenen soru olan *Erfragte*; sorgulanan olarak Varlık anlamı; ve son olarak, sorgulanmış, sorgulanacak olan ve Varlık duygusu sorusunun sorulacağı varlık için *Befragte*. Bu nedenle, Varlığın anlamı açısından sorgulanmış olan paradigmayı seçme veya tanımlama meselesidir: “Varlığın anlamı, Varlığın açılışının başlayacağı şeyden varlığın içinde nasıl okunmalıdır? Bu çıkış noktası keyfi mi, yoksa Varlık sorusunun detayında bir ayrıcalık (Vorrang) var mıdır? Olan bu örnek nedir ve hangi anlamda bir imtiyaza sahiptir?”

Bu sorunun cevabı ne tarafından belirlenir? Hangi delil ortamında, güvenilirlikte veya en azından anlamada hangi yolun ortaya çıkması gerekiyor? Fenomenolojik yönteme (s. 7), en azından bir “geçici kavramda” Varlık sorusunun detaylandırılması yöntemi olarak itiraz edilmeden önce bile, bu örnek varlığın belirlenmesi prensipte “fenomenolojik”tir. Varlığa açık ve olduğumuz varlıktaki gibi, fenomenolojik ilkeyle, mevcudiyet ilkesiyle ve kendisi için mevcudiyet içinde mevcudiyetle düzenlenmiştir. Bu kendisi için mevcudiyettir ve kendisi için sorgulanan varlığın bu mutlak yakınlığıdır, Varlığın anlağına kendisini açan ve *factum*’un belirlenmesine müdahale eden varlığın kendisine bu yakınlığıdır. Varlığın anlamının hermenötiği için doğru metin seçimi, metnin örnek niteliğindeki durumunun seçimini motive eden, sorgulayıcının kendisine bu yakınlıktır. Sorgulanması için ayrıcalık olarak seçilmesiyle sonuçlanan sorgulamanın kendisine olan yakınlığıdır. Soru soranın kendisine olan yakınlığı, soru soranın ve sorgulayıcı kimliğini yetkilendirir. Kendimize yakın olan biz, kendimizi Varlığın anlamıyla ilgili *kendimizi* sorgularız.

Varlık ile ilgili soru açıkça kendisinin tamamen şeffaf olacak şekilde açıkça formüle edilip aktarılması ise, o zaman verdiğimiz açıklamalarla paralel olarak herhangi bir işlem, Varlığa nasıl bakılacağını, anlamının nasıl anlaşıldığını ve kavramsal olarak kavrandığını açıklamamızı gerektirir; Örneğimiz için doğru varlığı seçme yolunu hazırlamamızı ve buna gerçek erişim yolunu bulmamızı gerektirir. Bir şeye bakmak, onu anlamak ve düşünmek, seçmek, ona erişme - tüm bu davranış biçimleri soruşturmamız için temel teşkil eder ve Biz, soruşturanlar bizler olduğumuz (eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, Fragenden, je selbst sind)[[21]](#footnote-21)\* bu tikel şeyler için Varlığın modlarıyız. Bu nedenle, uygun şekilde Varlık sorununu çözmek için, kendi Varlığında, -soruşturanı- apaçık bir şey yapmalıyız… Bu soruyu sorma (Das Fragen dieser Frage), bir varlığın *Varlık* modudur; ve böylelikle temel niteliği hakkında sorulmaktan (gefragt) - yani varlıktan elde eder. Her birimizin kendisinde olan ve Varlığının olanaklarından biri olarak sorgulamayı içeren bu varlığı, “Dasein” (fassen wir terminologisch *Dasein*) terimiyle göstereceğiz. Eğer sorumuzu açık ve şeffaf bir şekilde formüle edeceksek, önce Varlıkla ilgili olarak, bir varlığın [entity] (*Dasein*) uygun bir açıklamasını vermeliyiz. (*Varlık ve Zaman*, s. 7).

Bu yakınlık, bu kimlik ya da “biz olduğumuz varlığın kendisi için bu mevcudiyeti –soru soranın ve sorgulayanın- aşkın fenomenolojide olduğu gibi öznel bilinç biçimine sahip değildir. Kuşkusuz, bu yakınlık muhtemelen metafiziksel yüklem “insan”ın ismini söyleyebileceklerin önünde bile olabilir. Ancak, Varlığın anlamının sorusu olarak, Varlık sorusunu seçme veya detaylandırma süreci, *açımlama* veya açıklayıcı yorum olarak tanımlanır. Metni okuma, *Dasein*, açıklamanın veya gelişmenin bir yorumudur. (bkz., 7) Yakın bir inceleme, Heidegger’in ilk önce Varlığındaki varlığın belirlenmesi ve daha sonra da Varlık sorunun bu ontolojik ön-belirleniminden çıkasını içeren şiddetli dairesel bir itirazı reddetmesine izin veren fenomenolojik “imalı-aşikar” bir karşıtlık olduğunu göstermektedir. (s. 7) Bu açıklayıcı okuma tarzı sürekli bir açıklık uygular; en azından, kopukluk olmadan, yer değişikliği olmadan hareketsiz bir bilinç eylemini (Selbst-Besinnung) andıran bir şeydir. Diğer taraftan, - kendimiz olduğumuz varlık – Dasein, örnek metin olarak, Varlığın anlamının açıklanması için iyi bir “ders” olarak hizmet ettiği gibi, bu yüzden insanın adı, geleneksel metafizik söyleminin toplamı ile *Dasein*’in analitiklerini birleştiren bağlantı ya da ana başlık olarak kalır. Dolayısıyla, aşağıdaki gibi cümlelerin veya parantezlerin garip durumları ortaya çıkar: İnsanın farklı davranışları olarak, bilimler bu varlığın Varlığı tarzına sahiptir (insan). Bu varlığa “Dasein” terimi (Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*[[22]](#footnote-22)\*) atfederiz. Yine, “Yunan ontolojisinin problematiği, tıpkı herhangi bir ontolojideki gibi, geçerliliğini Dasein’den almalıdır. Dasein, yani insanın Varlığı, kaba “tanımı”nda olduğu gibi felsefi “tanımı”nda da Varlığın temelde konuşma gücüyle (söylemiyle: *Redenkönnen*) tanımlanan yaşam olarak anlaşılmalıdır.” Aynı şekilde, “Dasein’ın tam bir ontolojisi,” “felsefi bir antropoloji” için önkoşul olarak gösterilmiştir. Öyleyse görüyoruz ki, şu *Dasein*, eğer insan değilse, insandan *başka* bir şey değildir. Göreceğimiz gibi, İnsanlığın (*humanitas*) metafiziksel kavramlarının ötesine geri dönmeye izin veren insanın özünün bir tekrarıdır. Özellikle Fransa'da, *Varlık ve Zaman*’ın okunmasında tüm antropolojik sapmalara yol açan bu hareketin, incelik ve eşitliğidir.

