

Varlığın Kuyusu: “Herkes”in Psikopolitiği

Adem YILMAZ^(*)

Öz

Bu çalışma en temel düzeyde “Herkes gibi olmakta sorun nedir?” sorusu üzerine kaleme alınan felsefi bir sorgulamadır. Daha derin düzeyde ise “herkes” gibi var olma minvalini eleştirel bir şekilde ele alarak salt “herkes”in hükmünde gelişen bir siyaset pratiğini tanımlamaya çalışmaktadır. “Herkes”, insan varoluşunu salt biçimselliğe hapsederken siyaset pratiğini de bu biçimselliğin hükmünde şekillendirmektedir. Bütünüyle başkalaşmanın hükmünde gelişen “herkes”e tabi olma durumu, insanın kendi yorumlama çabası olarak içselliğine dönüşünü ve Varlığın sesini duymasını da engellemektedir. Bu koşulsuz dışsallık, insanı bir varlık olmaktan uzaklaştırarak salt, ikame edilebilir başkalarına tedavül etmektedir. Bununla birlikte dışsallık, kimlik ya da kitle gibi farklı formlarda kendini açığa vurabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Herkes, Varlık, Siyaset, Gasset, Heidegger.

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21.02.2023

Kabul Tarihi: 06.04.2023

(*) Dr.

E-posta: ademyilmaz@outlook.be

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5847-6835>



Adem Yılmaz, “Varlığın Kuyusu: “Herkes”in Psikopolitiği,” *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 16, (Mayıs 2023): 209-227

DOI: <http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.9.16.126>



Bu eser [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

The Cavity of Being: The Psychopolitics of "Everyone"

Adem YILMAZ^(*)

Abstract

At the basic level, this study includes a philosophical inquiry on the question "What is the problem with being like everyone else?" At a more profound level, it critically considers the concept of existence like "everyone" and tries to define a political practice that develops under the rule of "everyone". While "everyone" confines human existence to mere formality, it shapes the practice of politics under the rule of this formality. The state of subordination to "everyone", which develops under the rule of complete alteration, also prevents human from returning to his inner self as an effort to interpret himself and from hearing the voice of Being. This unconditional externality takes human away from a being and circulates only to others who can be substituted. In addition, externality can manifest itself in different forms, such as identity or mass.

Keywords: Everyone, Being, Politics, Gasset, Heidegger.

Original Research Article

Submission Date: 21.02.2023

Acceptance Date: 06.04.2023

(*) Dr.

E-mail: ademylmaz@outlook.be

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5847-6835>



Adem Yılmaz, "Varlığın Kuyusu: "Herkes" in Psikopolitiği," *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, issue: 16, (May 2023): 209-227

DOI: <http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.9.16.126>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Giriş

Bu çalışma en temel düzeyde, kişisel bir diyalogun sonucunda açığa çıkan “Herkes’ gibi olmaktaki sorun nedir?” sorusu üzerine açığa çıkmış bir sorgulamadır. “Herkes” gibi olmak bir sorun mudur? Belki de herkes gibi olmanın “dereceleri” vardır; dolayısıyla da onun “soruna” dönüştüğü bir uğrak söz konusu olabilir. Peki, bu uğrak saptanabilir bir belirginliğe sahip midir? Daha da ötesinde tek bir “herkes”ten söz edebilir miyiz? Eğer tek bir “herkes” yoksa birbirlerinden farklı olduklarını iddia eden “herkes”lerin¹ olası çatışmalarında gerçekleşen şey nedir? “Herkes”in biçimselliğine maruz kalındığında ortada “fark” kalır mı? Bir soru daha ortaya koyalım: Hemen herkesin, “herkes”ten, onların yapıp etmelerinden, yönelimlerinden ya da tercihlerinden şikâyet edebildiği bir toplumsal ve politik uzamda “herkes”i nasıl ele almalıyız? Tüm bu soruları bünyesinde barındıran tek bir soru vardır aslında: Nedir bu “herkes”?

Başlangıçtaki sorunun tonundan da söz etmeliyiz. Nitekim soru içten içe “herkes” övgüsünden, bir deneyim kümesi olarak “herkes” gibi olmanın bir sorun olamayacağı, hatta bunu bir sorun olarak görmenin bir küçümsemenin göstergesi olduğu yargısından beslenmektedir. Bu noktada, bir olguyu anlamaya çalışmak, onu düşüncenin nesnesi yaparak sorgulamaya tabi tutmakla onu küçümsemek arasındaki ayrımı bu noktada yapmak zorundayız. Spinoza’nın dediği gibi “alay etme”nin kaynağında “yanlış kanı”, alay edilen şeye dair bir kavrayış geliştirme hususunda bir eksiklik yatmaktadır; bu durum da alay eden kişinin “yetkinsizliğini” göstermekten fazlasını yapmaz.² “Herkes” alay edilecek ya da küçümsecek bir olgu değildir; bir bakıma “herkes”i eleştirmenin, bu hissiyatların bir göstergesi olduğunu varsaymanın tam da “herkes”in içinde düşünmenin, onu referans alarak yanıt vermenin bir ifadesi olduğunu ifade edebiliriz.

Dolayısıyla “herkes”in politik, düşünsel ve toplumsal içerimlere sahip, eylemlerimiz, yapıp etme biçimlerimiz için referans kaynağı olan bir “doğallık” olarak ele alıp almayacağımızı sorgulamak başlıca hedefimiz olacaktır. Buradaki “doğallık” vurgusunu Hegel’in belirttiği anlamda, tinsellik ile olan karşıtlığı içinde ele alıyoruz. Nitekim Philip J. Kain’in³ altını çizdiği üzere Hegel’de bilinç, gelişme gösterdikçe daha az doğal, daha fazla tinsel olur. Tin kavramı ise “salt akıl veya salt ruh olmayan, ama aynı zamanda akıl ve ruh da olabilen” bir varoluş sürecine, “durağan ya da değişmez” bir varoluşa hapsolmaktan çıkışa, dinamik bir yapıya, “niceliksel büyümesini niteliksel sıçramaya” dönüştürebilme kapasitesine işaret eder.⁴ Bu bağlamda bir referans kaynağı olarak genel kabul gören ve düşünsel-pratik boyutta tümel kullanımlar sunan

1 “Herkes” kendi içinde çoğulluğa gönderme yapsa da “herkes”ler ifadesi, kendine özgü “herkes” mantığı üreten farklılıklara işaret eder. Örneğin akademik bir çevre, bir işleyiş biçimi olarak kendi olağanını dayattığında kendi “herkes”ini, kendi “tesviye etme biçimini”, kendi referans kaynağını kendi koşulları etrafında oluşturmuş olur. Bu “herkes”e dahil olmadığınızda, kendi tikel çabanızla eklemelerde bulunup itirazlar ortaya koyduğunuzda dışlanma ile karşı karşıya kalabilirsiniz.

2 Benedictus Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 103.

3 Philip J. Kain, “Korku Siyaseti: Hegel’in Hobbes’a Tinin Görüngübilimi’nden Yanıtı”, *Monokl Hegel Özel Sayısı 4-5*, (2008 Yaz-Sonbahar): 160-167.

4 Sibel Kibar, “Hegel’de Tin Kavramı Ne Anlama Gelir?”, *Monokl Hegel Özel Sayısı 4-5*, (2008 Yaz-Sonbahar): 334-339.

“herkes”in doğallığından çıkış olarak tin bir tikelleşme, “herkes”le aramıza bir mesafe koyma kudreti olarak açığa çıkar. “Herkes”, ait olduğumuz ya da olmak istediğimiz bir doğallık olarak sürekli etkileşim hâlinde olduğumuz, bir tür tin-doğa mücadelesini gerçekleştirdiğimiz bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu mücadelenin doğasına dair kavrayışlarımızı, “herkes”i üstlenme ve onunla çatışma uğraklarını gözler önüne sererek geliştirme yönünde bir çözümlenmeye ihtiyacımız var ki bu çalışma boyunca hedefimiz, “herkes”i anlama yolunda bu uğrakların üzerindeki tozları temizlemek olacaktır.

