

Research Article
Araştırma Makalesi

İşiltan Ataman TİRYAKI

Öğr. Gör. | Instructor
Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir-Türkiye
Anadolu University., Faculty of Fine Arts, Eskişehir-Turkey
isiltanataman@gmail.com

Metafiziğin Sonunda Dostluk: Heidegger Üzerine Bir İnceleme

Öz

Heidegger' felsefesi, kökensel bir metafizik eleştirisidir. Heidegger'e göre metafizik, varlık sorusunu unutmış olması bakımından düşünceyi doğruluk sorunu açısından ele alan yetersiz bir düşünme biçimidir. Felsefe, özne ve nesne ilişkisinin ötesinde Dasein'in varlık açısından imkanı sorgulandığında ancak hakikat ile ilgili söz söyleyebilir. Bu makalede Heidegger'in metafizik eleştirisi, tartışmaya Nietzsche, Derrida ve Aristoteles dahil edilerek, dostluk kavramı üzerinden analiz edilmektedir.

Anahtar Sözcükler

Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger; Jacques Derrida; Aristoteles; Metafizik; Dostluk; Dasein; Varlık.

Nietzsche *Şen Bilim*'de kısa bir pasajda, düşünürün çağın gürültüsüyle sağır edilmeyi beklemektense sağır olmasının daha iyi olacağını söyler (Nietzsche 2009: 185). İşlevsizliği ile tüm dünyayı askıya alan bir gürültünün cınladığı bu kötü çağda, sabırsızlık ve baş ağrısından kaçınmak için düşünür sükûnet içinde olmalı, gerçekten sağır olana kadar duymuyormuş gibi yapmalıdır. Dinlemekte ısrar eden düşünürü bekleyen baş ağrısının ve sabırsızlığın kaynağını nerede aramak gerekir? Böyle bir yer varsa eğer, bu tam da Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de başka bir pasajda belirttiği çağa özgü toprak, hatta yer yoksunluğunun ta kendisi olsa gerek (Nietzsche 2009: 119).

Bu pasaj, en muazzam cinayetin tekrar sahnelendiği teatral bir yersizliğin gerilimine açılıyor görünse bile, esas gerilim tanrının ölümüyle açılan *post-mortem* yersizliğin ötesinde, tam da ötenin henüz gerçekleşmemesinde aranabilir. Esas olay tanrının ölümü değildir. Esas olay sıra özlemi çılgınlıkları arasında başıboş dolaşmaktadır. *Post-mortem* sahnenin *pathos*'unu silip atan, “daha henüz insanların kulaklarına ulaşmayan”, henüz-gelmeyen ve henüz-gerçekleşmeyen olaydır (Nietzsche 2009: 120). Nietzscheci bir uçurumun tikel niteliğinde yankılanan çağrıdan bahsetme imkânımız varsa eğer, böyle bir uçurumda yankılanan çağrı, ölümün, insanı katillerin en büyüğü yapan tanrının ölümünün, olaydan önceki muazzam olayın kenarında, düşünürü sağır olmaya davet eder.

“Tüm yönlerde gerçekleşen sürekli düşünüş”, “daha fazla biçimde (çoğalarak) tekrar tekrar gelen gecenin” ve “sonsuz hiçliğin” çağına sağır olmak, basit bir fiziksel duyum kaybının ötesinde, metafizik temelin uçurumla beraber yittiği dünyaya aktif bir tepki olarak görülebilir (Nietzsche 2009: 120). Çağa özgü metafizik temelin yitimiyle beraber hiçliğe düşen dünyanın anlamsız gürültüsü, başka bir düşünürde, Heidegger'de bambaşka bir akustüğün uçurumunda (*Abgrund*), tarihsel bir akortla açılacaktır. Heidegger, metafiziğin kapandığı bir çağda sağır olan ya da en azından –miş gibi yapan düşünürün aksine, varolanlar üzerine konuşmayı kesintiye uğratan sessiz (*Sprachloss*) bir sese (*Stimme*) açılan bir kulakla -özellikle tikel bir kulakla- metafiziğin sonunu tarihselleştirerek, hatta ona yazgısal bir nitelik kazandırarak, korkunun yanında gelecek olanı bekleme metanetini (*Verhaltenheit*) göstermek gerektiğini söyler.