Genel olarak mevcudiyetin yani yakınlığın değeri, bu varoluş analizinin temel yönelimini belirler. Elbette, bu yakınlık motifi, Heidegger'in söylemini sürekli olarak yöneten karşıtlıktadır. *Varlık ve Zaman*’ın beşinci paragrafı, aslında, çelişiyor gibi görünmüyor, ancak kazanılmış olanı sınırlamak ve sınırlandırmak, yani, “biz olduğumuz *Dasein*,” kendimize olan yakınlığından, olduğumuza ve olduğumuz şeye yakınlığından dolayı varolma anlamında örnek teşkil eden varlıktır. Heidegger böylece bu yakınlığın ontik olduğunu not eder. Aksine, ontolojik olarak, olduğumuz bu varlığın Varlığıyla ilgili olarak, mesafe olabildiğince büyüktür. “Hakikatte *Dasein*, aslında ontik olarak (*ontisch*) bize yakın ya da en yakın olan şey değildir –biz kendimiziz. Bununla birlikte, aslında, ya da bunun yüzünden, mantıksal olarak (*ontolojik olarak*) en uzak olanıdır.”[[23]](#footnote-23)

*Kehre*’nin ötesinde, Varlık sorusunu izleyen düşüncedeki gibi *Dasein*’ın analitiği, *Dasein*'in analitiği, birbirinden böylesine bir yakınlık ve böyle bir mesafeyle ayrılan ve birbiriyle ilgili olan mekâna yerleştirilmiştir. *Dasein*’ın *Da*’sı ve *Sein*’in *Da*’sı, en yakını olduğu kadar uzağı da ifade eder. Hümanizm ve metafizikte ortak olan kapalı alanın ötesinde, Heideggerci düşünceye, Varlık motifiyle, mevcudiyetin ya da şimdide mevcudiyetin metafizik ve ontik belirlenimlerinde neden daha özgün anlamda ve Varlığın insanın özüne yakınlığı motifi tarafından anlaşılan mevcudiyet (presence) olarak yönlendirilir. Her şey, *Sein und Zeit*’te tanımlanan ontolojik mesafenin azaltılması ve Varlığın insanın özüne yakınlığının söylenmesi gerektiği gibiyse gerçekleşir.

Şimdi, bu son öneriyi *Hümanizm Üzerine Mektup*’a bazı gösteren (indicative) referanslarla desteklemeliyim. Bu metnin prensibi ve iyi bilinen teması, metafizik ve hümanizm birliği üzerinde durmayacağım. Her şeyden önce, Heidegger tarafından taslağı çizilen ve kavramın ve (Roma kültüründe Grek *paideia*’sının yenilenmesi, Latin *humanitas*’ın Hıristiyanlaştırılması, XLV. ve XVIII. Yüzyılların Helenizm rönesansı vs.) “insanın” değerinin kökenini verdiği işaretleri kullanmayan arkeolojik aşırılığa düşmeyen her hangi bir hümanizm sorusu, bu soruların açılışında yer almayan herhangi bir meta-hümanist konum, ilgisine ve gerekliliğine bakılmaksızın, tarihsel olarak bölgesel, periyodik ve çevresel, hukuki olarak ikincil ve bağımlı kalır.

Varlık düşüncesi, Heidegger adında birinin hümanizmi ve metafiziği sınırlayan Varlığın hakikati düşüncesi, yine de bir insan düşüncesi olarak kalır. Metafizikte gündeme geldiği şekliyle insan ve insanın adı yerinden edilmemiştir. Ve onar kesinlikle ortadan kalkmazlar. Bunun yerine, özün ve insanın onurunun bir tür yeniden-değerlendirilmesi veya yeniden değerlenmesi vardır. Heidgger’in gözünde, metafizik ile tekniğin uzanımıyla tehdit altında olan şey –Heidegger’in bu ikisini nasıl biriyle ilişkilendirdiğini biliyoruz- burada metafiziksel tespitlerinin öncesinde ve ötesinde göz önünde bulundurulması gereken insanın özüdür: “her yerde hızla yayılan dilin yıkılışı, sadece konuştuğumuz her kullanımda aldığımız estetik ve ahlaki düzenin sorumluluğunun bir sonucu değildir. İnsanın özünün tehlikeye atılmasından kaynaklanmaktadır (Gefährdung des Wesens des Menschen) "… “Doğal kıtanın yokluğunun (die Ueberwindung der Heimatlosikeit), sadece insanların değil, insanın özünün kaybolduğu (das Wesen des Menschen) varlık temelinde, üstesinden gelinmesine başlanması sadece bu yolladır.” Bu nedenle, yeniden kurulması ya da onarılması gereken bu özdür: "Ama eğer insan Varlığın yakınlığına varması bir gün ise (in die Nahe des Seins), bu yüzden önce adı olmayan bir şeyin içinde bulunmayı öğrenmelidir (im Namenlosen). Özel varoluşun iktidarsızlığının yanı sıra, kamu eğilimini nasıl tanıyacağını bilmek zorundadır. Konuşmadan önce (befor er spricht) insan, Varlıkla (yeni talep: wieder Ansprechen) başvurulmasına ve bu taleple yüzleşmesinde (Anspruch) söyleyecek az ya da nadiren bir şey olma tehlikesine karşı uyarılmaya kendisine izin vermelidir. Ancak o zaman tahmin edilemez bir zenginliğinin, konuşmanın özünü yeniden oluşturduğu ve insana Varlık hakikatinde yaşaması için bir sığınak (Behausung) verilmesidir. İnsan hakkında Varlığın bu talebi (Anspruch), bu başvuru için insanı hazırlama çabası içinde olarak, insanı ilgilendiren bir çaba yok mudur? Özünde insanı yeniden oluşturmamak için "ilginin" yönü (den Menschen wieder Wesen zurückzubringen) nedir? Bu, insanı (homo) insan (humanus) yapmaktan başka bir anlam ifade edebilir mi? *humanitas* bu düşüncenin merkezinde kalır, çünkü hümanizm şunlardan oluşur: İnsanın insan olduğunu ve insanlık dışı olmadığını (unmenschlich=düşüncesiz) yansıtmak ve görmek; yani kendi özünün dışında. Öyleyse, insanlığın insanlığı nelerden oluşur? Özünde bulunur. "[[24]](#footnote-24)

Öz kavramı, “insan ek-sistlerinin insanın gerçek olup olmadığı sorusuna cevap olmamasına göre önerme essentia-existentia karşıtlığından hemen uzaklaşır; o insanın özüyle ilgili bir soruya cevaptır.”

Özün restorasyonu aynı zamanda onurun ve yakınlığın restorasyonudur: Varlığın ve insanın birbirine karşılık gelen onuru, Varlığın ve insanın yakınlığı. “Bugün hala söylenen ve ilk defa söylenmiş olanlar, muhtemelen insanın özünün düşünceyle (denkend) çoktandır hüküm sürdüğü Varlığın boyutuna özenle götüreceği iticiliği (Anstoss) olmuştur. Böyle bir olay, varlığın saygınlığı dışında ve her zaman insanın varsayım içinde varsaydığı bu varlığın yararı dışında her zaman üretilemezdi (nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht), ancak medeniyetin ve kültürün onun eylemiyle parlaması için insanın yararına değildir.”