Belirttiğimiz üzere çalışma boyunca “herkes” olarak işaretlediğimiz olgunun farklı toplumsal ve politik görünümleri vardır. Ernesto Laclau’nun⁵ vurguladığı gibi bir zamanlar evrensel eşitlik ve mutlu yaşamın olanağına yönelik bir uğraş olan siyasetin etnik, cinsel ya da kültürel dayanaklarıyla “kimlikler savaşına” dönüşmesi “herkes” mantığından ayrı düşünülemez. Laclau’ya göre siyasetin “çekim merkezi”ne dönüşmüş kimlikler, aşağıda “herkes”in “başkalaşma” boyutu olarak ele alacağımız, insanın “yorumlama kapasitesini” ifade eden içselliği gasp eden bir mantıkla işler. Kimlikler bu bakımdan insanın, kendisini canlı ve yaşayan bir varlık olarak düşünmesinin önüne geçen ve bu örnekte de politikayı ele alma ediminin asli dolayım unsuru hâline gelen “üstlenişler”dir. İnsan varlığı, bir kimliği üstlendiğinde ve kendisine o kimlik üzerinden anlam atfettiğinde “herkes”in mantığına kapılır. İmgelemine ve bakış açısını ait olduğu, üstlendiği ya da kendisini “içinde” bulduğu, “kimlik” olarak tasarlanmış “herkes”in mantığı üzerinden kurgular. Dahası, aşağıda “mesafelilik” olarak işaretlenecek “herkes” olma güdüsü kimlikte, o kimliğe lâyük olma uğraşında açığa çıkar.

Bir diğer görünüm de “herkes”in mantığının “başkalarını devralma” boyutunu açığa vuran kitleler ve kitle insanıdır. Hannah Arendt’in⁶ söze döktüğü ve kitleyi, oluştuğu insan sayısından ziyade asıl çekilmez kılan olgu olarak ifade ettiği ayrılma ve bağlantı kurma gücünün yitimi başkalarını devralma boyutuyla ileride ele alacağımız “herkes”in mantığına gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla okur “herkes”in mantığına kimlik, kitle gibi olgularda, kurumsallaşmış ya da kendiliğinden oluşmuş “geleneksel” yapılarda tanık olabilir. Bu çalışma da “herkes” gibi olmak derken bütün bu boyutları kendi içinde toplayan bir başkalaşmanın ve salt başkalaşma üzerinden işleyerek insanî varlığı gasp eden örüntülerin izini sürecektir. Çünkü “herkes”, varlığı kendi kuyusuna farklı formlarda hapsedmekte oldukça başarılıdır.

Nitekim Henry Miller,⁷ *Oğlak Dönencesi*’nde “Ben dünyaya düşerek sıfırlıyorum!” derken kendisini sıfır noktasına iten bir akıntının, bir deneyim sürecinin farkında gibidir. Bunun yanı sıra, düşüşün uğraklarını ifade edecek şekilde bir sıfırlaşma “derecesi”nden de söz edebiliriz. Keza buradaki “düşmenin” etkin bir edim olmaktan ziyade bir maruz kalma olarak edilginliğe işaret ettiğine de dikkat etmeliyiz. Her birimiz bu “düşme”nin içinde yaşama başlıyoruz, bu düşüşü idrak etmemizi engelleyecek olağanlığında onu referans alarak yaşamımızı sürdürüyoruz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, önümüzde bir kılavuz olarak yer alan “herkes”in içinde yapıp

5 Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), 9.

6 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 78.

7 Henry Miller, *Oğlak Dönencesi*, çev. Aylin Sağtür (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 109.

etmelerimiz, bakış açılarımız, sözümüzün anlamı üzerinde düşünmeyi önemsizliğe mahkûm etmemizdir. Örneğin, çağımızın en “herkes”çi pratiği olarak tanımlanabilecek bilgi ulaşmanın kolaylığı bu önemsizliği daha da katılaştırmaktadır. Martin Heidegger’in bize söyleyebileceği gibi bu kolaylık bizatihi düşünmenin kendisiyle özdeş bir etkinliğe dönüşmektedir: “Üzerinde hiçbir şeyin büyüüp yetişmediği bir otobanı nadasa bırakılmış tarla” ile karıştırma, birbirinin dengi olarak görmenin büyüüne kapılırız.⁸ Bilgi otoyolunun rotasını takip etmek, o bilgi üzerine düşünme, ona dair bir kavrayış geliştirme çabasının bizatihi kendisiymiş gibi hareket edilir. Bu kolaylık yoğunlaştıkça düşünme gereksinim duyduğumuz bir etkinlik olarak giderek gözden yitmektedir. Bu çalışma “herkes” üzerine “düşüncelerimizi havalandırma” girişimidir. Bu felsefi ve kuramsal çözümlemeyi gerçekleştirme serüveninde başta Martin Heidegger, Jose Ortega y Gasset ve Roland Barthes olmak üzere Schopenhauer, Kierkegaard, Zizek, Nietzsche, Eagleton, Bataille, Kracauer gibi düşünürlerle diyalog kuracağız. Bu düşünürlerin her biri tartışmamıza “herkes”in mantığını kavrama uğraşımıza katkıda bulunacaktır.

“Herkes”i Duyumsamak

Başlangıçta, “herkes” gibi olmanın “herkes”i referans olarak onun kılavuzluğunda yapıp etmek, düşünmek olduğuna vurgu yapılmıştı. Arthur Schopenhauer¹⁰ bu bağlamda ele alacağımız bir meselinde (kıssasında), bütün saat kulelerinin yanlış zamanı gösterdiği bir şehirde “doğru kavrayışlı adamı” hikâye eder. Kavrayışı “doğru” bu adam, saati doğru zamanı gösteren tek kişidir. Onun dışındaki herkes yanlış zamana göre hareket etmektedir; üstelik doğru zamanı gösteren saatin onda olduğunu bilenler bile. Hikâyeyi doğru zamana, “hakikat” sahibine sabırlı olması için kurgulayan Schopenhauer, “yanlış zamana” göre hareket edenlerin eninde sonunda onu anlayacakları, “doğrunun” onda olduğunu görüp ona göre tutum alacakları öğüdünü vermektedir.

Hans Blumenberg,¹¹ Schopenhauer’ın kurguladığı hikâyeye şu şekilde bir eleştiri getirir: Schopenhauer, zaman kavrayışının belirleyici unsurunun “çoğunluk” olduğunu göz ardı etmektedir. Nitekim zamanın “ne” olduğuna “çoğunluğun” uzlaşısı karar verir. “Yanlış zamana” göre hareket edenler birbirleriyle olan ilişkilerini ona göre düzenleyip yaşamlarını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü zaman, kaynağını saatlerden değil, süregiden hayat ve ilişki bağlamlarından almaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer’ın sabırsız olmamasını, diğerlerinin onu çok uzun olmayan bir süre sonra izleyeceği konusunda şüphe etmemesini öğütlediği “doğru zaman” sahibi, bir bilge değil, olsa olsa bir “kaçık” olacaktır. Keza bu durum, “doğru zaman”ın sahibini bilenlerin bile neden ona uymadıklarını da açıklamaktadır; yaşam, ekseriyetin kurduğu ilişkilerin ve eylemlerin “doğru” kıldığı saate göre işlemeye, gündelik deneyimlerini bu doğrultuda sürdürmeye devam etmektedir.

8 Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 9.

9 Henry Miller, *Clichy’de Sessiz Günler*, çev. Avi Pardo (İstanbul: Siren Yayınları, 2013), 9.

10 Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 167-168.

11 Hans Blumenberg, *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 148.

Blumenberg, Schopenhauer'a yönelik eleştirisinde zamansal deneyimin asli kaynağını, "doğru zamanın" sahibini tanıyanlar açısından bile çoğunluğu ifade edecek şekilde "herkes" in oluşturduğuna vurgu yaparken "neşeli yangın" ihtimalini göz ardı ediyor gibidir. Soren Kierkegaard,¹² Schopenhauer'ın "doğru kavrayışlı" bilgesini anımsatacak şekilde şu soruyu gündeme getirir: "Çağın uyarık isteyenlerin başına ne gelir?". Yanıtı ise Blumenberg'in, herkesin asla "bilge" kaçığın peşinden gitmeyeceği şeklinde tespitini destekler niteliktedir. Tiyatro kulisinde çıkan bir yangını duyurmak isteyen palyaço, yangını haber vermek için sahneye çıkınca alkışlanmaya başlar. Palyaço, büyüyen yangını fark ettirmek için telaşlandıkça alkışlar daha da şiddetlenir. Kierkegaard'a göre felaket belki de yapılan her uyarıyı "şaka" sananların "alkışları arasında" gelecektir.

Kierkegaard'ın meselinde dikkat edilmesi gereken şey "herkes" in ve herkese özgü bir deneyimin yol açtığı bakış açısıdır. Kimse, palyaçonun telaşında ya da çağrısında "palyaçoluğun" dışında bir şey görememiştir. Bu yönüyle Blumenberg haklıdır; kimse, "kaçığın" peşinden gitmemiş, onu dikkate bile almamıştır. Palyaçonun "yangına" dair uyarısı onu salt "palyaço" olarak gören "herkes" in bakış açısı içinde silinip gitmiş, görülüp duyulabilir bir şey olmaktan çıkmıştır. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, bu "körlüğün" geri planında yatan husus söz konusu bakış açısının bütünüyle kolektif algının biçimselliğine hapsolmasıdır. Palyaçoda palyaçodan başka bir şey görememek, onun sözünde "şaka" dan fazlasını duyamamak bütünüyle onun biçimselliğine hapsolmaktan, bakışı salt biçimsel bir edim olarak açığa çıkarmaktan fazlası değildir.