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'dan sonraki döneminde tarihselleştirdiği temel haletiruhiye çerçevesinde, (*Grundstimmung*) teknolojik çağın hiçliğinde temelin yitimiyle ortaya çıkan şiddetli korkunun, endişenin ve tüm bu ruh durumlarının gerekliliğine olan inancı -Derrida'yla beraber apayrı bir boyut kazanacak olan iştme semantiğine bir giriş için- daha henüz tarihsellik dışı bir nitelikteki bir *Stimmung*'dan kaynaklanan bulunuşun (*Befindlichkeit*) açıldığı *Varlık ve Zaman*'ın 29. bölümüne geri götürülebilir.

Ancak *Varlık ve Zaman*'a dönmeden önce, Nietzsche ve Heidegger arasındaki temel farkın altını tekrar çizmekte fayda var. Nietzsche'nin düşündüğü anlamda tanrının ölümü, metafiziğin harabeleri arasından yükselerek tanrıdan kurtuluşu müjdeleyen ateist bir bilincin, yeni bir öznenin doğuşunu haber veren bir olgu değildir. Her şeyden önce tanrının ölümü bir olgu değildir. Neden sonuç bağlamında olan hiçbir şey yoktur. Olan, olmayı sürdürmesi bağlamında belirsiz bir geleceğe gebedir. Tanrı ölmeyi

sürdürmektedir.¹ Tam da bu nedenle, filozofun karanlık çağı, bir vahiy, bir kurtuluş çağıdır aynı zamanda. Ancak, Derrida'nın Heidegger için söyleyeceği türden *Offenbarung*'u, yani vahyin dinsel bulunuşunu aşan ancak gelecek olan tanrıyı karşılayan açıklık olarak bir *Offenbarkeit*'ın izleği yoktur Nietzsche'de. Heideggerci anlamda "olmamaya devam eden bu Tanrı'nın varışına, deneyimine, karşılanmasına" bir yer (*Ort*) açmanın tersine, Nietzsche'de tanrının uzun süren yok oluşunun yarattığı bir belirsizlik havası vardır (Derrida 2016: 141).

"Olacak"tan çok "olmalı" der Nietzsche. "Bir gün gelmeli." (Nietzsche 2000: 532) O nedenle, gelecekle ağırlaşmış bir biçimde sessiz olmak gerekir. Sadece susmak değil ama aynı zamanda sükut içinde olmak ya da sağır-mış gibi yapmak gerekir. Buna karşın, *Dasein*'a özgü bir sağırlıktan ve hatta duymama iradesinden şüpheye düşmeyen Heidegger, tam da çağrının (*Ruf*) kaçınılmazlığına duyduğu inançtan dolayı iştimenin önceliğine atıfta bulunur. *Felsefenin Temel Soruları*'nda sonun ve sonun en sonunda bir başlangıca açılmasının kaçınılmazlığı üzerine uzun bir pasaja bakalım şimdi: "Batı düşüncesinin ilk başlangıcı üzerine düşünmeliyiz çünkü sonunda durmaktayız. Burada "son" kelimesini kullanma biçimimiz muğlâktır. Bir taraftan, ilk başlangıcın sonu olan sonun alanında durduğumuz anlamına gelir. Bu anlamda, son ne bir kesinti ne de başlangıca dair gücün batışıdır. Tam tersine, gerçek ve özsel bir tarihin sonu da ancak özsel olabilir. "Son"a verdiğimiz bu anlamda Nietzsche'nin felsefesini ve şaşılacak derecedeki eşsiz büyüklüğünü ve formunu anlamak zorundayız- öyle bir felsefe ki bu, özsel etkisi daha henüz başlamadı bile." (Heidegger 1994: 108)