*Dasein*’dan eksistence olarak olana ve *Sein*’ın *Da*’sına ontolojik uzaklık/mesafe; ilk ontik yakınlık olarak verilen bu mesafe, Varlığın hakikati düşüncesiyle azaltılmalıdır. Bu nedenle, Heidegger'in söyleminde, yakınlığın bütünüyle bir metaforuna dayanan baskın olma, basit ve doğrudan mevcudiyet, Varlığın, komşuluk, sığınak, ev, hizmet, bekçi, ses ve dinleme değerlerine yakınlığıyla ilişkilendirme. Bu önemsiz bir söylem değil, aynı zamanda genel olarak bütün bir metafor teorisi bile bu metaforik ve ontiko-ontolojik farklılık düşüncesine dayanarak açıkça ifade edilebilir. Kesin bir şekilde, çok iyi anlaşılan ve belli bir manzara içinde çok açık bir şekilde yazılmış bu dilin birkaç örneğini alıntılayacağım. "Ama insan eğer bir gün Varlığın yakınında gelecekse (in die nahe des Seins), her şeyden önce adı olmayan bir şeyde varolmayı öğrenmesi gerekir… Önerme: ‘İnsanın özü eksistencetir’ demekten başka bir şey söylemez: Özünde insanın (in seinen eigenen Wesen) Varlık için mevcut olduğu (Zum Sein anwest) tarz, Varlığın hakikatinde ek-statik modeldir. İnsanın, rasyonel bir canlı olarak, ‘şahıs’ olarak, ruh-beden ile doğuştan sahip olduğu tinsel varlık olarak humanis yorumları, insanın bu temel belirlemeleri tarafından ne yanlış ne de reddedilebilir. Tek amaç, daha ziyade insanın özünün en yüksek hümanist belirlenimlerinin insanın asil karakterini henüz daha deneyimlememiş olmasıdır (die eigentliche Würde des Menschen). Bu anlamda, *Varlık ve Zaman*’da ifade edilen düşünce hümanizme karşıdır. Böyle bir karşıtlık, böyle bir düşüncenin insana karşıt yönlendirildiği, merhametsizliği davet ettiği, barbarizmi savunduğu ve insanın asaletini düşürdüğü anlamına gelmez. Hümanzimin insan humanitasına yeterince değer vermediği için hümanizme karşı savunma yaparsak… ‘Varlık’ ne Tanrıdır ne de dünyanın temelidir. Varlık, bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine, bir melek veya Tanrı olsun, her varlıktan daha uzaktır ve ancak her insana daha yakındır (naher). Varlık en yakın olandır (Das Sein ist das Nachste). Bu yakınlık insan için en uzak olan olarak kalır. İnsan her zaman alıkoyar ve önce ve sadece olmaya ... ek-sisting olarak insanın, Varlığın ek-statik olarak destekleyerek, yani onunla ilgili olduğunu varsayarak kendi kaderini belirlediği bu ilişki içinde kendisini tutmayı başardığı içindir; insan en yakınında olanı ( das Nichste) tanımakta başarısızdır ve yakın olanın ötesinde olanla ilişkilendirilir (das Uebernichste). Bunun en yakın olduğunu bile düşünüyor. Ancak, en yakından daha yakın ve aynı zamanda olağan düşünce için en uzak tan daha uzak, kendisine yakın olandır: Varlığın hakikati…. *Varlık ve Zaman*’da ilk defa kendini ifade etmek için düşünce çabasıyla amaçlanan biricik (das Einzige) basit bir şeydir. Bu basitlikmolduğu sürece, Varlık gizemli, zorlayıcı olmayan bir gücün basit yakınlığı (schlicht) olarak kalmaya devam ediyor. Bu yakınlık özünü (west) dilin kendisi olarak ortaya çıkarır .... Ama insan sadece diğer kapasitelere ek olarak dile sahip olan bir canlı değildir. Dil, daha ziyade insanın içinde yaşadığı ve böylece Varlığın hakikatine ait olan ek-sists, insanın varsaydığı vesayetinde (hütend gehörd) Varlığın evidir.”

Bu yakınlık ontik yakınlık değildir ve karakteristik olarak bu yakın ve uzak düşüncenin ontolojik tekrarı[[25]](#footnote-25) hesaba katılmalıdır. Gerçek şu ki, ontik metafor dışında kendisi olamayan, söylenemeyen, varlık olmayan, hiç olan Varlık. Ve şöyle böyle bir metaforların seçimi mutlaka önemlidir. Daha sonra varlığın anlamının yorumlanmasının görünmesi metaforik vurgudadır. Eğer Heidegger, *bugünün* metafizik üzerindeki otoritesini kökten bozmuşsa, bugünün mevcudiyetini düşünmemize yol açacaktı. Ancak bu mevcudiyet düşüncesi, basit bir kararla çözülemeyen derin bir zorunluluk tarafından kurgulandığı dili metaforize eder.[[26]](#footnote-26)

Sonuç olarak, fenomenolojik metafor, *phaestesthai*, parlaklık, aydınlatma, açıklık, *Lichtung*, vb. çeşitlerinin tümünün sağladığı yaygınlık, yakın ve uzağın karşıtlığında anlaşılan uzayın mevcudiyeti ve mevcudiyetin uzayı üzerine açılır. Aynı şekilde, sadece dile değil aynı zamanda konuşulan dile (ses, dinleme vb.) de ayrılan ayrıcalık, kendisi için mevcudiyet olarak mevcudiyetin motifi ile uyumludur.[[27]](#footnote-27)

O zaman “Varlık her varlıktan daha uzak ve ancak insana her varlıktan daha yakınsa,” şayet, “Varlık daha yakın olan şeyse,” sonuçta Varlığın insanın *yakını* ve insanın Varlığın yakını olduğunu söyleyebilmeliyiz. Yakın uygundur; uygun en kaın olandır (Prope, proprius). İnsan Varlığa uygun olandır, insan kulağına çok yakın bir yerden konuşandır. Varlık insana uygun olan şeydir. Bu hakikattir, bu *oraya* Varlığın hakikatine ve insanın hakikatine veren önermedir. Uygun olanın bu önermesi kesnilikle metafizik anlamda alınmamalıdır: insanın uygunluğu burada temel bir özellik değildir, bir maddenin yüklemi, bir özellik, olabildiğince temel, insan olarak adlandırılan bir varlık, nesne veya özne oluşturan diğerleri arasında değildir. Bu aynı anlamda, Varlığın uygunluğu olarak insandan konuşamayız. Yerindelik, Varlık ve insanın ortak yerindeliği ayrılmaz olarak yakınlıktır. Dahası, varlığın (substance or res) temel yüklemle ilişkilerinin metafizikte kavraması ayrılmaz bir şeydir. Heidegger’in söyleminde anlaşıldığı gibi, insan ve varlığın bu ortak yerindeliği ontik olmadığından, iki “varlık” bir diğeriyle ilişkilendirilemez, daha ziyade Varlığın *anlamını* insanın anlamı ile ilişkilendirir. İnsanın uygunluğu, onun “hususiliği” [eigenheit], özgünlüğü, kendisini Varlığın anlamıyla ilişkilendirmek, onu anlamak ve onu ek-sistence içinde sorgulamak (Fragen), onun aydınlığının yakınlığında durmaktır.[[28]](#footnote-28) “"Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu mein": ="Ben insanın mükemmelliği olmanın açıklığında durmaya çağırıyorum. Bu tür benimki için sadece insan uygundur”: “Varlığın açıklığı içinde durmak, buna insanın ek-sistence’si diyorum. Yalnızca, insan uygun bir şekilde bu varlık tarzına sahiptir.”

