



Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı çalışmasında, milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak, dinin ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğun milliyetçilik tarafından doldurulduğu biçiminde bir tez geliştirir. Milliyetçiliğin açıklanışı konusunda tikel bir örnekten (Avrupa’da milliyetçiliğin ortaya çıkış biçimi olması bakımından tikel bir örnekten) evrensel bir kuram çıkarma girişimi olarak da ele alınabilecek olan bu çalışma, kimliğin inşa edilen de bir şey olduğunu gözden kaçırması nedeniyle kısmen sorunlu da olsa, bir işleyişin doğasını ortaya koyması açısından oldukça berrak bir düşünce hattına sahiptir: Mukadderatı sürekliliğe, rastlantıyı anlama, dünyevi bir tarzda dönüştürecek yeni bir şey olarak milliyetçilik fikri (Anderson, 2004: 25). Burada üzerinde durulması gereken konu, bir şeyi bir başka şeye dünyevi bir tarzda dönüştürecek olan milliyetçilik konusu değil, tam da bir şeyin bir başka şeye dönüştürülmesinin zorunluluğu konusudur: Rastlantının anlama, mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi. Bu çerçeve bütün aydınlanma iddialarına karşın modern devletin de bizatihi metafizik bir yapılanışının, her ne kadar auctoritas'ın kaynağı içkinleştirilmiş olsa da hala toplumu aşan bir şeyin, bir fazlanın var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu “fazla” zamansal bir fazlalıktır. Platon, yaklaşık 2500 yıl önce bu meseleyi fark etmiş olmalı ki *Şölen* adlı diyalogunda Matineialı bir kadın olarak söz ettiği Diotima'ya şunları söyler:

Bütün insanlarda tene ve cana göre üretme gücü vardır. Bir yaşa geldik mi, tabiatımız doğurmak ister. Bu doğurma çirkinlik içinde olmaz, güzellik içinde olur. Erkekle kadının birleşmesi bir doğurma işidir ve bu da bir Tanrı işidir, çünkü üretme, çoğaltma ölümlü bir varlığın ölümsüzlüğünü sağlamaktır. Böyle bir iş bozuk düzen içinde olamaz; çirkin Tanrı düzenine uymaz, güzelse, uyar. Demek ki güzellik

her doğuranın beşiği, kundağı, Moira'sı, Eileithuia'sıdır. İşte onun için yaratma gücü ile yüklü bir varlık güzele yanaştı mı, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkinde de rastladı mı, tersine kasvet basar içine, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde içinde kalan yükü taşıma derdine düşer. İşte öz ve bereketle şişkin bir varlığın, içindeki dayanılmaz doğum sancısından kurtulmak için güzel olan her şeye var gücüyle atılması bundandır. ... Çünkü doğurma sonsuzluğa götürür, ölümlüyü ölümsüz eder. İyiyi isteyen ölümsüzlüğü istemek zorunda, çünkü sevginin iyiyi bir an için değil, her zaman için istemek olduğunda anlaştığımız. ...Ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışıyor. Bunun için de yapabileceği bir tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan bir yenisini koymak (*Şölen*, 206 c-207 d).

Platon bu sözlerin hemen ardından bilgi konusuna geçer; hatırlamaya ve dolayısıyla belleğe atıfta bulunarak ölümsüzlüğe ermenin yolu olarak bilgiyi yaşatmayı gösterir:

“...Bilgilerimiz bile bir yandan doğar, bir yandan ölür... Bilgi yitirildiği içindir ki, öğrenme diye bir şey vardır. Unutma bir bilginin silinmesidir. Öğrenme, gidenin yerine bir yenisini belletmekle bilgiyi yaşatır, böylece de bilgi hiç değişmemiş gibi görünür. Bütün ölümlü varlık bedeniyle ve her şeyiyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir.” (*Şölen*, 207 e-208 a-b)

Mitik söylem de dâhil olmak üzere bütün dinlerin, aslında, insan ile “insanı aşan zaman” arasında bir ilişki kurmak ve bu ilişki dolayısıyla hem insanı hem de toplumu tesis etmek biçiminde bir yapıları vardır. O halde toplum, dinin geri çekilişi sonucu hiç de kendi metafizik unsurlarından arınmış değil; fakat “kutsallaştırma” biçimleri ve pratikleri değişmiştir.

Bu, kehanetin kendisini doğrulamak üzere gerçeklik üstünde yarattığı basıncı hatırlatır bize. Sophokles’in *Oedipus*’unu ele alalım örneğin. Kehanet olmasa Oedipus gönderilmeyecektir ve annesiyle kendisinin annesi olduğunu bilmediği için ilişkiye girmesi diye bir durum söz konusu olmayacaktır. Bununla birlikte söz söylenmiştir artık ve bu sözün ağırlığı, gerçekliği baskısı altına almıştır. Kral tam da bu sözün, kehanetin dile gelmiş olmasının ağırlığından ötürü Oedipus’u ölüme gönderir. İlk defa karşılaştığımız bir metin dahi olsa biz okurlar biliriz ki Oidippus ölmeyecektir. Zira kehanetin gerçekleşmesinin birinci koşulu, bu kehanetin anlatılmasıysa, ikinci koşulu da Kral’ın bunu engellemek için Oidippus’u göndermesidir. Kehanet ilk etkisini kral üzerinde göstermiştir. Bu, söylemin bütün gerçeklik alanını ele geçirmiş, istila etmiş olmasından başka ne anlama gelir? Söylemle birlikte kurulan gerçeklik, söylemin gerçekliği ya da söylemin inşa ettiği gerçeklik ve bilgi olmak üzere dile gelen her ifadenin bir bilgi olarak doğrulanabilmesinin tek yolu olarak beliren referansların hep bu söyleme dönük olmak zorunda olması... Herhangi bir ifade bir bilgiye dönüşebilmek için söyleme referansta bulunmak zorundadır; çünkü söylem baskıcıdır. Peki, ama söylemin kendisi nasıl doğrulanacaktır? Söylem, kendisiyle doğrudan uyuşmayan “yerler”le karşılaştığında, kendini gözden geçirip düzeltmeler yapmaz; ele geçirmek, fethetmek ister.