Heidegger, burada basitçe Nietzsche'nin sessiz sözünün bir mirasçısı ya da taşıyıcısı olmaktan bahsetmez. Sonun alanında, bir düşünürün diğerini yorumlayacağı ve kavramsal çerçeveyi bir adım ileri götüreceği izlekten yoksunuzdur. Burada artık hiçbir kararlı yargı mekanizması çalışmaz. Sonun anlamı ya da sona yüklenen anlam üzerinden Nietzsche metninin hermeneutiği, *philosophia*'ya özgü bir devam ettirme, sürdürme, aktarma kararı değildir. Bir özne referansından yoksun olması bağlamında kararın kendisinin, bir karar olduğu bile söylenemez. Nietzsche'nin durduğu sonun alanında, temsili düzeyde, uzlaşım sal ve nesnel bir karar olmadığı gibi bu kararı veren ve uygulayan bir özne de yoktur. Etkisi daha henüz başlamayan sonda varlığı, gelecek olana, "tamamen öteki" olana taşıyan bir geçişin kararlılığının sesi hükmeder (Heidegger 1994: 108). Taşıyıcı olan bu ses belirsizdir, daima kendi ötekiliği içinde mevcudiyete gelmeyen ötekini çağırır. Taşımının Heidegger metnindeki sese özgü anlamından bahseden Derrida şöyle der: "Burada, içsel seste ideal kendi-mevcudiyetinin fenomeni yoktur. Bu gerçekten de ötekinin sesi meselesidir." (Derrida 1993: 175)

"Varolan hiçbir şekilde varlıksız" olamayacağı için metafiziğin sonunda açılan uçurumda dahi varlığın tarihselliği içinde kendisini gerçekleştirdiğini düşünür Heidegger (Heidegger 2009: 49). Hesapçı bir düşünüşle, *Richtigkeit* ile damgalanmış metafizik de, bugün metafiziğin sona ermesiyle aslında temelsiz olan temelin ayaklarımızın altından kaymasıyla tüm belirsizliği içinde önümüzde açılan çağ da, varlığın kaçınılmaz bir yazgı olarak başımıza gelmesinden başka bir şey değildir. *Metafizik Nedir?*'in son sözünde ve daha sonra Hölderlin üzerine olan incelemelerinde

¹ "Hala tanrısal çürümenin kokusunu iştmiyor muyuz? – Tanrılar da çürür! Tanrı öldü! Tanrı ölü kalmayı sürdürmekte!", Nietzsche 2009: 120

varlığın Dasein’da kendini tarihsel bir belirlenimlilik içinde açtığını söyleyen Heidegger’de referans alacağımız nokta, tam da varlığın sesine özgü belirlenimliliğin kendisidir.

“Varolanın kaderi hakkındaki karar, Varlıkta zaten verilmiştir.” (Heidegger 2009: 55) *Metafizik Nedir?*’in son sözünde geçen bu cümlede saklı olan ihsanın ontolojik yapısı, verilmiş olanı temel bir yapı içine yerleştirir. İhsan olan varlığın kendisini kaygı içinde, Heidegger’in altını çizdiği biçimde ancak ve ancak kaygı içinde vermesi, deneyimin öznesi ve nesnesi belli bir olay olan *Vorgang* ya da beceri ve yetkinlik düzeyi gözetilen bir *tekhne* olmadığını ama tam da bir *Ereignis* olarak Dasein’in “Da”sında açığa çıkan bir temellik etme biçimi olduğunu gösterir. “Da” da açığa çıkan tını, ihsanı, zaten orada önceden verilmiş olan bir yapıya taşıyarak, özne-nesne alışverişinin basit ekonomisine için olan veren ve alan arasındaki bilinçli bir öncelik-sonralık ve hatta nedensellik ilişkisini iptal eder.

Sese özgü taşıyıcı yapı, Heidegger’in tüm felsefesini boydan boya kat ettiği için örnekseldir. Heidegger felsefesinin taşımaya özgü örneksel yapısını ortaya çıkarmak için, felsefenin sonuna ve başlangıcına dair *Kehre* sonrası dönemdeki varlığın açığa çıkışını tarihselleştirme girişiminin ötesine, aslında gerisine gitmek gerekir. *Varlık ve Zaman*’da ve özellikle bizi ilgilendiren belli bir akustüğün önsel yapısını açımlayan 29. bölümünde, Derrida’nın yukarıda bahsi geçen yazıda *tragen* fiiline yüklediği anlamda taşıyıcı olma özelliği açısından belirli bir kulak verme biçiminde açığa çıkararak haletiruhiye (*Stimmung*) üzerinden Heidegger’in taşıyıcı olmakla beraber yıkıcı (*Destruktiv*) olan düşüncesine giriş yapabiliriz.