Bir diğer dikkat çekici husus ise hem Kierkegaard'ın meseline vesile olan soruda, "Çağın uyarık isteyenlerin başına ne gelir?", hem de Blumenberg'in, Schopenhauer'ın bilgesinin son kertede "kaçık" olarak işaretleneceği tespitinde saklıdır. "Herkes", gerçekliği tüm "açıklığıyla" görüp duyduğuna, hakikatin bilgisinin bizatihi kendisinde olduğuna kanaat getirme cüretine sahiptir. Palyaçoda palyaçodan başka bir şey göremediği gibi, kendisini uyarma cüreti gösterenleri ya da onun kendi olağan işleyişini sarsacak şekilde bir tehlikenin yaklaştığını söyleyenleri de birer "palyaço" olarak işaretleme eğilimindedir. Bu işaretleme onun, söz konusu uyarıyı duyumsama tarzını oluşturur.

Öte yandan, Schopenhauer'ın "bilge" si de "doğru zamana" sahip olmanın yalnızlığına terk edilmiş, "herkes" in bizatihi kendi "saatini" referans alarak deneyimini sürdürmesine bir etkide bulunamamıştır. Onun meselindeki daha trajikomik olan husus ise "doğru saatin" bilgede olduğunu bilenlerin dahi ona eşlik etmemesi, "herkes" in deneyimine kapılmayı "doğru saati" dikkate almaya yeğlemesidir. Aynı durumu palyaçonun yakarışına uyarlıysak onun telaşında ve sözlerinde gerçekten bir tehlike olduğunu görenlerin alkışlamaya devam etmesindeki sakınca daha da belirgin olacaktır. Gerek bu meselin kendisinde gerekse palyaçonun sahnesine uyarlamasında saklı olan bir diğer husus ise anlam ya da hakikat kaygısının yerini "herkes" e uyumun almasıdır ki bu da tehlikenin aslında "yangın" da değil, onun öncesinde yattığını göstermektedir.

12 Soren Kierkegaard, *Meseller*, çev., der. Osman Çakmakçı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 93.

Burada değindiğimiz “yangın” örneğinde somutlaşan felaketleri potansiyel olarak kendi bünyesinde barındıran bir “uyum” kaygısının bizatihi tehlikenin kendisi olduğunu görebiliriz. Slavoj Žizek’in Martin Heidegger’e atıfla belirttiği gibi esasında tehlike her daim “eylemden önce gelir”.¹³ Dolayısıyla tehlike, bize bir yangını ya da bir yanlış bildiren olgu ya da kişileri, anlam ya da hakikati göz ardı etmekten ziyade bütünüyle bu göz ardı edilişi olağan gören ontolojik bir yaklaşımın biçimselliğe hapsolmuş bir deneyiminde saklıdır.

Bu noktada elimizde duymaya çalıştığımız “herkes”in, birbiriyle bağlantılı üç niteliğinden söz edebiliriz: Birincisi, onun anlama çabasını kendisine referansla önemsizleştiren biçimsel işleyişi ki bu işleyiş, anlamı “herkes”in üzerinde mutabakat sağladığı biçimle özdeşleştirmeyi kasteder. Bununla bağlantılı olarak ikinci husus, bakış açısının salt bu biçimselliğin hükmünde geliştireceği olmasıdır. Nitekim bu bakış açısı, şeyleri ve olguları salt biçimsellik ekseninde ele aldığı için kendisine süreklilik sağlayan bir körlüğe hapsolmuş durumdadır. Bu iki hususun bileşimini de içinde barındıracak şekilde üçüncü husus ise, bizatihi bu biçimselliğin, yaşamın bütününe nüfuz etmesi, onun ontolojik karakterini tesis etmesinin asıl tehlike olmasıdır. Nitekim “herkes” gibi görmenin bakış açısında bir eksikliği fark edenlerin bile onun kılavuzluğunda hareket edebilmesi “herkes”in ontolojik niteliğine, daha açık bir ifadeyle onun ontolojik olarak baskın karakterine işaret etmektedir. Fakat “herkes”i referans alan bir bakışın, “herkes” dâhilinde duyan kulağın çok da önemsemeyeceği niteliklerdir, bunlar.

“Herkes”in İnsana İhaneti: Başkalarını Devralmanın Dayanılmaz Hafifliği

“Herkes” dâhilinde, salt onun bir uzantısı olarak görüp duymak “herkes”i teşkil eden başkalarının yapıp ettikleriyle varoluşsal bir mutabakat içinde olmaktır; hatta böylesi bir mutabakatın varlığından bihaber olacak şekilde onun içinde erimektir. Buradaki “bihaber” olma durumunun kaynağında “herkes”i, Heidegger’in¹⁴ deyişiyle “nötr”, geçişsiz bir olgu olarak görüp duyma, deneyimlemek yatmaktadır. Nitekim bir gerçekliği ya da olguyu “nötr” olarak duyumsamak, ona “mümkün olan en kötü tarzda” teslim olmak demektir.¹⁵ Teslim olunan ise bu noktada, “herkes”i oluşturan o “belirsiz” başkalarıdır.

Heidegger’in¹⁶ bir varlık minvali olarak “her günkü hep-beraber-olmaklık” şeklinde ifade ettiği, başkalarıyla sürdürdüğümüz gündelik deneyim insanın varoluşunu salt başkalarının nezdinde olanaklı kılar. Düşünürün “Dasein” (orada-olan) şeklinde adlandırdığı insan varlığı, başkalarıyla birlikte sürdürdüğü gündelik deneyim içinde “başkalarının tabiiyeti altındadır. Var olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır”. Bir başka deyişle bir var-olan olarak insan, Heidegger’in deyişiyle başkalarının varlığını, “farkında olmayarak” devralmaktadır. Devralınan “başkaları” ile gerçekleştirilen bu kusursuz ve “farkına varılmayan”

13 Slavoj Žizek, *Mutlak Geritepme*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Encore Yayınları, 2020), 99.

14 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 133.

15 Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 44.

16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133.

özdeşleşme neticesinde konuşan, görüp duyan Cornelius Castoriadis'in¹⁷ deyimiyle “bendeki başkası” olur; böylelikle de bütünüyle başkalarının beklentilerinin, arzularının, taleplerinin ve geçmiş yüklerinin bir “deposundan”, başkalarının ürününden fazlası olmamız olanaklı değildir. Dolayısıyla Dasein, bu durumda “herkes” olur, fakat “kendisi” olmaz.

Bu noktada öne çıkarmamız gereken husus bizi “kendimiz” olmaktan çıkaran, “kendimize” dair bir kaygı duymamızı engelleyen bir “tabiiyet” ilişkisinin “farkında olmayarak” gelişen niteliğidir. Sözümüzde, onu dile getiriş biçimimizde, gördüğümüz ve duyduğumuz şeyde başkasının dolayısıyla hareket ettiğimiz, bütünüyle bu tabiiyetin bir uzantısı olarak kaldığımız sürece, idrak etmemiz söz konusu değildir. Nitekim bu tabiiyetin hükmünde insan, kendi Dasein’ını “başkalarının varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir”; başkalarından kendini ayıran farklarını, belirginliğini yitirir. “Herkes” böylelikle, kendi “sahih diktatörlüğünü” kendisine içkin olan “tespit-edilemezlik” ve “dikkat-çekmezlik” içinde kurar ve güçlendirir. Bu “tespit-edilemezlik” ve “dikkat-çekmezliğin” hükmünde, eğlenmeden okumaya, tiksinden eleştirmeye, inzivaya çekilmeden görüş belirtmeye değin her uğrakta “herkes” gibi davranır, deneyimin tüm kertelerinde, birbirlerinin yerlerini alabilecek başkalarının oluşturduğu “herkes”in kılavuzluğunda hareket ederiz.¹⁸

Bununla birlikte “herkes”in diktatörlüğü sadece deneyimin asli referans kaynağı olmakla kalmaz; aynı zamanda, karşılaştığı her “yeni”yi kendi çerçevesinde ele alarak salt kendi hükmünün bir uzantısı kılar. Başka bir deyişle “herkes”, karşılaşılabileceği olgulara karşı daimî bir teyakkuz hâli içindedir; erittikleri ile yetinmez, karşısına çıkan her olguyu kendi “aleladeligine” tercüme ederek eritmeyi sürdürür. Heidegger bu saldırganlığı ve dinamik tahakkümü “herkes”in, “neye cesaret edilip neye cesaret edilemeyeceğini” belirleyen ontolojik statüsüne gönderme yaparak açıklar; “herkes” bu niteliğiyle “tüm varlık olanaklarını tesviye eder”, kendi mührünü vuracak şekilde onları zararsız kılar.¹⁹ Kendisini oluşturan “başkalarını”, birbirinin ikame edilebilir örneğine çevirdiği gibi, “yeni” olarak görüneni de kendisinin uzantısı hâline getirir. Buradaki “tesviye etme” işleminde kendi kalıbına uyarlama, karşılaşılan “olgu”nun pürüzlü yanlarının giderilerek kendi biçimselliğinin damgasını vurma kaygısı açığa çıkmaktadır. Başka bir deyişle “herkes”, karşılaştığı olguları kendi aşinalık düzlemine hapseder; onu, böylelikle biçimselliğiyle, kendisinin bir unsuru ya da uzantısı olarak tanımlar. Tıpkı Schopenhauer’in bilgesinin “kaçıklık”la itham edilmesi gibi.