Fetheden fethettiğine kendi kodlarını, kendi anlam bloklarını götürür, yani eskiye dair hafızayı ortadan kaldırır, eskinin kırıntılarını da yeni (here-and-now) içerisinden anlamlandırmaya girişir, bellekle oynar. Bununla birlikte fetihçi, yalnızca geçmiş baskı altına almaz; o aynı zamanda “zaman”la kurduğumuz ilişkinin bütünü üzerinde söz sahibi olmak ister.

Anderson, birkaç sayfa önce (Anderson, 2004: 23), meçhul asker anıtlarının çevresinde kutlanan toplumsal törenlerin, önceki zamanlarda hiçbir gerçek öncülünün olmadığını dile getirmekte ve fakat yine bizzat kendisinin koymuş olduğu çerçeve, bunun büsbütün bir kopuş olmadığını, hatta bir süreklilik halinin biçim değiştirmiş hali olduğunu da göstermektedir. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat* adlı çalışmasında modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olduğunu berraklıkla gözler önüne sermektedir (Schmitt, 2005: 41).

Benedict Anderson, dinsel düşünce hakkında şunları söyler: “Dinsel düşünce, mukadderatı sürekliliğe dönüştürerek (karma, ilk günah vb.) insandaki belli belirsiz ve karanlık ölümsüzlük sezgilerine karşılık veriyor. Böylelikle ölümlerle doğmamış olanların ilişkisiyle, yeniden oluşumun gizemiyle de ilgilenmiş oluyor. Kendi çocuğunun oluşum ve doğumuna tanıklık eden ve bir tür “sürekliliğin” dili içinde mukadderatla rastlantının iç içe geçmiş olduğunu, bulanık bir biçimde de olsa, hissetmeyen kimse var mıdır?” (Anderson, 2004: 24-25). Anderson, kendi tarifıyla “bu bayat gözlemleri”, 18’inci yüzyılın yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımı olması hasebiyle yaptığını söyler (Anderson, 2004: 25). Böylelikle açıklaması özetle şudur: Dinsel düşüncenin ortadan kalkışıyla oluşan boşluğu milliyetçilik doldurmuştur. Bizim üzerinde duracağımız konu ise hem milliyetçilikte hem de dinsel düşüncede ortak olan şeydir: Rastlantının anlama, mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi, ola ki bu bize tarihi de kuşatan evrensel bir açıklama şeması verir.

Rastlantının anlama dönüştürülmesi, bir yandan yüzer-gezer göstergenin sabitlemesi, fakat bir yandan da yüzer-gezer olanın, üzerinde sabitlenebileceği zeminin

de inşa edilmesidir ve bu, ancak mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesiyle mümkündür. Mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi ise aslında, burada olan ile ideal olan arasındaki ilişkinin tesisine bağlıdır. Böylelikle dinsel düşünüşün ya da milliyetçiliğin ya da bu işleyiş dâhilinde bunların muadili olabilecek herhangi bir düşünüş tarzının yaptığı iş, burada olanın dilinin ideal olanın diline, ya da tam tersi, ideal olanın dilinin burada olanın diline tercüme edilmesi işidir. Bu mekanizma şimdi-burada-somut-geçici olan toplum ile ideal-sürekli olan toplum arasındaki ilişkiyi sağlar. Böylelikle milliyetçiliği bir tür kopuş olarak değil fakat bu türde bir ilişkiyi tesis edici yeni bir mekanizma olarak okumak gerekir. Aksi takdirde Antik Yunan’la ilgili olarak da yüzyıllardır içinde bulunulan büyük yanılgıyı paylaşmak durumunda kalır ve Thales’in hylozoist (canlı-maddeci) dünya görüşüne rağmen, birtakım “dahi” adamlar ve bilimsel ilerleme sayesinde mitolojinin yerini felsefeye ve bilime bırakmış olduğu görüşünü paylaşıyoruz. Bu model hem mitlerin kendisini anlamamızı hem de felsefenin ortaya çıkışını kendi tarihsel-siyasal bağlamına oturtmamızı engeller.