Muhtemelen, bugün bu yakınlığın güvenliğinin yerinden edilmiş olması, insanın adının ve Varlığın adının bu ortak-aidiyeti ve ortak-yerindeliği, metafizik tarihinde yazıldığı ve unutulduğu ve aynı zamanda ontoteolojinin yok edilmesinde yeniden canlandırıldığı gibi, orada Batı'nın dilinde yaşadığı ve kurduğu gibi değil midir? Ancak -sadece belirli bir dışardan gelebilecek olan- bu harekete geçirme, ısrarlı istekleri yapıda gerekliydi. Varlık dilinde ve düşüncesinde, insanın sonu her zaman belirlenmiştir ve bu belirlenme, *telos* ve ölümün etkileşimi içinde *son’*un belirsizliğini modüle etmek dışında asla hizmet etmemiştir. Bu etkileşimin okunmasında aşağıdaki olaylar zinciri, tüm anlamlarıyla alınabilir: insanın sonu varlık düşüncesidir, insan varlık düşüncesinin sonu, insanın sonu varlık düşüncesinin sonudur. İnsan her zaman kendi uygun sonuna sahiptir; yani ona uygun olanın sonu. Varlık her zaman kendi uygun sonuna sahiptir; yani kendisine uygun olanın sonuna.

Şimdi burada beni ilgilendiren bu anonim derinlikte, görünen işaretleri daha gelen başlıklar altında sonuçlandırmak, toplamak, kolaylık sağlamak için, gerekli alıntılanan işaret ve önermeleri başlangıçta Fransa ve Fransız düşüncesi dediğim şeyle tüm bu harekete geçirmenin etkilerine işaret etmek istiyorum.

1. *Anlamın azalması*. Sistem ve yapıya en köklü ve en güçlü dikkat; yani, kültürel ya da gazeteci çene çalmasına ya da, en iyi durumlarda, en saf “yapısalcı” metafizik geleneğe dönüşmeyen/yozlaşmayan şeye dikkat. Nadiren görülen bu tür dikkat şunları içermez:
2. Öz veya *anlam* kavramlarında toplanan değerler olan telos, aletheia ve ousia'ya her zaman emredildiği şeyi gösterilebilecek sistemin klasik motifini restore etmek;
3. Ne anlamı etkileme ne de anlamı yok etme. Bu daha ziyade, kendi içinde hiçbir anlama sahip olmayan “formel” bir örgütlenme temelinde belirlenmesinin, metafizik hümanizmin etrafında sinsice gezinme, kaygı veya saçmalık olduğu anlamına gelmeyen *anlamın* imkanını belirlemenin bir sorusudur. Yakın zamandaki büyük metafizikçiler (özellikle Hegel ve Husserl) tarafından antropolojiye yönelik eleştirinin hakikat ve anlam adına yapıldığını kabul edersek ve –aslında metafizik kuramlar olan- bu “fenomenolojiler”in temel motifi olarak *anlamın indirgenmesi* olduğunu düşünürsek (bu, *kelimenin tam anlamıyla* Husserl'in iddiasıdır), o zaman anlamın indirgenmesinin (yani, belirtilen) fenomenolojiye yönelik bir eleştiri biçimini aldığını görebiliriz. Diğer yandan, Heidegger'in metafizik hümanizmi yok etmesinin öncelikle Varlığın *anlamı* veya *hakikati*yle ilgili bir sorunun sonucu olduğunu düşünürsek, anlamın indirgenmesinin hümanizmin (*Aufhebung*) “releve”nin özelliklerinin tümüne sahip olan bir Varlık düşüncesi ile bir tür kopuştan etkilendiğini görürüz.
4. *Stratejik iddia*. Radikal bir yer değiştirme ancak dışarıdan gelebilir. Bu yüzden hakkında konuştuğum bu şey, tarihinin içsel olgunlaşmasından sonra felsefi düşüncenin spontane kararına atfedilemez. Bu harekete geçirme, ister “dilsel” ilişkiler (Varlığın anlamının sorusuna geri götüren her şeyin sınırları sorusunda çabucak ortaya çıkan), ister etnolojik, ekonomik, politik veya askeri ilişkiler olsun, ötekisiyle *tüm* Batı’nın şiddetli ilişkilerinde gerçekleşir. Dahası, bu, askeri veya ekonomik şiddetin yapısal olarak “dilbilimsel” şiddete bağlı olmadığı anlamına gelmez. Ancak dışarıyla herhangi bir ilişkinin “mantığı” çok karmaşık ve şaşırtıcıdır. Düzenli olarak dönüşümü “yanlış hücumlarr”a dönüştüren, kesinlikle sistemin gücü ve etkinliğidir. Sistemin bu etkileri göz önüne alındığında, şimdi sahip olduğumuz, bulunduğumuz içeriden, seçilecek sadece iki stratejimiz var:
5. Kurucu kavramlarda ve kökensel problemaitklerde ima edilen şeyi tekrarlayarak, enstrümanları yapılara ya da evdeki taşlara karşı kullanarak, temeli değiştirmeksizin hücum ve deconstructiona kalkışmak, dil de dahil kastedilen şeydir. Buradaki risk, kesin olarak yapısöktüğümü olarak iddia ettiğimiz daha emin olan derinlikte sürekli olarak teyit etmek, birleştirmek veya “relever”dir. Açık olan risklere karşı ilerleyen sürekli bir açıklama içe kapanıp kalmaya yol açar.
6. Kesintisiz ve patlayıcı bir tarzda, aniden dışarıya adım atarak ve mutlak kopma ve farkı onaylayarak zemini değiştirmeye karar vermek. Bu tür bir yerinden edilmenin yatkın olduğu trompe-l’oeil tarzında diğer tüm perspektif biçimlerinden bahsetmemek gerekirse, dilin basit kullanımı sürekli olarak daha eski olan üzerine “yeni” zeminini değiştirir. Böyle bir yer değiştirmenin veya böyle bir körlüğün etkilerine çok sayıda ve kesin örnekler verilebilir.