Dünyaya fırlatılmış olan (*Geworfenheit*) Dasein, fırlatılmış olması bakımından düşünceden önce, belli bir ruh durumunda varlığın sesine kulak vererek dünyayla, şeylerle ve diğerleriyle birlikte bulur kendini. Her türlü psikolojinin ya da antropolojinin duygulanıma yüklediği anlamdan farklı olarak, Dasein’in duygulanımı düşünüm içinde olan öznenin yokluğundan dolayı önsel olmakla birlikte, bizi bu yazıda ilgilendirecek çerçevede taşıyıcıdır da. Heidegger, bilindiği üzere haletiruhiyeyi (*Stimmung*) ve temel ruh durumu (*Grundstimmung*) olan kaygıyı *Stimme*’ye yani sese atıfla açıklar.

Tüm öznelliği aşması bağlamında kökensel varlığın sesi olan *Stimme*, Dasein’da akort olarak (*gestimmt*) onu temsil ve refleksiyondan önce gelen belli bir *Stimmung*’un etkisiyle bulunuşa (*Befindlichkeit*) taşır. “Bulunuş üzerine o kadar az refleksiyon yapılmıştır ki böylece Dasein tam da bu feda ve teslim edilmişlik içinde ilgilenilen “dünya”ya gafil avlanmış olur. Haletiruhiye bizi gafil avlar. O ne “dışarıdan” ne de “içeriden” gelir.” (Heidegger 2008: 144) Dasein içeriği ve dışarıyı ayırt ederek şöyle ya da böyle düşünmekten ya da davranmaktan önce, “öylelik” (*als*) içinde bulur kendini.

Duygulanımın bilinç düzeyini aşan taşıyıcılığı üzerinden buradalığa yakalanan ve hatta buradalıkta avlanan Dasein, belli bir temsili durum karşısında bir şeyler hissetme, duygulanma veya tepki verme anlamında aktif değildir. Ancak duygulanımdan bulunuşa taşınan Dasein, avcı-av retorüğünün o en basit yapısında tutulan etkin özne ve edilgin nesne ayrımı bağlamında pasif de değildir. Bulunuş, metafiziğe, konuyu bir adım öteye sürüklemek adına Aristoteles metafiziğine karşı, özne, insan, kadın, erkek ve hatta belirli bir politik düzeyde vatandaş kavramını iptal eder.

İptalin felsefi düzeydeki anlamı açıktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan itibaren farklı dönemlerinde Derrida'nın *Philopolemology*'sinde sıralayacağı gibi *Sorge*, *Austrag*, *Ruf*, *Geviert*, *Walten*, *Gönnen*, *Unter-Schied* gibi kavramlara yüklediği anlamda, Heidegger metninin kendisi felsefeyi *philosophia*'nın sonuna taşır. Heidegger, yalnızca *Dasein*'i hükmen "kendilik" ya da "ben" olarak reddedip bu reddedişe eklemenecek bir metin yazmaya girişmez. Derrida'nın *philopolemology* başlığı altında yaptığı yapıçözümün bağlantı noktası, yukarıda sıralanan tüm kavramları felsefi kavramsallaştırmanın sonuna taşıyan *Tragen* fiilinin muğlaklığına yüklenilebilecek tek bir semantiğin varlığıdır.

Derrida'nın metni, neredeyse tüm Heidegger felsefesini kuşatacak düzeydeki yayılımı bağlamında herhangi bir yazının sınırlarını aşar. Bu yazıda bizi ilgilendiren nokta felsefenin sonu çerçevesinde Heidegger'de dostluk kavramının ya da bu kavramın yokluğunun yorumlanma biçimidir. Dostluk, bizi Heideggerci taşıma semantiğinin özüne götürdüğü gibi, bu taşıma semantiği üzerinden, hatta daha uygun bir söyleme biçimiyle bu semantiklerle birlikte Heidegger'in sondan ne anladığını aralar.