Mitler, süreksiz ve somut olan ile sürekli ve ideal olan arasında bir tür tercümanlık yapmıştır. Tıpkı modern çağlarda bu tercüme işini dinsel düşünüşün götürememesi nedeniyle başka tercüme mekanizmalarının üretilmiş, inşa edilmiş (hatta belki icat edilmiş) olmaları gibi, Antik Yunan’da da bu işin aksamaya başlamasıyla tam da mukadderatı sürekliliğe dönüştürecek yeni bir anlam silsilesi ve buna bağlı olarak da bu anlam silsilesinin kendine özgü bir dili ortaya çıkmıştır.

Bu sürecin daha açık bir hale getirilebilmesi için, mitlerin ilkel topluluklardaki işlevi ve yine bu mitlerin doğanın yıllık dönüşümleri (kışın ölüm ve yazınsa dirim mevsimi olması gibi) çerçevesinde ortaya çıkmış olan

mevsimsel ritüellerle ve genel olarak ritüellerle ilişkileri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Ritüeller genelde dörde ayrılırlar: çile ayinleri, arınma ayinleri, canlan(dır)ma ayinleri ve kutlama ayinleri. Ritüellerin çerçevesini bu biçimde belirleyen ise mevsimsel dönüşümlerdir. Kışın ölmüş olan doğanın tekrara dirilebilmesi için tanrıları ya da kutsal ruhları harekete geçirebilmek üzere çile ayinleri gerçekleştirilir. Bunun arkasından, dirim ortaya çıktığı zaman onun bir parçası olmaya layık olabilmek ve ayrıca bu dirim halinin, ölüm tanrılarını yenen dirim tanrılarının geldikleri yerde hoşnut olmalarını sağlamak üzere arınma ayinleri gerçekleştirilir. Canlan(dır)ma ayinleri, tam eşığı temsil ederler; kötü ruhların kovulduğu ve iyi ruhların, dirim tanrılarının galip geldikleri anı. Buna uygun olarak, canlandırma ayinleri, genellikle, iyi ruhlarla kötü ruhların, kötü ruhların kovulmasıyla sonuçlanan temsili savaşlarından ibarettir. Temel eksen yukarıda anlatıldığı gibi olan ritüellerin mevsimsel bir kalıp içerisinde ifade bulmaları, bu ritüellerin işlevsel niteliklerini gözler önüne serer:

Kamusal törenler... ilkel bir düzeyde, toplumun dönemselsel olarak kendi canlılığını tazeleme ve bu yolla sürekliliğini sağlama yolunu temsil eder... Bir ilkel topluluğun bakışı açısından yaşam, beşikten mezara kadar bir ilerleme olmaktan çok her yıl ya da belli dönemlerde yenilenen bir dizi antlaşmadır, bunun en iyi örneği de mevsimlerin her yıl yeniden devretmesidir. Ama yenilenme, yüce tanrının iyiliğinin ya da kendiliğinden işleyen bir doğa yasasının etkisiyle olmaz; ilkel insanda böyle bir kavram yoktur. Tersine, bu uğurda savaşmak ve bunu insanların ortak çabalarıyla kazanmak gerekir. Buna göre, bütün toplumun ortak onayı ve katılımıyla, dönemselsel olarak yerine getirildiğinde yaşamın ve dirimselliğin

gereksindiği yenilenmeyi, yeniden dolmayı¹ sağlayacak düzenli bir etkinlikler programı belirlenir. Bu program mevsimsel törenlerin kalıbını oluşturur (Gaster, 2000: 23).

Ritüellerin bu yapısı, bize ayrıca, henüz kutsal olan ile kutsal olmayanın birbirinden ayrıışmadığını, bir tür üst üste binme durumunun var olduğunu gösterir. Her şey ruhlarla doludur. Bu nedenle şimdi ve burada olan yaşıntı, aslında mitik dünyanın kendisi de hep yanı başımızdaymış gibi örgütlenir.

Theodor H. Gaster, ayinsel işlemlerin temelinde, “önce sönüp sonra yeniden canlanan şey, yalnızca belli bir bölgenin ya da yörenin insan topluluğu değil, hep birlikte bu yerin ayırt edici özelliğini ve “hava”sını oluşturan, canlı ya da cansız bütün öğelerin tümel ortak birliğidir” biçiminde bir fikrin yattığını söylemektedir. Bu tümel ortak birliğe, bu daha geniş varlığa Gaster, Yunanca “topos” (yer) ve “cosmos” (dünya, düzen) sözcüklerinden hareketle *topokozmos* adını verir. Topokozmosun asli niteliği ise ikili bir özelliğe sahip olmasıdır. Topokozmos;

¹ Theodor H. Gaster biri dolmak öbürü boşalmak olmak üzere temelde iki tip ayinden söz eder: “Bunlar, Kenosis ya da boşaltma ve Plerosis ya da doldurma olmak üzere iki belli bölüme ayrılabilir: bunlardan ilki yaşamın boşaltılmasını, ikincisiye yeniden doldurulmasını temsil eder” (Gaster, 2000: 17). “Bu etkinlikler, sırasıyla Kenosis ya da Boşalma ayinleri ile Plerosis ya da Dolma ayinleri diyebileceğimiz iki ana bölüme ayrılır. Bunlardan ilki, her antlaşma sonunda yaşamın ve dirimselliğin sönüşünü, yok oluşunu betimler ve simgeler; perhiz dönemleri, oruçlar, kendini sıkıntıya sokma ile çilenin ve askıya alınmış canlılığın başka anlatımlarıyla örneklenir. Öte yandan, ikincisi, yeni antlaşmanın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan yeniden canlanmayı betimler ve simgeler; toplu çiftleşme ayinleri, kötülükten ve (hem bedensel hem de törel) zararlı şeylerden temizlenme törenleriyle; bereketi artırmak, yağmur yağdırmak, güneşi yeniden aydınlatmak ve benzeri şeyler için düzenlenen büyük işlemleriyle örneklenir” (Gaster, 2000: 23-24).