Bu tür etkilerin risklerinin, böyle bir “zemin değişikliğinin” gerekliliğini ortadan kaldırmak için yeterli olmadığını söylemeye gerek yoktur. Ayrıca, bu iki yapısöküm biçimi arasındaki seçimin basit ve biricik bir seçenek olamayacağını da söylemeye gerek yoktur. Yeni bir yazı iki motifi dokumalı ve iç içe geçirmelidir. Yani, birkaç dil konuşulmalı ve aynı anda birkaç metin üretilmelidir. Her şeyden önce, ilk yapısöküm sitilinin Heidegger’in sorularınınkinden ve diğerinin şu anda Fransa'ya hâkim olandan daha fazla olduğunu belirtmek istedim. Burada kasten baskın sitil açısından konuşuyorum, çünkü Heidegger'in metin türünde de çatlaklar ve zemin değişiklikleri var, çünkü “zemin değişikliği,” bahsettiğim tüm Fransız manzarasını alt etmek değil ve Nietzsche’nin dediği gibi, belki de ihtiyacımız olan bir stil değişikliğidir.

1. *Üstün insan (superior man) ve süpermen arasındaki fark*. Bu başlık hem Fransa’da gittikçe daha yaygın ve daha titiz olan Nietzsche’ye başvuruyu hem de belki de insanın iki belirtisi [relieves] arasında ilan edilen bölünmeyi vurgulamaktadır. Böyle Söyledi Zerdüşt’ün sonunda, ‘işaret” anında, işaret geldiğinde (when *das Zeichen kommt*), Nietzsche’nin, en büyük yakınlık, geniş bir benzerlik ve tam bir karmaşa içinde, Büyük Güney'in son ayrılmasının arifesinde, üstün insan (höherer Mensch) ve süpermen (Ubermensch) arasında nasıl ayrım yaptığını biliyoruz. Önceki son acıma hareketi ile kendi sıkıntısıyla baş başa kalır. Sonraki, -son insan olmayan- uyanır ve ardında ne bıraktığına bakmadan çekip gider. Bundan sonra onun kahkahaları, şüphesiz metafizik’in “ötesinde”, hatırlatıcının ya da varlığın anlamının koruyucusunun biçimini ya da evin formunu ve Varlığın hakikatinin formunu almaktan daha fazla artık hümanizmin metafizik tekrarı biçimine sahip olmayacak bir dönüşe yol açacaktır. O evin dışında dans edecektir, bu “aktive Vergeszlichkeit,” bu aktif unutkanlık (“oubliance”) ve bu acımasız (grausam) şölen *Ahlakın Soykütüğü’*nde *(Genealogy of Morals*) üzerinde konuşulur. Şüphesiz Nietzsche, Heidegger'in kendisine atfettiği metafizik forma sahip olmayacak olan aktif bir Varlık unutkanlığına (“oubliance”) çağrıda bulundu. Nietzsche’yi büyük metafizikçilerin sonuncusu olarak mı okumalıyız? Varlığın hakikati sorunu, daha ziyade, üstün adamın son uykulu atlayışı olarak mı anlaşılmalıdır? Uyanık kalma (*veille*) evin etrafına takılı kalmış muhafız olarak mı yoksa yarına kadar uyanış (*veille*) olarak mı anlaşılmalıdır? İnsanın iki sonu da olan muhtemelen bu iki uyanıklık arasındayız. Ancak kim, biz?[[29]](#footnote-29)\*