Bir ara not olarak ivedi biçimde altı çizilmesi gereken nokta şudur: *Philopolemology*'nin Heideggerci çerçevede *philein* ve *philia*, sevgi ve dostluk arasına çektiği sınır çizgisi, birbirinden tamamen ayrı iki düşünme biçimine işaret eder. Heidegger'in dostluk kavramından imtina etmesinin karşısında, Aristoteles'in bu kavrama yüklediği örneksel değer durur. *Dostluğun Politikası*'nı da hesaba katarak Aristoteles'in etik ve politik düzeydeki *philia* yorumunun, Heidegger'in sonda sonlandığını iddia ettiği belli bir öznenin, bilincin ve bilme biçiminin, yani *philosophia*'nın başlangıcında ikamet ettiği söylenebilir (Derrida 2005).

Derrida, *Varlık ve Zaman*'da, yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere dost sözcüğünün geçtiğini saptar: "her *Dasein*'in yanında taşıdığı dostun sesinde işiterek...", "... *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.*" (Derrida 1993: 164) Derrida, bu alıntıdan yola çıkarak, dostu yukarıda bahsi geçen taşıma ve işitme semantiğiyle ilişkiye zorlar. Burada zorlamanın hem yapıçözümcü hem de Heideggerci alanına girmiş oluyoruz. Heideggerci açıdan söylenecek olursa, düşünürün metnini zorlamayan düşüncenin ancak düşünürün kendisine takılı kalması bağlamında, Derrida Heidegger'in *bei sich Tragen* ile düşünceye attı imzayı Heidegger adlı devasa yapıya yayar.

Heidegger'in *bei sich Tragen* ile dost kavramına attığı imza metonimik bir yapıdadır. Dost bir öznenin, bilincin, kendiliğin, ruhun, insanın, kadınının ya da erkeğin figüral bütünlüğünde ortaya çıkmaz. "Tabii ki, *bien entendu*, *Dasein* dostun kendisini "taşır" ama bütünlüğü içinde, kanlı canlı bir dostu değil. *Dasein*'in dostu, sesinin figüründe, metonimik figüründe taşıdığı söylenebilir (bütün için bir parça)" (Derrida 1993: 164) Tam da bütüne taşıyan parça olması bağlamında, örneksel bir figür olan dost, yine aynı nedenle, yani bütünlenmeyen, taşıyıcı parça düzeyinde kalan bir figür olması nedeni ile var değildir: Ancak ve ancak Heidegger metniyle bütünleşen bir biçimde çağrışım yapar.

Felsefenin sonunda dostluğa ne olduğu sorusunu yanıtlamak adına, bu yazı kapsamında çağrışımın detaylarına girmek oldukça zordur. Ancak şu söylenebilir: *Philosophia* öncesi, *logos*'un *sophon*'la *philein* aracılığıyla tam bir örtüşme sağladığı

ilişkiye içkin olan *philia*, Aristoteles'ten sonra “yargının basit bir teorisine, temsillerin ve kavramların bağlantısı ya da ayrılığı” üzerine bir alan olarak algılanmaya başlayan bir *logos*'a işaret eder (Derrida 1993: 172). Bu nedenle Derrida'ya göre, Heidegger'de genel bir kavram olarak dostluğun yokluğu içinde ortaya çıkan dostun çağrışımsal ve metonimik yapısının analizi, hem bir “dil ve *logos* analitiğine” hem de Aristotelesçi *logos* anlayışının eleştirisine (ve hatta *Destruktion* bağlamında yıkımına) dayanır.