Aynı anda hem gerçek ve anlık, hem de ideal ve sürerlidir; tıpkı bir anın zaman içine gömülü olması gibi, birinci özellik de ikincisi içindedir. Şimdiki zaman içinde gerçek ve somut bir örgenlik olarak oluşmuşsa, bura'yı ve şimdi'yi kucaklayan, ama aynı zamanda aşan ideal ve sonsuz bir varlık olarak da vardır, tıpkı ideal Amerika'nın bugünkü Amerikalı kuşağı kucaklaması ve aşması gibi. Dolayısıyla onun yaşamındaki birbirini izleyen antlaşmalar, yalnızca şimdiki zamanın gerçekliği içinde değil, aynı zamanda bir tür sonsuz sürekli dizi içinde de vardır, şimdiki zaman bu sürekli dizinin şu andaki aşamasıdır yalnızca. Bu yüzden de bu antlaşmaların başlangıçlarını ve sonlarını belirleyen mevsimsel törenler aynı zamanda hem anlık hem de aşkın bir özelliğe sahiptir. İlkinde, hemen o andaki durumları dile getirecek, o andaki gereksinimleri doyuracak etkili yöntemler olarak iş görürler. Ama sonuncuda, içsel olarak sürerli ve sonsuz olan durumları, şimdiki zaman çerçevesinde nesnelleştirirler (Gaster, 2000: 25).

Böylelikle ilkel toplumlardaki ritüellerle, Benedict Anderson'un hiçbir gerçek öncülünün olmadığını söylediği törenlerin, tam da gerçek öncülleri olarak karşılaşmış oluruz. Mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi konusu ise, karşımıza tam da ideal ve sürekli olan ile geçici-somut-burada olan arasındaki ilişkiyi çıkarır. Bu ikisi arasındaki birleştirici bağ mit olduğu içindir ki, modern devletler de dâhil olmak üzere bütün siyasal birliklerin birer mitolojik anlatısı söz konusudur. O halde mitlerin gerçek yapısını anlama çabaları, sözü edilen ikili yapı ekseninde örülmüş varlık tasarımına odaklanmalıdır. Mit, varlığın bu iki durumu arasındaki birleştirici bağdır.

Mitin (bir türlü doğru anlaşılamayan) işlevi, gerçek olanı ideal olanın, anlık olanı sürerli ve aşkın olanın diline çevirmektir. Mit, bu görevi, ritüel işlemlerini ideal durumlar düzlemine yansıtarak yapar, ancak

ondan sonra nesneleştirme ve yeniden üretme baş-
lar. Bundan dolayı mit, mevsimsel törenlerin temel
bir parçasıdır (Gaster, 2000: 25).

Mitler ve ritüeller arasındaki ilişkiyi bu biçimde saptadıktan sonra, artık mitolojik bilginin yerini her neye bıraktıysa ona bırakışı üzerinde, üstelik Benedict Anderson örneğinde gördüğümüz üzere modern çağlarda bile karşımıza çıkan işleyişi öne çıkararak durabilir durumdayız. Mitolojik bilginin yerini her neye bıraktıysa ona bırakışı ifadesi bilinçli olarak tercih edilmiştir; çünkü mitolojinin yerini felsefi/bilimsel bir söyleme bırakmış olduğu fikri, bu hat içerisinde bile açıklansa büsbütün doğru olmayacaktır. Bu Yunanlıların trajik çağını büsbütün görmezden gelmek anlamına gelirdi. Sanki trajik çağ hiç yaşanmamış da kahramanlık çağından doğrudan doğruya felsefi çağ olarak adlandırılabilen olan çağa bir sıçrama gerçekleştirilmiştir. Burada kahramanlık çağı, trajik çağ gibi terimler kendi tarihsel bağamlarına oturtulmalıdırlar. Böylelikle mitolojik bilgiyi ve trajik bilgiyi kendi anlamlandırılma dünyalarının ve dolayısıyla içerisinde bulundukları bağlamın dışında kalan anlam dünyaları içerisine yerleştirme tehlikesinden büsbütün sakınma şansımız olmasa bile, en azından biraz ihtimamlı davranmış oluruz.