1. \*Jacques Derrida, “The Ends of Man”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 1, (Sep., 1969), ss. 31-57. <https://www.jstor.org/stable/2105919> (Çevirenin Notu) [↑](#footnote-ref-1)
2. \* Prof. Dr., SDÜ Fen-edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mevlutalbayrak@sdu.edu.tr [↑](#footnote-ref-2)
3. \*\* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi [↑](#footnote-ref-3)
4. \*\*\* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi [↑](#footnote-ref-4)
5. \*\*\*\* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi [↑](#footnote-ref-5)
6. \*Bu kısım için bkz., Derrida, Jacques, “The Ends of Man”, *Margins of Philosophy* içinde, trans. Alan Bass (Chicago, II: University of Chicago Press, 1972, s. 111-136.) (Çevirenin Notu) [↑](#footnote-ref-6)
7. Sartre'ın felsefi tezlerini derinlemesine karakterize eden hümanizm, *Bulantı*’da (*Nausea*) buna rağmen, en dikkatsizce ve ironik bir şekilde parçalanır. Mesela, Autodidact karikatüründe, biri ve diğeri ansiklopedik bir bilgi sevgisi (epistemophily) şeklinde uygulamaya konduğu için, aynı figür mutlak bilginin teolojik amacını ve hümanistik etiği birleştirmektedir. Bu, evrensel bir kütüphaneyi alfabetik bir düzen içinde okumaya girişmek için, insanı (Man) , erkeklerin temsiliyle, tercihen de genç erkeklerle sevebileceği (bir hedef var, efendim, bir hedef var… erkekelr var (insanlar)… onları sevmek zorundayız) bölümleri yerleştirmek için Autodidact’a neden olur. Autodidakt ile yapılan konuşmada Roquentin, hümanizme en ciddi şekilde saldırır. Mesela, Bulantı’da kendi içinde yavaşça ortaya çıkmaya başladığı bir anda, kendi kendine şöyle diyor: “Onunla özdeşleşmek istemiyorum ya da kanımın bu lenfatik yaratığı beslemesini istemiyorum: Kendimi ‘anti-hümanist’ olarak adlandırmamın aptallığını kabul etmiyorum. Ben hümanist değilim, hepsi bu kadar.” [↑](#footnote-ref-7)
8. “Her insan-gerçekliği birden bir kendi Beni-içini Beni içine-Ben’de başkalaştırmanın doğrudan projesidir ve kendinde-varlığın tümlüğü olarak, temel niteliğin örneklerinde, dünyayı içine alan bir projedir. Tüm insan-gerçekliği, varlığını öğrenmek için ve aynı zamanda, dinlerin Tanrı dedikleri *Ens cause sui* olan kendi temeline sahip varlığıyla olasılıktan kaçınan Ben-de oluşmak için kendisini kaybettiği şeyi yansıtan bir tutkudur. Ve böylece insan tutkusu, Mesih'inkinin tam tersidir, çünkü insan, Tanrı'nın doğması için kendini insan olarak kaybeder. Fakat Tanrı fikri çelişkilidir ve beyhude kendimizi kaybediyoruz; insan işe yaramaz bir tutkudan başka bir şey değildir.”(s. 707-8). Varlığın bütünlüğünün birliği, bağlanmıştır ve insan-gerçeklikte kendine özgü bir bilinç olarak kendini gösterir: Kendisi için ve kendinde, kendinden başka hiçbir şey olmayan sentetik bir birliğe katılmıştır.” (*Kendinde ve Kendisi için: metafiziksel göz kırpmalar*, s. 711). Bu sentetik birlik, *eksiklik olarak* belirlenir: Tanrı'nın kolayca yoksunluğuna dönüştürülebilecek olan varlık toplamının eksikliği, Tanrı'nın eksikliği. İnsan-gerçekliği, Tanrı'yı kaçırmaktır: "O nedenle *ens causa sui*, kayıp olarak kalır" (s. 714) ... Kendi için, kendi Varlığında eksiklik olarak belirlenir.” (s. 720) Bu varlığın bütünlüğünün Varlığına gelince, Tanrı ile ilişki olarak bu olumsuzluk kavramının tarihe gelince, (insan) gerçeklik kavramının anlamı ve kökenine gelince, hiçbir soru ortaya çıkmaz. Bu bakımdan, *Varlık ve Hiçlik*’te (*Being and Nothingness*) doğru olan şey, *Diyalektik Akıl Eleştirisi* (*Critique de la raison dialectique*) için de daha doğrudur. [↑](#footnote-ref-8)
9. Bkz., 7, "Psychologism as Sceptic Relativism"; 39, "Anthropologism in the Logic of Sigwart"; 40, "Anthropologism in the Logic of B. Erdmann.” [↑](#footnote-ref-9)
10. Ideen 1, bkz., 49 ve 54. [↑](#footnote-ref-10)
11. Aynı yer. [↑](#footnote-ref-11)
12. Bkz., Nachwort zur meiner Ideen ve Louvain'deki Husserl Arşivlerinde Varlık ve Zaman’ın (*Sein und Zeit*) baskısında yer alan kenar notları. [↑](#footnote-ref-12)
13. “Her hümanizm bir metafizik üzerine kuruludur veya kendisini bu temele dönüştürür. Varlığın hakikati ile ilgili soruyu gündeme getirmeden varlıkların yorumlanması, bilinçli olarak ya da bilinçsizce önceden varsayan insanın özünün her bir belirlenimi metafizikseldir. Bunun nedeni, insanın özünün nasıl belirlendiğine bakarsak, her metafiziğin özelliği “humanistik” olmasıdır. Aynı şekilde, her hümanizm metafiziksel olmaya devam eder, vs. (*Hümanizm Üzerine Mektup*). [↑](#footnote-ref-13)
14. “Reléve” kelimesi –*Aufhebung* [*fesh etme, geçersiz kılma, gücünü azaltma*] kelimesinin farazi bir çevirisi- İngilizceye çevrilemez. Bu kelimenin anlamı hem yükseltmek, ruhu geliştirmek hem de “birinin işlevlerini rahatlatmak için” olduğu gibi yer değiştirmek anlamlarına gelir. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Mantık* ve *Zihin Fenomenolojisi* arasındaki ilişkinin mürekkepliğini göz ardı etmeden, ortaya koyduğumuz soru, onları Mutlak Bilgi'nin eklendiği açılış noktasında *birlikte* düşünmemize izin verir. [↑](#footnote-ref-15)
16. “Hissetme alışkanlığı ve somut benlik duygusu içinde, kendi belirleyicilerinin kendisi için varoluşta olan kendisinde idealite olan etkili ruh, dışsallığında ve kendisiyle sınırsız bir ilişki içinde, içselleştirilmiş, hatırlanmıştır. Bu özgür evrenselliğin kendisi için Varlığı, bu şekilde düşünülen ve kendisi için özne olan ve kesinlikle onun [Ben] kendisine dışsal bir dünya, yani nesne olarak blirlenimlerinin doğal tümlüğünü dışarıda bırakan ve ona işaret eden, böylece de dolaysızca onda kendini yansıtan yargının öznesi olan bu soyut evrensellik için olduğu kadar, ben üzerinden süper bir izleyicidir: bu bilinçtir.”

    “Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbst- gefUhl ist an sich die fUr sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Ails- serlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fuirsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie fur die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* fur sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natfurliche Totalitat seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm ä*ussere* Welt, von sich ausschlieszt und sich darauf bezieht, so dasz es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, - das *Bewusstsein*” (412).

    [“Duygu alışkanlığının ve somut kendini hissetme alışkanlığındaki gerçek ruh, kendi belirleyici varlığının, vicdanlılığında, kendi içinde hatırladığı ve kendisiyle sınırsız ilişkisinin idealliğidir.” Özgür evrenselliğin bu neşesi, benliğin daha yüksek uyanmasıdır. Egoya ruh, soyut evrensellik, kendisi için böyle bir düşünce ve özne olan soyut evrensellik için olduğu gibi, aslında kendi nesnesindeki kararlarının öznesidir, hariç tutulur ve atıfta bulunur, böylece doğrudan kendi içinde yansıtılır - bilinci "(412).]-Google translate- [↑](#footnote-ref-16)
17. Yani, genel olarak objektivite; genel olarak bir varlık-nesne ile genel olarak “Ben”in ilişkisi. [↑](#footnote-ref-17)
18. Hegelci metafizikte tamamlanan ve metafiziğin –yani, dilimizde- kendi otoritesini koruduğu her yerde devam eden bu belirsizliğin şemasının gerekliliği, Hegel öncesi sistemlerin hepsinde ve özellikle de Kant'ta doğrulanmış olabilirdi.