Derrida'ya göre, Heidegger'in iştirme ve dil ilişkisi bağlamında çağrışıma dayalı bir figür olarak yorumladığı dost, bugünkü anlamda felsefe yapma biçiminin öncesinde dilin, ancak ve ancak Grek dilinin yapısına özgü olan *logos* ve *sophon* arasındaki tekabüliyetle (*Entsprechung*) açıklanabilir. *Philein*, Herakleitosçu anlamda *homologeın*'dir; *philosophia*'dan habersiz olan Herakleitos, konuştuğunda *logos* olarak konuşur, onun sözü, *logos*'un bizzat kendisine tekabül eder. Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe?*'de açıkladığı gibi bilgiyi sevmek, “dır”ın toplayıcı ve taşıyıcı yapısında açığa çıkan ve tüm varolanların varlığın kendisi olduğu, yani birin tüm olduğu sesi iştirip onu, ona tekabül etmek anlamında yanıtlamaktır (Heidegger 1990: 22). “Öyleyse *philein* kişinin kendisini *logos*'un *legeın*'inine akort etmesi, onu duyup yanıtlamasıdır. Aslında verili olan bu akort, *Sprechen* ya da *Sprache* ve *logos*'un düzeni ve tekabüliyet üzerinden, aynı'ya (*homologeın*) göre bir yanıtlama, örtüşme, *Entsprechen*, anlamadır.” (Derrida 1993: 182)

Sevmenin bu yapısından sapmış olan Aristotelesçi dostluk kavramı ise *philia*'yı *energeia* biçiminde bir mevcudiyete taşır (Derrida 1993: 182). Burada dil ve sevgi arasındaki ilişki, özneler arasındaki karşılıklı konuşmaya, birinin diğerini sözün mevcudiyeti içinde yanıtlamasına dönüşmüştür. Parçanın yerini, etik, politik ve (erosun düzenine özgü) cinsel olan bütünsel bir figür alır. Nasıl ki Heidegger'in sevgiye yüklediği anlamın gerisinde, onun felsefeyi anlama biçimi ortaya çıkıyorsa, Aristoteles'te dostluğun etik boyutu, epistemolojik bir yapıyı gösterir.

Derrida *Dostluğun Politikası*'nda Aristoteles'in dostluk kavramının iki düzlemde kendini açtığını söyler: Yaşamın ve bilginin düzeni. Yaşamın ve bilginin *energeia*'ya özgü aktif mevcudiyetini birbirine bağlayan dostluk, rasyonel öznenin aktif, yaşamsal ve politik bir eylemidir. Kısaca söylemek gerekirse dostların bir arada birbirini karşılmasını ve hatta saymasını ön gören demokrasinin Grek biçimi, bu bağlamda rasyonel bir bağla birbirini seven kardeşlerin oluşturduğu *androcentric* bir örgütlenmedir.

Adaletin özü, doğru davranışa uygun hareket etmektir. Doğru olan, tercih edilir olandır. Peki neyle ne arasında tercih yapmak söz konusudur? Sevilmektense sevmeyi tercih etmektir dostluk. Aristoteles açısından *philein*'i ve adil olana uygun seçim yapmak üzerinden etik ve politik olanı epistemolojinin alanına taşıyan eylem, sevmenin sevimliye tercih edilmesidir. Sevmek bilmektir. “(...) kişi sevginin ne olduğunu bilmek için sevmek zorundadır ancak ve ancak bundan sonra, sevilmiş olmanın ne demek olduğunu bilebilir.” (Derrida 2005: 8) Elbette, kişi sevmenin ne demek olduğunu bilmeden de sevilir ya da sevimli isteyebilir. Ancak mantığın hiyerarşik yapısına göre, rasyonel insan her zaman sevmeyi yani bilmeyi seçmelidir.

Burada bir dayatmadan çok seçimin yürürlükte olması, dostluğu yargının ve seçimin düzenine angaje eder. Sevmenin aktif oluşu, “bilim ya da öz-bilincin” daima

bilmeyi tercih eden *logos*'una içkindir (Derrida 2005: 9). Herakleitosçu sevginin birde toplayan özüne karşın, Aristotelesçi mantıkta ortaya çıkan dostluk anlayışı özne ve nesnenin ikiliğine dayanır. "(...) bu mantık içinde dostluk (*philia*) ilk önce, yaşayan ve düşünen özne" tarafından erişilebilirdir (Derrida 2005: 10). Seven öznenin sevmeye koşununun bilmek olması gibi, sevilen nesnenin de bilginin aktif yapısından pay alması gerekmez. Sevilen nesne, saf nesneliliği içinde cansız ya da ölü olabilir. Tam da bu nedenle bilmenin etik boyutu açısından sevmeye eylemi, sevmekten daha doğru bir davranma biçimidir. "Sevmek, her zaman sevmeye göre tercih edilir olacaktır çünkü eylemek çileye, öz ilineğe, bilgi bilgi-olmayana göre tercih edilirdir." (Derrida 2005: 11) Sevmek, bilginin kesinliği içinde sahip olunan şeyin karşısına verilmesi anlamında kişiyi özsel olarak bir neşe ekonomisine sokar.