Mitik söylem, insan soyunun aşkın bir varlığı düşünbilmesini, hâlihazırda önümüzde duran var-olanların dünyasını aşan bir varlık kuramının olanaklı olmasını mümkün kılmıştır. Ya da daha doğru bir deyişle ikili bir yapısı olan bir varlık kuramının olanaklarının dilsel düzeydeki kodu, şifresi olmuştur. İktidarı ise tam da bu olanaklar ile elde bulunanlar, var olanlar arasındaki ilişkinin birliğinde sorgulamak gerekir; velev ki mitoloji bu ikisi arasındaki “birleştirici” bağıdır. Michel Foucault 21 Ocak 1976 tarihli dersinde, hükümranlık kuramı ile ilgili

üç temel saptamada bulunur. Bunlardan ilki, hükümlerliliğin uyruktan uyruğa yönelen, uyruklar arasındaki siyasal ilişkiyi kuran kuram oluşudur. “İkinci olarak, bana göre hükümlerlilik düşüncesi, başlangıçta kendisini sayısız iktidarla donatır, bunlar sözcüğün siyasal anlamında güç değil, fakat olanaklar, yetkiler, yeterliliklerdir; ve olanaklarla iktidarlar arasında, iktidarın birliği olan kurucu ve temel bir birlik anı kurması koşuluyla ancak siyasal anlamda bunlardan iktidar oluşturulabilir. Bu iktidar birliğinin bir hükümdar çehresine bürünmesi ya da devlet biçimini alması önemli değildir; farklı iktidar biçimleri, görünüşleri, mekanizmaları ve kurumları, iktidarın bu birliğinden türeyecektir. Siyasal iktidar olarak kavranan iktidarların çokluğu, ancak hükümlerlilik düşüncesiyle kurulan bu iktidar birliği dayanak alınarak sağlanabilir ve işleyebilir. Üçüncü ve son olarak, bana göre hükümlerlilik kuramı, bir iktidarın tam olarak yasaya göre değil ama temel bir yasallığa göre kendisini nasıl oluşturduğunu gösterir, göstermeye girişir; bu bütün yasalardan daha temel olan, farklı yasaların yasa olarak işlemesine olanak tanıyan bir yasallıktır” (Foucault, 2008: 55-56). Bu üç saptamadan ikincisini ve “birleştirici” sözcüğünün de “bir haline getirici” anlamını ön plana almak kaydıyla ifademizi tekrar dile getirelim: Vele ki mitoloji bu ikisi arasındaki birleştirici bağıdır.

Bu birliğe dair kavramsallaştırma bizi bir yanıyla ontolojik bir tartışmaya götürürken bir yanıyla da zamansal bir tartışmaya götürür. Ontolojik bir tartışmanın kapısı açılır, çünkü var-olanların toplamını dahi kucaklayarak aşan bir varlık alanından söz ediyoruz. Zamanla ilgili bir tartışmanın kapısı açılır; çünkü somut ve burada olan topluluğun üyelerinin yapıp etmeleri, ancak bu yapıp etmelerin ideal ve sürerli olanla ilişkisi sayesinde tarihsel bir nitelik kazanır ya da somut ve burada olan topluluğun

üyelerine bir tarihsellik ufku sağlayan şey, ideal ve sürekli olana dair tasarımıdır. Bunların ortaya çıkardığı sonuç, varlığın, Gilles Deleuze'un ifadesiyle, siyasi oluşudur (Deleuze, 2006: 102).

Varlık'ı siyasi bir şey olarak kavramsallaştırmayı başaramadığımızda, trajik bilginin gerçek niteliğini ortaya koymayı da başaramayacağımız için –zira trajik bilgi, asli olarak belirli bir nesne hakkında söz söyleyen, ele aldığı nesneyle ilgili birtakım önermeler ileri süren bir bilgi türü olmaktan ziyade, mitolojik bilginin krizine işaret eden, bu krizi ortaya koyan bir bilgi türüdür- hem Heidegger'in hem de Nietzsche'nin birbirinden ayrı bağlamlarda da olsa, kökenlerindeki sorunsal bakımından ortak olan yanılgılarına düşmüş oluruz.

Temel kitabı olan *Varlık ve Zaman*'a varlık sorusunun günümüzde artık unutulmuş olduğu saptamasıyla (ve dolayısıyla eleştirisiyle) başlayan Heidegger, Platon ile beraber felsefede, zaman algısının önemini yitirmiş olduğu fikrindedir. Fakat bizim “varlık nedir?” sorusuna yanıt verebilmemizin tek yolu, metafizik soruları tekrar tekrar sormamızdır. Slavoj Zizek'in ifadeleriyle “Heidegger, metafizikten çabuk ve kolay kaçışların... Nietzscheci reddini kendi metafiziği ‘aşma’ tasarısında tümüyle destekler: Metafizik kapanmayı kırmanın tek yolu onun (hem de en tehlikeli biçiminin) ‘içinden geçmek’, metafizik nihilizmin verdiği acıyı en üst noktada çekmektir.” (Zizek, 2005: 18). Bunun en temel yolu da zaman algısına yeniden sahip çıkmaktır; çünkü metafizik soruların sürekli ve yeniden sorulmasıyla zamanı kuran özne, kendi var-olmaklığının ve aynı zamanda varlık koşullarının farkına varacaktır. Bu motiflerle, varlık ile zamanın özdeşliğini ileri sürecektir olan Heidegger Dasein'ı kendi geçmişini takip eden bir şey olarak niteler: “...Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu her zaman kendi “nesli”nin geçmişi

demektir), onu takip etmez, aksine hep onun önünden gider” (Heidegger, 2008: 21). Fakat bu nitelemeyi yapmadan önce kendi tabiriyle “ontoloji tarihini bozma ödevi”ne girişir:

Her türlü araştırmalar (özellikle de odadaki varlık sorusu çevresinde hareket eden araştırmalar), Dasein’in ontik imkânlarıdır. Dasein’in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein’in zaman içinde varolup olmadığından, “zaman içinde” nasıl varolduğundan başka, bizatihi Dasein’in bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de koşuludur. Fakat tarihsellik denilen belirlenim, tarih denilenden (yani dünya-tarihsel yaşanılmışlıklardan) önce gelmektedir. Tarihsellik, bizatihi Dasein’in varlık konstitüsyonu olan “yaşanılmışlık” demektir. Ancak söz konusu yaşanılmışlık zemini üzerinde, “dünya-tarihi” gibisinden bir şey ve dünya-tarihine tarihsel olarak ait olmak mümkündür. Dasein hep kendi olgusal varlığıyla ne ve “nasıl”dıysa öyle vardır. Belirtik olsun ya da olmasın Dasein hep kendi geçmişini olarak vardır. Ama bu Dasein’in geçmişinin onun arkasından sürünerek gelmesi ve geçmiş şeyleri halen el altında bulundurduğu birer nitelik olarak muhafaza edip, onların etkisinin sürüp gitmesi anlamına gelmemektedir. Aksine Dasein, kendi varlığının bir minvali olarak geçmişte vardır. Kabaca ifade edecek olursak, Dasein’in varlığı kendi istikbalinden hareketle yaşanılmaktadır. Dasein şu veya bu şekilde kendi varolma minvali içinde ve dolayısıyla ona ait olan ilgili varlık anlayışı bakımından, hep birtakım geleneksel Dasein yorumlarına dâhil olmuş, bunların içinde serpilip büyümüştür. Dasein söz konusu geleneksel yorumlardan hareketle kendisini en yakından ve belirli bir muhit içinde anlamaktadır. İşbu anlayış, ona kendi varlığının imkânlarını açımlayıp düzenlemektedir. Dolayısıyla Dasein’in kendi geç-

mişi (ve bu her zaman kendi neslinin geçmişi demektir), onu takip etmez, aksine hep onun önünden gider. (Heidegger, 2008: 20-21).

Heidegger'in yaşanımlışlık vurgusu boşuna değildir. Bu, tarihle girilmiş bir ilişki tarzının ürünüdür ve bu ilişki de aslında modern devletten dolayımlanan bir ilişkidir. Bu tarz, "yaşanımlışlık" tasavvurunun Heidegger'in ontolojisinde de önem kazanmasına neden olur. Ama bu önem, büyük oranda çağın tininin belirlediği bir önemdir; çünkü geçmiş ve tarih, ulus devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte başka bir işleyiş kazanmış, ideal ve sürekli toplumun varoluşsal temeli haline gelmiştir. Böylelikle tarih, ulus devlet tarafından "fethedilmiş" ve ideal ve sürekli olan ile somut ve geçici olan arasındaki birliği tesis edici bir mekanizma haline gelmiştir.

Tarihin bir olaylar silsilesi olarak belirmesini sağlayan řey, burada-somut-geçici olanın, ideal ve sürekli olanın hizmetine koşulmasıdır. Burada-somut ve geçici olan, kendisini ideal ve sürekli olanın bir parçası kılabil-dięi oranda bir tarihin bir parçası haline gelebilir. Trajik bilgi, bu ikisi arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla mitik bilginin krizini işaret ederken, aslında bu anlamıyla tarihin ve dolayısıyla da zamanın artık bir kategori olmaktan çıktığını da göstermektedir. Ya da başka bir ifadeyle, ideal ve sürekli olan ile somut ve geçici olan arasındaki baę koptuğu için, tarih artık başka bir tarihtir. Kategorik dūřünüřün açmazlarını bütün şeffaflığıyla ortaya koyan Heidegger'in eleştirisi, zaman ve tarihe ilişkin bu saptamayla geçerliliğini yitirir; çünkü Heidegger de zamanı bir kategoriye dönüştürmekte; bu kategorinin kendisini ise bir ölçek olarak ortaya koymaktadır. Hareketin varlığı dolayısıyla ortaya çıkan bir kategori olarak zaman, dönüp kendi temelini ölçebilir bir řeye dönüştürülmüş; böylelikle hareket artık birimlere bölünebilir, ölçülebilir hale getirilmiştir. O halde varlığın siyasi oluşuna dair

saptamaya şu da eklenmelidir: Zaman siyasidir. Siyasi bir şey olarak icat edilmiştir.

Heidegger, Dasein'ın anlamını ortaya koymaya dönük çabada talep ettiği "ihtimamı", Antik Yunan'ı ve özellikle de Platon'u anlamaya çalışırken göstermez.

İhtimam-g stermekliğin anlamını arıyoruz, dediğimizde, ontolojik bakımdan neyi anlamış oluruz? Anlam ne demektir? ...Buna göre anlam, bir şeylerin anlaşılabilirliğinin içinde bulunduğu daire olup, onun kendisi ne açıkça ne de tematik olarak nazarı dikkate taşınmış oluyordu. Anlam birincil tasarımı nereye-y nelikliğidir. Buradan hareketle bir şey ne ise o olarak ve kendi imk nı içerisinde kavranabilmektedir. Tasarım imk nları a ımlar, bir başka deyişle tasarım, mümkün kılan imk nları a ımlar. Bir tasarımın nereye-y nelikliğini meydana çıkarmak demek, tasarlanılanın mümkün kıldığı şeyi a ımlamak demektir. Söz konusu meydana çıkarılış, yöntemsel olarak bizden şunu talep eder: Bir tefsirin zeminini meydana getiren ve çoğu kez de belirtik olmayan tasarımın peşinden öylesine gidilmelidir ki, tasarım sırasında tasarlanılan, nereye y nelikliği bakımından a ımlanmalı ve kavranabilir hale gelmelidir. (Heidegger, 2008: 343).