    1. *Bir yandan*, Kant bir amaç/son, saf bir son ve kendinde bir son olarak bir şeyi kavramak istediğinde, antropologu, *Ahlak* Metafiziği’nde eleştirmesinin zorunlu olduğu kesindir. Ahlakın ilkeleri, insan denilen varlığın doğasının bilgisinden çıkarılamaz: “tamamen izole edilmiş ahlaki bir Metafizik, ne antropoloji, teoloji, fizik ne de hiperfizikle birleştirilebilir ve az biraz bile (hipofizik olarak adlandırılabilen) gizli [occult] nitelikler az biraz bile, kesinlikle tanımlanmış görevlerin her bir kuramsal bilginin vazgeçilmez bir alt katmanı değildir; bu koşullarının yerine getirilmesinde en büyük öneme sahip istenilen bir şeydir.” … “Bu kavramların ve yasaların saf akıl kaynağından türetilmesi, saf ve tek tek sunulmaması ve ayrıca tüm bu rasyonel, pratik ve henüz saf bilginin genişliğinin sağlanması hala en büyük pratik öneme sahip; yani, saf pratik sebeplerin tüm gücü belirlenir; saf pratik aklın tüm gücü, belirlenmiştir; Yine de, spekülatif felsefenin izin vermesi ve hatta bazen gerekli görmesine rağmen, burada, prensipleri, insan aklının özel yapısına bağlı olarak yapmaktan kaçınmak önemlidir, ancak daha ziyade, ahlaki yasalar, genel olarak her makul varlık için geçerli olması gerektiğinden, genel olarak makul bir varlık kavramından mahrum bırakılmalıdır, bu nedenle, *uygulamada*, saf felsefe olarak son bilimden bağımsız olarak, insanlara antropolojiye ihtiyaç duyan tüm ahlakı ortaya koymak; yani, metafizik olarak… vb.”…. “Böyle bir girişimde bulunurken, şunu hatırlamak çok önemlidir: *İnsan doğasının özel yapısı*’ndan bu ilkenin realitesini türetmeye çalışıma (aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur=insan doğasına özgü niteliklerden) asla düşünülmemelidir. Çünkü görev pratik ve koşulsuz eylem gerekliliği olmalıdır; sonuç tüm makul varlıklar için geçerli olmalıdır (sadece zorunlu olanın kesinlikle uygulanabileceği olanlar), ve sadece görev aynı zamanda tüm insan iradesi için bir yasadır.” (*Ahlak Metafiziğinin Temelleri*, İkinci Bölüm). Bu üç pasajda, biz her zaman “en büyük önemi” olan şeyin (von der hochsten Wichtigkeit ... von der grossten praktischen Wichtigkeit ... von der aussersten Wichtigkeit) herhangi bir antropolojik verinin bağımsız olarak kendi içinde (koşulsuz ahlak ilkesi olarak) sonunu belirlemek olduğunu görüyoruz. Sonun saflığı insan temelinde düşünülemez.
    2. Aksine, diğer yandan, insanın özgünlüğü, makul varlığı, rasyonel hayvanın özü (*zoon, logon ekon*), yalnızca kendi içindeki sonun düşüncesi temelinde kendisine açıklanır; kendi içinde son olarak kendisine duyurulur; yani, sonsuz son olarak, koşulsuz düşünce, aynı zamanda tecrübenin üzerine çıkan ya da sonlu olan düşünce olduğu içindir. Böylece henüz bazı işaretlerine sahip olduğumuz antropologizm eleştirisine rağmen, insanın tek örnek olduğu, makul bir varlığın evrensel kavramının haklı olarak insan kavramından ayırt edilebildiği noktada atıfta bulunabilecek tek bir vaka olduğu açıklanmaktadır. Antropolojinin tartışmalı olan bütün otoritesini geri kazandığı bu noktadadır. Filzof8un Filozofun “biz” dediği ve Kant'ın söyleminde “makul varlık” ve “insanlık” her zaman “ve” veya “vel” ile birlikte olduğu noktadır. Mesela, “Ben şunu söylüyorum: insan *ve genel olarak* (und uberhaupt) her makul varlık, kendi içinde bir amaç olarak var olur ve sadece araç olarak değil… İnsanlığın ve genel olarak tüm makul varlıklara göre bu ilke, kendinde amaçlar olarak düşünülür.”.. vs. Benzer bir şekilde, her ne kadar esasen belirgin bir belirsizlik her zaman *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gösterilebilse de, varlığın durumunun ve *intuitus derivativus*'un aldatıcılığının sonluluğunu belirleme sorunu vardır.

    [↑](#footnote-ref-18)
19. “Tüm yönleriyle felsefe, buna göre, niyet ve başarının gerçekleştiği farklı düzlemlere göre kendini çeşitlendiren rasyonalizmden başka bir şey değildir; karışıklığa ve geceye batmış olan kendisine o zamana kadar ulaşılmadan kalmış olan rasyonel, insanlıktaki felsefenin ilk fışkırması ile başlayan kendisini aydınlatmaya yönelik sürekli hareketindeki Akıldır (*Ratio*). (*İnsanlığın Bilincinde Olarak Felsefe*, P. Ricoeur tarafından çevrilmiştir.) [↑](#footnote-ref-19)
20. Kısa bir 1934 fragmanında (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, Krisis'te Beilage* XXVI, s. 502-3), Husserl, tarihselliğin üç düzeyini ve üç safhasını birbirinden ayırır: genelde insan sosyalliği olarak kültür ve gelenek; Avrupa kültürü ve kuramsal şema (bilim ve felsefe); “felsefenin fenomenolojiye dönüşümü.” [↑](#footnote-ref-20)
21. \*Belli bir varlık, kendimiz olduğumuz varlık, sorgulayıcıların her biri. (Çevirenin Notu) [↑](#footnote-ref-21)
22. \*Terminolojik olarak bunun varlığını kavradık. (Çevirenin Notu) [↑](#footnote-ref-22)
23. Dasein’ın ontik-ontolojik olarak önceliğini gösterirken, okuyucuyu, bu varlığın aynı zamanda “doğrudan/aniden” algılanabilmesi anlamında değil, aynı zamanda sahip olduğu Varlık biçiminde de ‘doğrudan/aniden’ sunulduğu anlamıyla ontik-ontolojik öncelik olarak verilmesi de gerekir. Şüphesiz, ontik olarak Dasein sadece bize yakın değil - en yakın olanı bile: biziz, her birimiz, kendimiziz. Buna rağmen, ya da sadece bu nedenle, ontolojik olarak en uzak olanıdır; ancak pre-ontolojik olarak kesinlikle bir yabancı değildir.