Heidegger'in yargıladığı bağlamda dostluğu metafiziğe özgü *logos*'un başlangıcına taşıyan bir başka kavram ise *pistis*'tir. Aristoteles'in genel dostluk kavramının ölçüsü olan "asli dost" kavramı, inanca ve sadakate dayanır. "İnanç (*pistis*) yoksa dostluk da yoktur ve istenilen kronolojik ölçüyü karşılamayan, zamanın duyulur bir süresine dayanmayan güven de yoktur (...)" (Derrida 2005: 15) Ancak burada yine bilgi çevresinden inanca baktığımızda, inancın dostluğu zamana göre test eden yapısının temelinde *bébaios*'un, yani kesinlik ve kararlılığın yattığını görürüz. Derrida'ya göre *bébaios*, zamana yayılan karara ve düşünümüne dayanır çünkü dostluğu geçen zamana dayanıklılığı açısından test eder. Belli bir süreyi gerektiren düşünümün sonucunda alınan kararın belirlenimliliği, zorlu bir yargılama ve akıl yürütme sürecini gerektirir.

Bu noktada Derrida, Aristoteles'te *nous* ile hayvan bedeni arasındaki analogiyi ve farkı saptar. Hayvan ve insan tinini, beden ve ruhu birbirine bağlayarak insanı rasyonel hayvan yapan ve böyle yapmakla aynı zamanda insanı hayvandan ayırmış olan Aristoteles, dostluğu zamanın bilincinde olan özneye tabi kılar. Böyle bir bilinçten yoksun iki hayvan arasında dostluk olması mümkün değildir. Ancak zamandan muaf olan tanrılar da dostluk kavramının dışında tutulmuştur. Ancak ve ancak insanlar arasında dostluk doğabilir.

Bu nokta da Heidegger'in *Kulağı*'na döneceğiz. Heidegger, düşünceyi mevcudiyete bağımlı kılan Aristoteles'in (ve aynı zamanda Platon'un) özne-nesne çerçevesindeki kesinlik üzerine kurulu *logos* düzeniyle başlayıp bir geçiş (*transition*) olan Nietzsche'nin eseri ile sonlandığını söylediği "Batı düşüncesinin sonunun alacakaranlığı"nda konumlandırır kendi metnini (Heidegger 1994: 116). Kendini metafiziğin sonunda konumlandırılan bir filozof olarak Heidegger'in metafizikle birlikte ortaya çıkan *philia*'yı reddederek dostluğun gerisinde bir sevgi biçimine ısrarla dönme çabası doğaldır. Ancak, Derrida'nın ortaya koyduğu biçimde, dostun metonimik figürselleştirilmesinde, dostun sesini işiten ve işitme ile duyduğu sesi anlayan ve karşılayan Dasein fikri ile Heidegger, belli bir açıdan Aristotelesçi kalmıştır. Aristoteles'te olduğu gibi, Heidegger düşüncesinde de hayvanlar arasında dostluk mümkün değildir. "Yalnızca Dasein'ın bir dostu vardır. Ancak Dasein onu *bei sich* bir biçimde taşır, yalnızca insan olarak Dasein kulak kabartır, dostun sesine kulak verir. (...) hayvan "dünya yoksunu" olan, ne dilin ne de ölümün deneyime sahip olan, hayvan eli olmayan, hayvan dostu olmadığı gibi kulağı, işitmeyi sağlayacak kulağı" olmayandır (Derrida 1993: 172).