Peki, “herkes”i oluşturan ve salt onlardan biri olduğumuz bu “başkaları” kimdir? Heidegger bu sorunun “şu ya da bu”, “şunlar ya da bunlar” şeklinde yanıtlanamayacağını söyler ve ekler: “(...) bahse konu başkaları, her günkü hep-beraber-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla ‘hazır bulunanlar’dır’.²⁰ Nitekim “herkes”in nötr karakterini de kendisini belirgin bir kümelenmeden kurtaran, Dasein’in kendi ilgili olduğu dünyanın bizatihi kendisi olarak

17 Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blarney (Cambridge: Polity Press, 1998), 102.

18 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133.

19 A.g.e., 134.

20 A.g.e., 133.

karşısında bulunduğu ve bir parçası olmak istediği bu “hazır bulunanlar”dır. Sorun tam da insanın “kendisini” unutuşa terk edecek şekilde açığa çıkan bu “bir parçası olmak istemek”te, bu isteğin kendiliğinden gelişen ritminde saklıdır: Yukarıda da değindiğimiz gibi, karşımızda hazır bulunan “herkes”in içinde, “başkaları gibi” olmayı “farkında olmadan” devralan bir edilginlik söz konusudur. Heidegger, aynı yerde bu edilginliğin kaynağını “asli ve inatçı” bir fenomen şeklinde betimlediği “mesafelilik” olarak işaretler: “Başkalarıyla birlikte, başkaları için ve başkalarına karşı girilen bütün ilgilenmelerin altında daima başkalarıyla olan farkın yarattığı endişe yatar”. “Mesafelilik”, bu farkın bir şekilde kapatılma uğraşı olarak “herkes”in oluşturucu bir karakteridir. Bir diğer ifadeyle, insanın başkaları gibi olmaya meyletmesinde açığa çıkan “etkinlik” görünümünde bir edilginliğin, “başkasını” üstlenmenin motivasyon kaynağıdır.

Jose Ortega y Gasset, “başkasını” devralma/üstlenme pratiğini, insanın hayvanla ortak noktasını teşkil eden “oluşumsal bir başkalaşma (ötekileşme)” olarak tanımlar. Böylesi bir yaşantının odak noktasını bütünüyle başkası tarafından kaynaklanan bir süreç, bir sürüklenme, bir “oynatılma” oluşturur. Var-olan, bu düzeyde, tümüyle kendisi dışında olan bitene odaklanarak, “başkalaşarak”, bir diğer ifadeyle “kendinden uzaklaşarak” varoluşunu sürdürmektedir.²¹ Fakat insan, hayvanın aksine, bu süreci kesintiye uğratabilme kapasitesine sahiptir; aslına bakılırsa Heidegger’in “başkalarının” da unutuşa terk ettiği şey bizatihi bu kapasitedir.

Ortega, insanın “oluşumsal” süreci kesintiye uğratma kapasitesini ele alırken canlı varlık olarak yer aldığımız dünyanın, “kendinin ötesinde bir dışsallığa” izin vermeyen “salt dışsallık” olduğuna vurgu yapar. Böylesi mutlak bir dışsallığın “dışı” ise ancak ve ancak “insanın içselligi” olabilir.²² Fakat Ortega’nın, “başkalaşmadan” kurtulma uğraşı olarak “içsellik” vurgusunu yüzeysel anlamıyla ele almamak gerekir. Ona göre, “insanın dikkatini böyle içe yönelterek dalgalanması doğaya en aykırı, en biyoloji ötesi olaylardan biridir”; dahası, bu içsellik bir “yoğunlaşma ânı” olarak üstün bir çaba gerektiren bir “benliğe dalma”, böylelikle de “nefes alma” etkinliğidir. Bu “nefes”in alınabileceği süreç, insanın kendisini çevreleyen dünyayla “ilgilenmeyi” bırakması ve başkalaşarak uzaklaştığı kendisine yönelmesiyle mümkündür.²³

Georges Bataille’in²⁴ “dünyanın benden kaçmasını istemekteyim, kaçmak istemekteyim” şeklindeki isteminde karşılığını bulabilecek bu “nefes”, kendinden mutlak olarak uzaklaşmaya maruz bırakılmış insanın, ona kendisini unutturan ve sürekli bu unutturma tehlikesini onun başına musallat eden dışsallıktan bir bakıma özgürleşmesidir. Nitekim Ortega’ya²⁵ göre insanın özü belirsizlik ve bu belirsizliğin daimî şekilde rahatsız ettiği kendisine ihanetle sarılıdır: “Kaplan kaplanlığını elden bırakamaz, kaplanlığından çıkamazken, insan sürekli olarak insanlığından çıkma rizikosunda yaşar”. Bu riziko, “insanlığından çıkabileceğinin” kavrayışında olan insanın,

21 Jose Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 33-34.

22 Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 35.

23 A.g.e., 34-38.

24 Georges Bataille, “Heidegger Eleştirisi”, *Heidegger Paris’te* içinde, der. Sadık Erol Er (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014), 205.

25 Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 40.

Ortega'nın²⁶ dediği gibi dışsallık ve içsellikğin karşılaşmasının yarattığı dengesizlikle yüz yüze gelmesinin ifadesidir. Bu dengesizliğin ve belirsizliğin saldırısı altında kendisine ihanet eden insan, dışsallık olarak dünyanın çağrısına boyun eğip bütünüyle onun maiyetinde, ondan “ne olmasını istiyorsa o olarak”²⁷ yaşamını sürdürür. İnsanın, içsellikğe yönelişi, “benliğine dalması” bu bağlamda dünyanın çağrısının hükmünü yitirdiği ve insanın kendisine, salt bu çağrının beklentileri dâhilinde hareket edip “oynatılmaya” razı olarak olanak tanıdığı ihanetinin sonlandığı bir uğraktır.

İlginçtir Ortega, bu içsellikğe yönelişte “akıl kılavuzluğunu” görmez; başka bir deyişle, akıl bu yoğunlaşma ânının tezahüründe belirleyici bir olgu değildir. Ona göre akıl ya da akılcılık, insanın “özgün yapısı” olmaktan çok, binlerce yıl boyunca hayal gücünün belirli bir işlenmişliği olarak gelişen bir eğitim ve disiplinin ifadesidir. İşlenen “şey” ise insanın “içsellikğinin” bir bakıma hammaddesi olan “hayal gücü”dür: “İnsanı kuraldışı yapan şey herhalde içinden taşmaya başlayan ve kendisine bir ‘iç dünyası’ yaratan o hayal ve düş bolluğuydu.”²⁸ Bir başka deyişle bu “iç dünya”, akla uygunluk gibi ölçütlerle ele alınabilecek bir olgu değildir; onu “kural dışı” yapan ve insanı “insan” yapan olgu bizatihi hayal gücüdür. Nitekim dikkat edilecek olursa böylesi ölçütler, bir zamanlar insanı içsellikğin yaratıcısı olsalar da belirli bir “disiplin” ve işleme süreci sonrasında insana dışsallaşmış, hayal ve düş bolluğunu disipline ederek onları belirli kategorilere, bir bakıma kıtlığa mahkûm etmiştir.