Bizzat Heidegger'in Platon'un *Sofist* diyalogundan alarak metninin başına yerleştirmiş olduğu "Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşınasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız" ifadesini gerekli ihtimamla ele aldığımızda, bu sözlerin anlamını, nereye-y nelikliği içerisinden a ımlamamız gerekir. Bu yöneliklik ise, bazı kavramların artık eskisi gibi anlaşılamayacağına dönük vurgudur; zira trajik bilginin bize gösterdiği üzere, artık uçup gitmiş (tarihsel, toplumsal,

siyasal ve epistemolojik) bir bağlamın sözcükleri, hâlihazırdaki bu belirsizlik içerisinde anlamlandırılmazlardı. Platon artık tereddüde düşmüş durumdadır, çünkü kavramların yönelebilecekleri bir varlık tasarımı yoksun durumdadır. Bu yüzden Platon'un yaptığı işin asıl anlamı, onun girişimini, Alain Badiou'nun ifade siyle, “meselelerin asıl anlamlarını bulacakları kavramsal bir uzamı inşa etme”² girişimi olarak değerlendirdiğimizde belirginleşir.

“İnsan”ı ancak, kendi deyimiyle Yunanlıların Trajik Çağı'nda arayıp bulabileceğimizi söyleyen Friedrich Nietzsche ise, Thales'le birlikte başlatılan felsefe tarihini bir çöküşün, kendi deyimiyle “dekadans”ın tarihi olarak ele alır. Aklın dünyaya yayılımı bir dekadandan başka bir şey değildir. Bu dekadansın nedeni ise Apollon'cu olanın Dionysos'çu olana baskın gelmesidir. Sanatın, biri Apolloncu öbürü Dionysosçu olan iki eğiliminden, ölçüyü, itidali, orta olmayı temsil eden Apolloncu eğilim, yaşamı, dirimi, lirizmi, coşkunu temsil eden Dionysosçu eğilimi diskalifiye etmiştir. Dionysosçu bakış tarzının diskalifiye edilmesinin sonucu olarak evren ile insan arasındaki “trajik” ilişki bir komediye dönüşmüş-

² Felsefenin hakikati dile getirmediğini, hatta getirmemesi gerektiğini düşünen Badiou, hakikatle ilgili söz söyleme yetkisini dört alana verir: Şiir, aşk, bilim ve siyaset. Bu dört alanı da hakikat usulleri (procedures) olarak adlandırır. Felsefe, hakikatlerin düşünülebilir birbirleriyle karşılaşmasını konu almalıdır. “Felsefenin özgül işlevi, hakikat usullerine (procedures) hareket noktası işlevi gören olayların adlandırılmasının *ikamet ettiği* bütünlüğe bir kavramsal uzam önermektir. ...Bu anlamda felsefenin tek sorunu, hakikat sorunudur. Bu da, felsefenin herhangi bir hakikat üretmesiyle değil, ama felsefenin hakikatlerin bir anının bütünlüğüne bir erişme kipi, türeyimsel usullerin birlikte mümkün olabilirliğinin düşünüldüğü kavramsal bir uzam (site) sunmasıyla bağlantılıdır. ...Felsefe hakikati dile getirmez, onu bağlamsallaştırır” (Badiou, 2005: 26-27).

tür. Nietzsche'ye göre, Sokrates ve Platon öncesi filozoflar sadece kuru birer mantıkçı değildirlir; onlar bütün özellikleri ile insandır, evreni kavrarken kendisini de kavramak isteyen, bunu da yalnız mantığı ile değil, bütün kişiliği ile yapan, heyecanı, tasarım kuvveti, yaratıcı ve duyucu yetileri ile başarmaya koyulmuş olan insanlardır. Yazgıya ait olduğunu duyumsayan ve özgür karar verebileceğinin bilincinde olan, evren ile ilişkisinde yalnız olan insan için Platon ile beraber “idealar” bu yalnızlığı bozarlar ve bunlar dünyanın kavranışında “hastalıklı” öğelerdir. Olmayan kurguları arayış insanın dünyaya yönelmesindeki doğallığı bozar; bu aynı zamanda daha radikal bir şekilde söylersek soysuzlaşmadır. Aklın yaratıcı bir yeti olarak dünyaya yöneldiği son dönem Presokratiklerin çağıdır.