Ancak bu ortak noktaya rağmen, Heidegger'in hayvan ve Dasein arasındaki ayrımı Aristoteles'inkinden farklıdır. Bu ayrımı ortaya koyduğu yapıtı *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda Heidegger, taşın dünyasız, hayvanın dünya yoksunu ve insanın dünya oluşturucusu olduğu tezi üzerinden, temel olarak metafiziğe karşı bambaşka bir dünya fikri oluşturmayı amaçlar (Heidegger 1995: 185). “Burada yoksun olmak, hiçbir biçimde yalnızca ‘daha fazla’ ya da ‘daha büyük’ olana nispeten, ‘az’ ya da ‘daha az’ olmanı temsil etmez. Yoksun olmak basitçe hiçbir şeye sahip olmamak ya da diğerinden daha küçüğüne veya azına sahip olmak anlamına gelmez. Aksine yoksun olmak mahrum olmak (*Entbehren*) demektir.” (Heidegger 1995: 195) Mahrum olmak, *Varlık ve Zaman*'da söz ettiğimiz bağlamda, *Stimmung*'dan, yani haletiruhiyeden yoksun olmaktır. Dasein'ın dünya oluşturucusu olmasının ve hayvandan ayrılmasının nedeni, Aristoteles'ten farklı olarak düşünümünden önce belli bir ruh durumu içinde dünyada bulunmasıdır.

Ancak Dasein'ın dostu olması ve bu dostun bir özne, genel bir kavram ya da bir insan olarak değil, bir ses ya da taşıyıcı parça olarak ortaya çıkması olgusu her defasında bizi Heidegger felsefesinin özüne ve bu özün Batı düşüncesinin sonunda açığa çıkan bir olasılık olarak gelecek olana kulak verme iradesine götürür. Heidegger, metafiziğe ait ruh, bilinç, özne gibi sorunlarla dostluk, devlet ya da adalet gibi sorunları aynı düzeyde yargılayıp eleştirir. Öznenin ya da bilincin sonu geldiyse, bu belli bir adalet ya da dostluk biçiminin de sonu demektir. Ancak yine de dost, belli bir özne tipolojisini yıkmasına rağmen, her ne şekilde olursa olsun, çağrıldığında buraya gelmeye, kendini buradalık içinde ötekine sunmayı sürdürmektedir. Ve bu sunuşun bilmecesi hala insanı merkeze alan bir yapıda gerçekleşmektedir. Bu nokta da yokluğun kendisi, mevcudiyetin geri dönülmez bir biçimde aşıldığının göstergesi olabilir mi? Bulunuşun belirli bir metafizik çerçeveyi ya da dostun dost kavramını aşması, aynı zamanda varlığın var olana indirgendiği düşünce alanının tamamen yıkımı olduğunu söylemeye yeter mi? Ya da burada, düşüncenin üzerinde, Heidegger'in düşündüğünün aksine, Aristoteles'ten Nietzsche'ye taşınan metafiziğin izi kalmayı sürdürmekte midir?

Friendship at the End of Metaphysics: A Survey on Heidegger

Abstract

Heidegger's philosophy is a fundamental critique of metaphysics. For Heidegger, metaphysics is an inadequate way of thinking that deals with thought in terms of correctness due to forgetting the question of being. Philosophy could speak of truth on the condition that Dasein's possibility with respect to being is questioned beyond the relationship between subject and object. In this article Heidegger's critique of metaphysics is analyzed via the concept of friendship by including Nietzsche, Aristotle and Derrida to discussion.

Keywords

Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Aristotle, Friendship, Dasein, Being.

KAYNAKÇA

Derrida, Jacques (1993). “Heidegger’s Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)”, *Reading Heidegger: Commemorations*, trans. by John P. Leavey Jr. ed. John Sallis, pp. 163-218, Bloomington: Indiana University Press.

Derrida, Jacques (2016). “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, çev. Melih Başaran, der. Recep Alpyağıl, ss.134-179, İstanbul: İz Yayıncılık.

Derrida, Jacques (2005). *The Politics of Friendship*, trans. by George Collins, London and New York: Verso.

Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1990). *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Afa Yayınları.

Heidegger, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. by William McNeill and Nicholas Walkers, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (2008). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2000). “Genealogy of Morals”, *Basic Writings of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, New York: Modern Library.

Nietzsche, Friedrich (2009). *Gay Science*, trans.by Josefine Nauckhoff, ed. Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press.