Benzer bir kaygıyı Varlık sorusunun önemsizleşmesine vurgu yapan Heidegger'de de görmekteyiz. Düşünüre göre, tarihsel gelişmeler neticesinde ego, cogito, akıl, özne gibi “varlığın müstesna sahaları”, bir başka deyişle onun belirli yorumlama biçimleri öne çıktıkça Varlık sorusunun üzeri örtülmüştür.²⁹ Dolayısıyla Varlığı duyumsamak için onun üzerine örtülmüş bu perdeyi kaldırmak, onu belirli kategoriler içinde hapsederek “açıklığa” kavuşturduğunu düşünen “katı geleneğin” bakış açısıyla yetinmemek gerekir. Ne insanın içsellikği ne de Varlık, dışsallığin kategorileriyle ele alınabilir fenomenlerdir. Çünkü bu kategoriler Ortega'nın deyimiyle insanın içsellikğin ifadesi olan o tedirgin edici “yorumlama çabasını”³⁰ disipline edilmiş belirli dışsallıklara hapsedmekten fazlası değildir. Keza Heidegger'in Varlık kavramına ilişkin sorgulamasının kaynağında da bu hapsoluşun kaygı verici karakteri yer almaktadır. Varlık kavramı, insanın o tedirgin edici yorumlama kapasitesinin menziline çıkarılmışçasına, tümel bir kullanıma maruz bırakılmış; herkesin, bir tanımlama kaygısı duymadan onunla ne demek istediğini anladığı bir aşıkârlığa sabitlenip olası bir tanımlama çabasına direnen bir yoksunluğa terk edilmiştir.³¹

26 Jose Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 188.

27 A.g.e., 91.

28 Jose Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, haz., çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), 146.

29 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 23.

30 Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 147.

31 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1.

Her iki kaygıda da saklı olan husus, dışsal bir hâle bürünecek şekilde kategorizasyona maruz bırakılan bir canlılığın insan varlığının elinden alınarak “başkalaşmaya” uğratılmasıdır. Dahası bu başkalaşmanın, onun sorgulanışını önemsizleştirecek şekilde bir kendiliğindenliğe dönüşüyor olmasıdır. Kendiliğinden, “nötr” bir fenomene dönüşen bu kategorilerle düşünmek “herkes”e olan tabiiyetimizin bir uzantısıdır. Keza palyaçonun çağrısında ya da endişesinde palyaçoluktan, onun uyarısında da “şaka”dan başka bir şey görülemediği gibi insan varlığı denildiğinde de tümel kullanımlara hapsedilen “akıl” ya da “özne”nin dışında herhangi bir şey görülüp duyulamaz olur. Bu noktada ufak bir parantez açarak Giorgio Agamben’e³² atıfla kategorize etmenin kökeninde “itham etmek” fiilinin yer aldığına değinelim: Her kategorizasyon bir ithamdır. İtham edilen şeyi de hukukun alanına, Agamben’in deyiimiyle boyun eğilmesi gereken bir biçimselliğin alanına çeker. “Herkes” dâhilinde olan da tam olarak bu değil midir? Onun “tesviye etme” işlemi de bir bakıma, karşılaştığı olguları kendi bakış açısının “açıklığında” kategorizasyona maruz bırakarak salt kendi “nesnesi” kılmaktır. Ya da Ortega’nın diyebileceği gibi “kural dışı” olanın disipline edilerek bir kurala sabitlenmesi de böylesi bir varoluşsal ithamın ifadesidir.

Dolayısıyla “herkes”in kaynağında onun kendisine bahşedilen bu “itham etme” kudreti yatmaktadır. Nitekim Heidegger’in “mesafelilik” fenomeninde açığa çıkan “başkaları gibi olma” eğiliminde bu itham etme kudretinin cazibesi yatmaktadır. “Neye cesaret edilip neye edilmeyeceğinin” hükmünü veren “herkes”in bakış açısından, onun biçimsel dinamizminin işaretleyeceği gibi “palyaço” olmak yerine “başkaları gibi olmak” ve mevcut bakış açısını sarsan girişimlerde “palyaçoluk”tan başka bir şey görmemek daha cezbedicidir. Bu bakımdan salt karşıımızdaki “hazır bulunanların” ya da bizi çevreleyen dünyadaki başkalarının çağrısının maiyetinde eylemek olarak “herkes”, bir varlık minvali olarak “nötr” bir şekilde perdelediği bir iktidar mekanizmasının bizatihi kendisidir. İnsanın bu “çağrıya” teslimiyeti, başkasını devralarak aynı anda hem edindiği hem de maruz kaldığı bir iktidar ile çakışır. Bu çakışma uğrağında başkalaşmayı kesintiye uğratma potansiyeline sahip içsellığın, “yorumlama çabasının” canlılığı yerini belirli kategorilerin yinelenişine, bu yinelenmenin biçimsel hükmüne bırakır.

“Herkes”in Politikası: Bozulmaya Mahkûm Edilmiş Siyasal

Heidegger, ona dâhil olunarak her katılımda yeniden üretilen “herkes”in iktidarını şu şekilde söze döker: “Dasein’in kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidardarlarını kuvvetlendirmektedir”; böylelikle de “devralınan başkalarının göze batmayan hâkimiyeti” kendi sürekliliğini olanaklı kılabilir. ³³ Kendisini, başkalarının sunduğu hâkimiyete, imkânlarla “doğru iten” ³⁴ Dasein, “herkes”in her şeyi kendi biçimsel işleyişinin “tesviye edici” pratiğinin de bir parçası olur. Onu “herkes”in bir uzantısından ibaret olmaya “doğru iten” mesafelilik endişesi içinde Dasein, hâliyle her şeyi bu “tesviye edici” biçimselliğin perspektifinden görüp duyar, bu perspektifle konuşur ve yazar; düşünme edimini bütünüyle bu biçimselliğin nezdinde açığa vurur.

32 Giorgio Agamben, *Çıplaklıklar*, çev. Suna Kılıç (İstanbul: Alef Yayınevi, 2017), 32-33.

33 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133.

34 Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 59.

Burada biçimsellik vurgumuzu Heidegger'in "perspektif" mefhumuna kazandırdığı içerikle detaylandırabiliriz. Nitekim "perspektif", Heidegger açısından bir "ön-bakış", "ön-kavrayış" sorunudur. Varlığın "belirsizliğini", önceden katılmış, rotası çizilmiş bir anlayışın "belirginliğine" tedavül eden ön-bakışa, ona "batmış, gömülmüş" bir hâlde teslim olmuş durumdayızdır. Öyle ki salt onun "güzergâhında" hareket ederken hakkında ne bir bilgiye sahibizdir ne de bu yönde bir sorgulama kaygısı içinde oluruz.³⁵ "Herkes" in tesviye etme pratiği bu bakımdan, karşılaştığı her olguyu batmış olduğu, fakat kendi batışına dair bir kavrayışının olmadığı bu "ön-bakışa" hapsedmesidir. Kendisine, nedenlerine ya da amaçlarına yönelik kavrayış geliştirme ediminden yoksun bir bakış, değer veya anlam biçimselleşir; Ortega'nın³⁶ deyimiyle bu durumda şeyler "öyle düşünülür diye düşünülür ya da öyle söylenir diye söylenir".

Roland Barthes,³⁷ bu noktada açığa çıkan "biçimsel kararlılığı", siyasal olan ve siyaset ilişkisi bağlamında, biçimlerin "nedenler ve amaçlardan", bunlara dair kaygılardan sıyrılarak bir değerler dizgesi oluşturduğuna değinir. Biçimsel kararlılığına gömülmüş bir işleyiş bu bakımdan "geviş getirmenin" söylemine, "tekrarın söylemine" hapsolür.³⁸ Biçimselliğin koruyuculuğu altında süregiden bu "geviş getirmeyi" Heidegger, anlaşılan şeyin "hakkında söz edilen varolanın aslında kendisi değil, sadece bizatihi konuşulan şeyin kendisi"³⁹ olması şeklinde işaretler. Başka bir deyişle anlaşılan husus, şeyin kendisi değil, bizatihi onun hakkında konuşulan şeydir; duyulan, şeyin kendisi değil, bizatihi onun üzerine konuşulandır. Bu noktada "herkes" gibi görüp duyma, var-olanın kendisini konuşulan şeye dönüştürerek onu kendi "ön-bakışı", ön-kavrayışı ile sarıp sarmalar: "Duyma ve anlama kendini, hakkında sözü edilene önceleyici biçimde kenetlemiştir".⁴⁰ Anlama, sözü edilenin kendisine nüfuz etme çabası böylelikle, "söylenmişlik" ve onun hakkında "nutuk" atmakla ikame edilir. Söz konusu ikame giderek "daha geniş daireler" çizer, "her-beraber-olmaklığın" kurucu pratiğine dönüşür ve "egemen bir karaktere" bürünür: "Bu böyledir, çünkü herkes öyle demektedir, deniyor olur artık".