    Bu konuda işaret etmem gereken dört sözüm var: 1. Bu belirsizliğe veya bu muhalefete rağmen, yalnızca varlığın örnek niteliği olarak Dasein seçimini belirleyen (ontik) yakınlığın değeridir. 1. Bu belirsizliğe veya bu karşıtlığa rağmen, yalnızca varlığın örnek niteliği olarak Dasein seçimini belirleyen (ontik) yakınlığın değeridir. Örnek olma, o zaman ontik bir motiftir. 2. Bu yakınlık-mesafe, ontik-ontolojik karşıtlık, uygun ve uygun olmayan arasındaki zıtlıktan ayrılmaz olacaktır (otantik ve otantik olmayan: eigentlich / uneigentlich). 3. Bu aynı karşıtlık, yakınlık ile metafiziksel “doğrudanlık” kavramı, belirli bir fenomenoloji tarzının eleştirisini ve “bilincin” önceliği, yani “bilincin doğrudan derinliği” arasında ayrım yapmasına izin verecektir. 4. Gerçek şu ki, bu yakınlık değeri -ontik olarak verilen veya ontolojik olarak reddedilen, ancak vaat edilen- ile fenomenoloji arasında temel ve açık bir bağın var olduğu söylenebilir: *Dasein* “kendisini kendisinde ve kendisinden gösterebilmelidir”. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Mektup*’un diğer birçok pasajı aynı anlamda aşağıdaki gibi aktarılabilir: “[metafizik] insan kesinlikle hayvanlığu-ın *(animalitas)* alanına itilse de, onun kendine ait özgü farklılığı kabul etmesine rağmen, hayvan ile onu özdeşleştirmenin uzak olduğu anlaşılmalıdır. İlke olarak, biz sürekli *homo animalis*’i düşünürüz, *anima, animus sive mens*, ve daha sonra da, bir obje olarak, kişi ya da zihin olarak konumlandırılsa bile. Böyle bir konumlandırma metafizikseldir. Ancak, bu yüzden, insanın özü çok yetersiz (poorly) (zu gering) değerlendirilir. O tarihi insanlık için, (geschichtliche Menschentum) kalıcı bir şekilde temel gelecek olan kendi kaynağında temel bir kaynak olarak görülmemektedir. Metafizik, insanı, insani (*humanitas)* bakış açılarından ziyade, hayvansallılar (*animalities)* temelinde ele alır. Metafizik, insanın yalnızca özünde (in seinem Wesen West) Varlık tarafından (angesprochen) temyiz ettiği şekilde açığa çıkarıldığı şekilde basit, temel kavramına kapalıdır. İnsanın özünün ikamet ettiği yeri bulduğu bu iddianın temelini oluşturur. Sadece bu meskene dayanarak temeli kendinden geçmiş olan doğasını güvence altına alan barınak olarak “dili” vardır. Varlığın açıklığı içinde durmak, sadece insanın karakteristiğidir (eignet). Bu nedenle anlaşılan Ek-sist, yalnızca akıl ve oran olasılığının temeli değil, aynı zamanda insanın özünün kendi belirleyicisinin kaynağını elinde tuttuğu (wahrt) olduğu anlamına gelir. Ek-sistence ancak insanın özü ile söylenebilir; bu, insan olma tarzını, bildiğimiz kadarıyla, ek-sistence kaderinde (in das Geschick der Eksistenz) vardır. [↑](#footnote-ref-24)
25. “*Sein ve Zeit*'in girişinde (s. 38) bu basitçe ve açıkça ifade edilir ve hatta italikleştirilir; 'Varlık saf ve basit bir aşkındır (das Transcendens schlechthin).' Uzamsal yakınlığın açılışı, bu şeyin bakış açısından bakıldığında uzak veya yakın her şeyi açtığı gibi, Varlık temelde varlığın her koşulunun ötesindedir, çünkü o açıklığın (Lichtung) kendisidir. Bu haliyle Varlık, hâlihazırda hüküm süren metafizikte başlangıçta kaçınılmaz olan şeylere bakma biçimine göre, varlığın durumuna göre değerlendirilir.” [↑](#footnote-ref-25)
26. Ontolojik yakınlığın değeriyle uyumlu birkaç üstünlük örneği: “Bu kader Varlığın açıklığı olarak görünür (Sie gewahrt die nahe zum Sein). Bu yakınlıkta, ‘orada’nın (Da) açıklığında, insan bu ikamet etme edimini varsaymak ve gerçekten deneyimlemek için bir konumda olmasa da, ek-sist olarak ikamet eder. Hölderlin’in ağıtı *Heimkunft* hakkındaki söylem (1943), *Varlık ve Zaman* temelinde ele alınan, orada-varlığın ‘orada’sı ‘ana yurt’un kendisinde olan Varlığ’ın’ bu yakınlığıdır. … Bu tarihi ikamet etmenin ana yurdu varlığa yakınlıktır. … Onun tarihi-ontolojik özünde insan, Varlığın yakınlığında ikamet eden (in der Nahe des Seins wohnt) ek-sistence olarak Varlığın varlığından ibarettir. İnsan Varlığın komşusudur (Nachbar des Seins)…. Orada temel olarak her existentia ve ‘existence’den farklı olan 'ek-sistence', Varlığın yakınlığı içindeki ek-statik ikamet etmedir…. Düşünce, 'hümanizme' karşı açık bir direnişle, nihayetinde homo humanus'un humanitas’ını ve temel olan ilkelerinin kabulüne yol açabilecek bir dürtü riskine girmeye çalışmamalı mıdır? Böylece, sadece insanı değil, insanın 'doğasını', sadece doğayı değil, daha da kökensel olan refleksiyon (Besinnung), bizzat Varlıktan belirlenen insan özünün evde hissedebileceği bir boyut canlandırılabilirdi, tarihin mevcut durumu zaten bu yönde ilerlemiyorsa…. Düşünce metafiziğin üstesinden gelerek baskın çıkmaz; yani, bunu başarmak için hala daha yükseğe giderek, nerede olduğunu değil, en yakın yakınlığa yeniden inerek (in die Nahe des Nachsten) bilir.” [↑](#footnote-ref-26)
27. Mevcudiyetin değerlerini kendi kendine ve sözlü dili birleştiren şey hakkında makalelerimize atıfta bulunma cesaretine sahibiz. *De la grammatologie* ve *La voix et le phenomene.* Örtük ya da açık bir biçimde, Heidegger’de sözlü dilin değerlendirilmesi sürekli ve muazzamdır. Kendisi için daha fazla çalışacağız. Bu analizde belirli bir noktaya ulaştıktan sonra, böyle bir değerlendirme açıkça anlaşılmaya çalışılmalıdır. Heideggerci metnin neredeyse tamamını kapsamasına rağmen (*şimdinin* metafiziksel belirlenimlerinin tamamını ya da mevcudiyet (Anwesenheit) olarak *Varlığın* kökensel biçimine dönmesi nedeniyle), *Anwesen* bile olmayacak bir *Wesen*'in açıklandığı noktadan etkilenir (Bkz., deneme, *Ousia et gramme, Note sur une note de Sein und Zeit.*) Ve böylece, özellikle, düşünceye ve *Dichtung*'a değil, aynı zamanda belgenin [letter] zanaat benzeri [craft-like] bir pratiğine karşı, edebiyat için küçümseme açıklanmaktadır: “"Yazılı kelimede düşünce hareketliliğini kolayca kaybeder .... Ancak öte yandan, yazılı kelime, bir uyanık dil kavrayışının yararlı kısıtlama sunar .... Böylece [Varlığın hakikati] saf görüş ve varsayımlardan uzaklaştırılacak ve bugün nadir hale gelen bu el yazısına (Hand-werk der Schrift) geri verilecektir .... Bu nedenle, saf görüş ve varsayımlardan uzaklaştırılacak ve bugün nadir hale gelen bu el yazısı zanatına (Hand-werk der Schrift) verilecekti. Ve bugünün dünyasında gerçekten ihtiyacımız olan yoksulluk budur: daha az felsefe ve düşünceye daha fazla yönelme; daha az edebiyat ve belgeye daha fazla özen gösterme” (*Hümanizm Üzerine Mektup*). “*Dichtung* edebiyattan kurtarılmalıdır” (Revue de Poesie tarafından yayınlanan metin, Paris, 1967). [↑](#footnote-ref-27)
28. Başka bir yerde (*La parole soufflee, L’ecriture et la difference*) “uygun” ve “ayakta durmak” arasındaki pasaja işaret etmeye çalıştım. [↑](#footnote-ref-28)
29. \*Edouard Morot-Sir, Wesley C. Piersol, Hubert L. Dreyfus, ve Barbara Reid’in işbirliğiyle Fransızca’dan İngilizceye çevrilmiştir. ECOLE NORMALE SUPERIEUR, PARIS. [↑](#footnote-ref-29)