Nietzsche'nin düşüncesinde Dionysos figürü ile temsil edilen düşünsel içeriğin kökeninde doğanın yeniden dirilmesine dayalı mevsimsel ritüellerin bulunduğu açıkça bellidir. Dionysos şenlikleri, doğanın yeniden dirildiği bahar aylarında yapıldı. Böylelikle Nietzsche'nin işaret ettiği sorunu, trajik bilgiyi bir tür kendinde değer anlayışı içerisinde değil, mit ile rasyonalite arasındaki bir gerilimin ifadesi olarak ele aldığımız takdirde çözümleyebiliriz. Trajik bilgi, madem bir krize işaret ediyordu ve bu kriz de insanın aslında evren karşısındaki yalnızlığıydı; o halde Platon'un “idea” kuramının da bu yalnızlığı bozan bir dolayımın kuramı olarak değil, trajik bilginin kendisinin aslında mitik dünya görüşünün bu yalnızlığa Platon'dan yüzyıllar önce müdahale etmişliğine bir itiraz olarak ele alınması gerekir. Her ne kadar tragedyalarda karşımıza kimi zaman tanrılara yapılmış kimi yanlış davranışlardan ötürü karşılaşılan felaket durumları çıksa da, tragedyayı tragedya yapan, aslında -mitik ya da felsefi- dolayımlara karşı dolayımsızlığı öne çı-

karıyor oluşudur. Genel bir ifadeyle şu söylenebilir: Tragedyalarda, aslında tanrılar dünyasına yönelik sahici hiçbir yanlış yapılmamış olduğu halde kişilerin başına gelen felaketler asli temadır. Bu, somut-burada-geçici olan ile ideal ve sürekli olan arasındaki birliği kuran anlatının krizini ortaya koymaktadır. O halde artık rahatlıkla şu da söylenebilir: Trajik bilgi, insanın evren karşısındaki yalnızlığını ortaya koyunca, ideal ve sürekli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki birliği sağlayacak yeni bir mekanizma olarak “akıl” belirmeye başlamıştır. Bu, “Mit yerini logos’a bıraktı” şeklinde okunamaz; çünkü bu bakış açısı akli mutlaklaştırır. Bunun yerine “siyasal akıl” kavramını öne çıkarırsak, hem mitlerin hem de daha sonra felsefenin, farklı biçimlerde inşa da etseler, bir “logos”u inşa etmiş oldukları açıkça ortaya çıkar. Böylelikle trajik bilgi aslında “bölünmemişliğin” bilgisi değil, aksine, daha önce felsefece olmayan, mitik olanda ortaya çıkmış bir bölünmüşlüğü krizinin bilgisidir. Felsefe, mitlerin artık yapamadığı işi başka bir biçimde, yeniden yapmaya soyunmuştur. “Ayna” durmaktadır; fakat insanoğlu kendisine baktığı, kendisini onun dolayımıyla gördüğü bir ayna olan mitik dünyayı, bir başka aynayla, polisle değiştirmiştir. Artık tanrılar dünyasıyla insanlar dünyasının iç içeliği ortadan kalkmış, bunun yerini “erdemli yurttaş” ile “yurt” yani “polis” arasındaki ontolojik ilişki almıştır.

Bu anlamda tarih, yukarıda kavramsallaştırıldığı biçimiyle, ideal ve sürekli olanın tarihidir. Somut ve geçici olan, tarihin taşıyıcısı olamayacağına göre, ancak ideal ve sürerli olanla ilişkisinde tarihselleşir; tarihin bir parçası, bir uğrağı haline gelir. Bu noktada belki de Walter Benjamin’e kulak vererek, “tarihin havını tersine taramak”³ gerekmektedir. Bu tersine tarayış da elbette riskli

³ Walter Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler”inde Fustel de Coulanges’in “Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçinin, tarihin

bir girişimdir. Galiplerin değil de mağlupların bakış açısına yerleşmeye kalkışmak en azından ikili bir risk taşır. Birincisi mazlumluğun kutsallığı düşüncesine sürüklenmekten ikincisi de egemen olmayan fakat gene her durumda çağımızdan yansılan bir bakış açısını; “ezilenlere ait” olduğunu varsaydığımız bir bakış açısını geçmişi yansıtmaktır. Bu çalışmada, bundan sakınabilmek için bir yandan düşünce tarihindeki kesintiler göz önünde bulundurulacak, fakat öbür yandan bu kesintileri aşan ve elbette bir iç mantığı bulunan bir süreklilik de hesaba katılacaktır. “Bu yol seçildiğinde, ilk bakışta çelişkili gibi görünen bir önerme kendini dayatır: Siyasi düşünce tarihini de, siyasi yapılanmalar tarihini de kesintilerle okumak mümkündür, ama bunun yanında söz konusu kesintileri aşan ortak düşünce biçimleri ve ortak siyasi yapılanma tarzları bulunabilir. Kesintilerle düşünmek, kesintilerin birbirinden ayırdığı düşünsel alanları yalnızlığa mahkûm etmek olmamalıdır” (Akal, 2005: 15).



sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakması” biçimindeki ögüdünü, tarihsel maddeciliğin tam da karşısına alması gereken yöntemin en iyi tanımı olarak niteler. Çünkü bu ögüt, tarihi yeniden kurmanın yolu olarak empatiyi gösterir; fakat Benjamin’e göre empati ancak galip gelenle kurulabilmektedir. Böylelikle tarihin sonraki akışını unutmak, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerini almaktır. “Kültürel zenginlik” denilen şey ise, bu zafer alayının ganimetidir. “Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olmasın” diyen Benjamin, kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma sürecinin de bu barbarlıktan nasibini aldığını ileri sürer. “Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır” (Benjamin, 2006: 42-43).