Heidegger aynı yerde, "dedikodu" ve "gevezeliğin" tesis edildiği bu egemen söylemi hem sözel hem de yazılı boyutlarıyla "lakırtı" olarak tanımlar. Sözel boyuttaki gevezelik yazı alanında "çalakalem olmakta" karşılığını bulur. Her iki boyutun muhatapları da "neyin aslı" olduğunun ya da neyin gevezelik olduğunun ayırdına varamaz; dahası, bu yönde bir *ayırım yapma* kaygısı yoktur. Nitekim "herkes" in bu çift boyutlu söylemsel tahakkümünde, bütünüyle onun maiyetinde görüp duymak "her şeyi anlamış olmakla" eş değer bir işlev görür.⁴¹ Çünkü lakırtı,

35 Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 22-23.

36 Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 27.

37 Roland Barthes, *Roland Barthes*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 195.

38 Roland Barthes, *Sesin Rengi*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 191.

39 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 177.

40 A.g.e., 178.

41 Bu noktada kişisel bir tanıklığa gönderme yapmak istiyoruz. Bir yayınevi editörünün "felsefi ve kuramsal eserlerde Türk okuru çoğunlukla Türk yazarları okumuyor, çünkü 'o anladiysa, ben de anlarım, bana anlatacağı bir şey yok' şeklinde akıl yürütüyor" ifadeleri dibine kadar battığımız oryantalist bir "herkes" in entelektüel "ön-bakışına" bir örnek olarak verilebilir. Bu örneğe "herkes öyle yapıyor" denli itirazları ise şimdiden duymamak elde değil. Entelektüel ve düşünsel düzeyde hapsoldüğümüz "gevezeliklerle" yü-

şeyleri ve olguları “kendimize mal etmeden” anlamamızı sağlar: “Bizi böylesi bir kendine mal etme sürecinde başarısızlığa düşme tehlikesinden koruyan da yine bizzat lakırtıdır”. Heidegger bu “korumanın” esasında “kayıtsız bir anlaşılabilirlik” düzeyi tesis ederek “herkes” açısından her şeyi “açıklığa” kavuşturur.

Bu “açıklık”, her şeyi zaten anlıyor olmanın yarattığı kavrayış çabasının önemsizliğe terk edilmesinde, bu önemsizliğin yarattığı “zemicsizlikte” vuku bulan bir “kapanma”dır: “Lakırtı, tabiatı icabı (hakkında konuşulunun zeminine inmeyi ihmal ettiği için) bir örtmedir”.⁴² Dahası bu “örtme”de açığa çıkan duyum yeni sorgulamaların önünü tıkayarak Barthes’in işaret ettiği “tekrarın söylemine” bizleri âdeta batırmaktadır: “Hakkında konuşulunun sözde anlayışına vardırın lakırtı, bu sözdelik yüzünden her türlü yeni soru ve hesaplaşmayı engellediği, kendine has biçimde bastırıldığı ve geride bıraktığı için durum daha da vahim bir hale gelir”.⁴³ Barthes’in altını çizdiği “biçimsel kararlılık” bu bağlamda, “kayıtsız anlaşılabilirliğin” kurduğu açıklıkta karşılığını bulmaktadır. Bu noktada Barthes, “herkes”in pratiğine dönüşmüş bir siyaset uzamını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Barthes’a göre siyaset, siyasal olanın bozulmaya uğraması ve salt bu bozulmaya hapsolmasıdır. Yukarıda da kısmen aktardığımız üzere siyaset, “gerçeğin boyutu” olan siyasalın “geviş getirmeye” dönüşmesidir: “Siyasal olan bana göre tarihin, düşüncenin, gerçekleşen ve konuşulan her şeyin temel düzenidir. Bizzat gerçeğin boyutudur. Siyasetse başka bir şeydir, siyasal olanın geviş getiren söyleme, tekrarın söylemine dönüştüğü andır.”⁴⁴ Barthes’in siyaseti, siyasal-olanın bozulması olarak işaretleyişinde Heidegger’in, var-olanın kendisinin konuşulan şeyden ibaret kılınması olarak açıkladığı ve kayıtsız bir anlaşılabilirlik çerçevesinden var-olanı her daim aşikâr bir olgu kılan lakırtıya içkin bozulmaya benzer bir durum söz konusudur. “Gerçeğin boyutu” ve düşünülmüş konuşulan her şeyin temel düzeni olan siyasal, belirli bir tekrarın ritmine kapılarak “geviş getiren” söyleme, siyasete dönüşmüştür. Başka bir deyişle bu “geviş getirme” sürecinde, “gerçeğin temel bilgisi” olan siyasal ve siyasal olana dair kaygı önemsizliğe itilirken “her gevezeliği, gerçek kırıntısına kadar indirgeme gücüyle donatırız”; böylelikle de siyasete “dili mat etme” gücünü vermiş oluruz.⁴⁵ Burada dikkat edilmesi gereken husus lakırtının, her şeyi “kendimize mal etmeden” anlamamıza yol açan, kayıtsız bir anlaşılabilirliği açığa vurarak sağladığı “açıklıkta” saklı olan “kapatma/örtme” edimi ile gevezeliğe dönüşen ve “gerçek kırıntısı” olduğunu iddia eden siyasetin dili “mat etme” pratiği arasındaki ilişkidir. Her iki bağlamda da şeylere dair etkin bir kavrayışın imkânı olan dilin mutlak yenilgisi ve tekrarın, yinelemenin çizdiği bir “ön-bakış” güzergâhının “gerçeğin boyutunun” yerini almış olmasıdır. Dolayısıyla “herkes”in siyaseti, kendi anlama ve kavrayış düzeyinde, “gerçeğin boyutu” ve konuşulan her şeyin “temel düzeni” olarak siyasalın mutlak bozulmaya uğramasından ibarettir, diyebiliriz.

zleşmek hem Türkçe felsefi ve kuramsal üretimin kapasitesini arttırmak hem de maiyetinde olduğumuz oryantalist duyumun idrakine varabilmek açısından elzemdir.

42 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 178-179.

43 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 179.

44 Barthes, *Sesin Rengi*, 191. Vurgu tarafımdan eklenmiştir.

45 Barthes, *Roland Barthes*, 67.

Ortega, söz konusu bozulmanın kaynağını “başkalaşmanın en ileri ucu” olarak tanımlar. Nitekim bu bozulma uğrağı düşünür açısından insanın kendi içsellğine yönelişinin “kendinden geçerek” mutlak şekilde kesintiye uğraması, böylelikle de yorumlama çabası ve düşünce ile eylem arasındaki bağı kopartarak “eylemin tanrılaştırıldığı” bir politikanın ifadesidir.⁴⁶ Ortega’ya göre politika, tıpkı başkalaşmanın aşırılışmasında olduğu gibi, insanın “insan oluşunu” unutmaya neden olan “içsellik” gözden yitişi ile bütünüyle eyleme teslim olur. Salt eylem güdüsüne terk edilmiş bir politika bu anlamda başkalaşmanın katılaştığı, “zincirleme saçmalıklara” yol açan bir “zincirinden boşanma”dır.⁴⁷ Ortega bu bağlamda, insan iradesinin etkin duyumu olarak içsellik yokluğunda kendini tekrar eden saçmalıklar silsilesine dönüşmüş eylemin tüm “açıklığıyla” politik uzamı şekillendirdiğine işaret etmektedir; nitekim dur durak bilmeyen bir eylem talebinin kaynağında da içsellik eylemden yalıtın, düşünceyi eylemden koparan bir “ön-bakışın” hâkimiyeti ile karşılaşırız.

Ortega’nın bu çözümlemelerimize olanak tanıyan metnindeki şu saptama bu noktada dikkate değerdir: “Şu yaşadığımız yıllar boyunca insanlar hiç duraksamadılar, (...), düşüncelere dalmaktan bucak bucak kaçıp kendilerini doludizgin ötekileşmenin kucağına bıraktılar. İşte bunun için, bugün Avrupa’da ötekileşmeden başka şey yok”.⁴⁸ Ötekileşmenin/başkalaşmanın uç noktadaki bu egemenliği hem söylemsel hem de pratik bir “açıklığın”, başkalaşmanın bütün politik uzamı “kendiliğinden anlaşılır” kıldığı, var-olanın konuşulan şeye hapsoluşunda olduğu gibi politikanın, insanın içsellik, yorumlama çabasının müdahalelerinden soyutlanarak eyleme hapsedildiği bir sürecin ifadesidir. Bununla birlikte, Ortega’nın başkalaşmanın uç noktası dediği uğrakta, Barthes’in işaret ettiği bozulma da saklıdır; bu, sadece bir eylem tekrarının politik uzamı bütünüyle işgal edişinde değil, bu tekrarı kesintiye uğratan bir iradenin engellenişinde de vuku bulmaktadır. Nitekim başkalaşmanın bu uç noktasında, “her insanda aynı düşüncelerle, aynı anılarla, aynı istekler, aynı heyecanlarla aynı ruh yinelenir”⁴⁹ iken aynı zamanda insanların “gerçeğin hizmetinde olmalarını”⁵⁰ kötüleyip engellemektedirler. Gerçek ise insanî içsellik o belirsiz varlığına, yorumlama çabasına, “insan olma tehlikesine”⁵¹ yönelmek, bizatihi insan olmanın canlı duyumunu muhafaza etmektir. Bir diğer ifadeyle, insanın kendisine başkalaşarak “ihanet etmeyi” sonlandırdığı uğrakta, gerçek.

Geldiğimiz noktada “herkes”in siyasetini insanın, salt başkalaşmanın hükmünde, onun maiyetinde eyleyerek kendine, varlığa ihanetinin “zeminsizliğinde” vuku bulan bir tekrarlar silsilesi olarak tanımlayabiliriz. “Herkes”in güdümündeki siyaset, “gerçeğin boyutunun” ifadesi olan siyasallığın sahip olduğu dinamizmin biçimselliğe, başkalarının hükmünde şekillenmiş “ön-bakışın” güzergâhına gömülmesidir. Bütünüyle bu bakışa gömülüp “herkes”in referansına dayalı bir başkalaşma insanı varlığın kuyusuna atarken bizleri sadece tekrarlara, gevş

46 Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 46-47.

47 Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 47.

48 A.g.e., 45-46.

49 Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 69.

50 Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 46-47.

51 A.g.e., 40.

getirmelere, gevezeliklere mahkûm etmekle kalmaz; Ortega’nın⁵² da dediği gibi bu teslimiyet ekseninde “ortalık cinayetlerle dolar. İnsanların yaşamı değerini, bedelini yitirir, her türlü şiddet ve soygun olağanlaşır”.

“Herkes”in Mantığının İki Görünümü: Farklı “Herkes”ler ve Politik Doğruculuk

İnsanın kendi varlığına ihanetinin birbiriyle ilintili iki somut noktasına bu noktada işaret edebiliriz ki bu da “herkes”in siyasetinin aşına olduğumuz görünümünü ve farklı “herkes”leri açığa vuracaktır. Bunlardan ilki bütünüyle başkalarını devralarak “herkes”in bir uzantısına dönüşmüş failin kendi konumu sorgulama kapasitesini yitirmiş olması, buna dair herhangi bir kaygı duymamasıdır. Heidegger ve Ortega’yı birlikte okumamızın da gösterdiği gibi herhangi bir karar ya da söylem durumunda referansımız bütünüyle, dâhil olduğumuz “herkes” olduğu için başkaları gibi olmanın yeter sebep olduğu bir konumlanış içindeyizdir. Oysa Barthes’in⁵³ ifade ettiği gibi, önümüzde iki seçenek vardır, ya hangi konumdan konuştuğumuza dair bir kavrayış geliştireceğiz ya da dili “mat etmede” görüldüğü üzere “söylemi öldüreceğiz”, diğer adıyla onu “geviş getirmeye” tedavül edeceğiz. Keza Barthes, Ortega’nın eylemselliğe kapılmış politik uzamını hatırlatırcasına şu uyarıda da bulunur: “Bir birey kendisini ne kadar devrimci gösterirse göstereceğini, nereden konuştuğunu kendisine sormuyorsa sahte bir devrimcidir.”⁵⁴ Başka bir deyişle, üstlenilmiş rollerin “konuşanı” olmaktan ziyade bu rolleri ve onlarla olan ilişkisini daimî bir sorgulamada bulunmuyorsa o kişi, kendi “herkesi”nin bir uzantısından fazlası değildir.

Bu noktada “herkes”in “farkında olmayan” üstlenişinin ötesinde bilinç uğrağı “herkes”e kıyasla daha belirgin, fakat buna rağmen “herkes”in mantığını sürdüren bir kolektiflik düzeyine geçiyoruz. Friedrich Nietzsche’nin⁵⁵ belirttiği gibi bu iki düzey arasında bir “zıtlık” değil, bir “geçiş” söz konusudur: Aynı mantığın süregitmesi bağlamında bir tür “derece farklılığı” kendini açığa vurur. Nietzsche’nin aynı yerde belirttiği üzere derece farklılıklarının olduğu yerde zıtlıklar görmek “sayısız ağrı kaynağına” yuva olmuştur. Nitekim insan, kendi “herkes”inin referansıyla kimi kolektiflere, gruplara katılır; hatta onların bir parçası olmak, Barthes’in “devrimci” örneğinde olduğu gibi, kişi açısından içinde bulunduğu “herkes”in referans edimi de olabilir. Dolayısıyla biz burada, kendi konumunu sorgulama hakkından feragat etmiş bir grup üyesi figürünü ele alırken onun bir nebze de olsa gönüllü olabilecek katılımında “herkes”in mantığının süregittiğini işaret etmeye devam edeceğiz.

Siegfried Kracauer, bu noktada “fikirlerin taşıyıcısı” olarak birey ile grup arasında yaptığı ayrımla tartışmamıza katkı sağlayacaktır. Kracauer⁵⁶ açısından bir fikir, insanlara aşkın bir olgu değil, “etkisini sadece onların içinde ve onlar aracılığıyla” gösteren bir fenomendir. Hâliyle bir

52 Jose Ortega y Gasset, İnsan ve “Herkes”, 47.

53 Barthes, *Sesin Rengi*, 90.

54 A.g.e., 137.

55 Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi İnsanca Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 54-55.

56 Siegfried Kracauer, *Kitle Süsü*, çev. Orhan Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 117.

fikirden ya da düşünceden söz ettiğimiz anda onları taşıyan bireylerden de söz ediyoruzdur. Kracauer'a göre bu fikir, kendisinin taşıyıcısı olan insanı biçimlendirir ve onu, fikirden bağımsız olan insanlardan ayırarak güzergâhı bu fikir tarafından çizilmiş insanlara yakınlaştırır. Bir grup da bu yakınlaşma boyutuyla fikrin zemininde bir araya gelmiş insanları ifade eder.⁵⁷ Başka bir deyişle, bir fikri üstlendiğimizde salt onun içinden konuşup hareket ederek bu fikri üstlenmemiş, görme ve duyma biçimlerine enjekte etmemiş insanların arasından çıkarız.

Fakat Kracauer, “insanların fikir tarafından *birey* olarak biçimlendirilmesiyle *grup üyesi* olarak biçimlendirilmesi” arasındaki bir fark olduğuna işaret etmektedir. Nitekim birey, bir fikrin taşıyıcılığını üstlense de, kendi içinde “farklı birçok arzunun ve tinsel gücün kıpırdandığı bir mikro evren” olmayı sürdürür; bu nedenle de bir bireyin, üstlendiği fikrin anlamsal çerçevelenmesine bütünüyle kapılması nadir görülen bir olgudur. Bireyin kendinde muhafaza ettiği bu potansiyel, onun üstlendiği fikrin başka fikirler ya da duygularla karşılaşmasını, olası bir fikirler karışımını olanaklı kılar; dahası, bu olanağın bizatihi kendisidir.⁵⁸ Bunun anlamı bireyin, Barthes'in bize aktardığı bağlamda, belirli bir fikri üstlenmesini sağlayan kendi konumunu, konuştuğu yeri sorgulamasının potansiyel varlığıdır. Bir diğer ifadeyle, bireysel kertede bir fikrin taşıyıcısı bütünüyle bu fikrin uzantısına dönüşerek onun zemininde vuku bulan bir “başkalaşmaya” kapılmamıştır; kendi içsellğine yönelmenin olanağına hâlâ sahiptir.

Birey, kendisini başkalaşmaya karşı koruyan “yalıtılmışlığının” dışına çıkarak grup üyesi bireye dönüştüğünde ise Kracauer'ın aynı yerde belirttiği üzere, salt “fikri cisimleştirdiği ölçüde hesaba katılır” ve “grubun diğer üyeleriyle kurduğu ilişkiler sadece ve tümüyle grubun yarattığı ‘olması gereken’ içeriğin geliştirilip gerçekleştirilmesine hizmet eder”. Grup üyesi birey, bu noktada, bütünüyle o grubu olanaklı kılan fikrin şemsiyesi altındadır ve bu şemsiyenin varlığını sorgulayamayacak derecede söz konusu fikrin “başkalaşmasına” uğrar. Diğer üyelerle ilişkileri de bu “başkalaşma”nın fikir düzlemindeki tesisi çerçevesinde gelişir. Kracauer'a⁵⁹ göre birey bu tesisin hükmünde kendi “tüketilemez kaynaklara” sahip yalıtılmış “birey-benliğini” yitirerek “fikrin çizdiği yolun dışına çıkamayan, tam varlığından ayrı bir parça-benliğe” dönüşmüştür. Parça-benlik, bir bakıma “başkalaşmaya” uğra(tıl)mış bir benliktir ve referans kaynağı olarak kendisini “parça” kılan yapılandırılmış bir “herkes”i benimsemiş durumdadır: O, insanın birey-benliğine gönüllü ihanetidir. Hâliyle kendisini “parça” kılan süreci ve grubu sorgulamadan da kendisini, konuştuğu konumu, üstlendiği fikri sorgulaması da mümkün değildir; grup üyesi olarak kaldığı sürece de grubun ve fikrin tekrarına kendisini zincirlemiş durumdadır.

Günümüzde kendisini “radikal” olarak tanımlayan kesimlerden bu kesimleri “radikal” olarak işaretleyen çoğunluğa kadar hemen “herkes”, kendi konuştuğu konumu, üstlendiği “ön-kavrayışı” sorgulamaya tabi tutmadığı sürece bir tür “parça-benlik” örnekleridir. Dolayısıyla “herkes” gibi yapmak, “herkes”i referans almak ya da bir “uzantı”ya dönüşmek her birimiz için olağan bir durumdur. “Herkes”, bu bağlamda ister yapılandırılmış isterse içine doğduğumuz çevrenin hükmünde olsun kendisiyle yüzleşme gibi bir kaygısı olmayandır. Bu kaygının

57 Kracauer, *Kitle Süstü*, 118.

58 A.g.e., 119.

59 A.g.e., 120.

yokluğunda karşımızda “hazır bulduğumuz” başkalarını devralmanın ötesinde hareket etmemiz ise söz konusu değildir. Bu noktada her birimiz son kertede kendimize, insan varlığımıza ihanetin kıyısında hareket ediyoruz, diyebiliriz.

İnsanın, varlığa ihanetinin bununla bağlantılı ikinci görünümüne ise “politik doğruculuk” ekseninde tanık oluruz. Nitekim politik doğruculuk, bir bakıma “herkes” olmaya çağrıdır. Geoffrey Hughes’ın⁶⁰ belirttiği gibi, çağımızın göze batan bir fenomeni olarak politik doğruculuk ırkçılık, toplumsal cinsiyet, çevre, çok kültürlülük gibi konuların ele alınışında öne çıksa da karmaşık, farklı şekillerde içerik kazandırılan bir olgudur. Genel itibarıyla, hassas olarak işaretlenmiş konularda bir seçim ya da zorunluluk olarak öne sürülen politik doğrucu tavır, bu alanlarda uygun olan ya da dışlanması gereken tutumları belirleme iddiasındadır. Fakat bu iddia, bu tavrı üstlenen fail açısından bakıldığında öylesine belirsiz bir durumdadır ki çoğu zaman Hughes’ın aynı yerde belirttiği üzere, “elimizde ne politika ne de doğruculuk kalır”.

Slavoj Žižek ise kendi konumunu sorgulamaya tabi tutmayan bir failin gösterdiği politik doğrucu tavrı “tepeden bakmakla”⁶¹ itham eder. Düşünürü göre standart bir politik doğrucu tavır, “konuştuğumuz öznel konumu değiştirmek yerine içeriğe dair bir dizi kural” dayatmakla yetinir; fakat hassasiyet talep ettiği durumların yaratılmasında kendi payının, kendi konumunun ne olduğuna dair bir sorgulamada bulunmaz.⁶² Dolayısıyla hem içeriğe dair bir müdahaleden ziyade bütünüyle biçimsel bir tavır olması hem de onu üstlenen failin “tepeden bakan”, fakat baktığı yeri sorgulamayan tavrı ile politik doğruculuk, “zeminsizliği” bir zemin olarak dayatmasıyla bir tür “herkes” olmaya çağrıdır. Terry Eagleton⁶³ bu zeminsizliği anlamamıza yardımcı olacak bir örnek ortaya koyar: Politik doğrucu bir tavır, açığa çıktığı zeminde ırkçılığı ya da homofobiklerin konuşmasını yasaklar; fakat onun “ucuz emeği sömürenlerle” pek işi yoktur.

Buradaki sorun nerede politik doğrucu olunup nerede olunamayacağına dair kararı neye göre vereceğimizdir. Bir noktada politik doğrucu olurken diğer noktaları göz ardı etmemizin kaynağı nedir? Dahası, bu göz ardı edişin sonucu nedir? Bizim bu çalışma bağlamındaki yanıtımız hem kaynağın hem de sonucun “herkes” mantığında yatması, politik doğruculuğun içeriğe dair kaygıları yok sayarak keyfi seçimlerle yol açtığı zeminsizlik bağlamında bir tür “herkesleşme” çağrısı olmasıdır. Bir kere politik doğrucu tavır bir referans olmak ister. Belirli bir alanda normun ne olması gerektiğine dair bir çağrıda bulunup bunun, örneğin “insani” olduğuna değinir. İkincisi, bu çağrıda bulunmanın fazlasıyla biçimsel kalması, hâliyle kullandığı kavramların da içeriğini boşaltacak bir zeminsizliğe yol açması dikkate değerdir. Üçüncüsü ve en önemlisi çağrıda bulunanın kendi konumunu, norm dayattığı olguyla olan ilişkisini sorgulamaması; dahası, kendi çağrısı dışındaki herhangi bir tartışmayı en hafif tabirle önemsizlikle itham edip tartışılmaz kılmasıdır. Bu üç niteliğiyle politik doğruculuk, pürüzsüz bir “herkes” oluşa çağrıdır.

60 Geoffrey Hughes, *Political Correctness* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 3-4.

61 Žižek, *Mutlak Geritepe*, 69.

62 Slavoj Žižek, *Şiddet*, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Encore Yayınları, 2018), 97.

63 Terry Eagleton, *Kültür*, çev. Berrak Göçer (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 40.

Sonuç

Bu çalışma basit bir soruyla başladı: “Herkes olmaksızın sorun nedir?”. Yukarıda uzun yanıtını ortaya koymaya çalıştığımız düşünsel tartışma bağlamında kısa yanıtı, yaşantımızı, onu olanaklı kılan görme ve duyma biçimlerimizi salt içinde bulunduğumuz, onlardan olma yönünde bir endişe duyduğumuz “herkes”e referansla sürdürdüğümüz sürece ortada bir sorun göremeyeceğimize. Bu “ön-bakış”ı da göz önünde bulundurarak söyleyebiliriz ki “herkes” gibi olmak *kendinde* bir sorun değildir; onu bir “sorun” olarak kavrayacak, biçimselliğinin işleyişini ve bu işleyişin tahakkümü kavrayacak bir içselliğin duyumu vasıtasıyla bir “sorun” hâline gelir.

Fakat şu noktayı idrak etmemiz gerekiyor: Kıyısında dolaştığımız “herkes”ler, birbiriyle çatışan “herkes”ler bugün içinde bulunduğumuz sorunların da kaynağıdır. “Herkes”in kendi herkesi çerçevesinde “her şeyi” anladığı bir dünya sözün, düşüncenin, insan varlığının, dahası canlı yaşamının önemsizleştiği bir dünya olmayı sürdürecektir. Bu sebeple, ısrarla hem kendi konum alışlarımız hem de maruz kaldığımız süreçler açısından “gerçeğin boyutunu” elimizden alan “herkes”in mantığını işaret etmeyi sürdürmeliyiz. Aksi takdirde, bulunduğumuz konumun güvencesi içinde ve salt onun maiyetinde kalarak uyarıları “palyaço”, uyarıları ise “şaka” olarak görerek ölümlü hayatlarımızı “zincirinden boşanırçasına” harcamayı sürdüreceğiz.

“Herkes”in mantığı gerek Ortega’nın “insanın insan olduğunu unutuşu” olarak tanımladığı içselliğin kaybı gerek politik süreçlerin “siyasetin doğası” denilerek tekrar hapsolması gerekse “tesviye etme” kapasitesiyle tinsel olanı, dinamizmi ve niteliksel sıçramayı kendi “doğallığının” niceliklerine dönüştürme şeklinde işler. Tinselliğin dinamizmi, sıfır düzeyine indirilip “doğal” olana tercüme edilirken “herkes”, varlığı kendi doğallığına politik, toplumsal ve düşünsel düzeyde hapseder. Tin bu noktada uyarıları “şaka” olarak görmeme, palyaçoyu palyaço olarak görmeme cüreti olarak açığa çıkar. “Doğal” olan ise bu şakanın keyfini sürmektir.

Başta da ifade ettiğimiz gibi “herkes”in mantığı hem kimlikler ya da kurumsallaşmış yapılarda hem de “olağan” kabul ettiğimiz işleyişler içinde kendini dayatan bir zehirdir. Bataille’in⁶⁴ vurgusunu ödünç alacak olursak bu zehir, ondan arınmamızın akabinde “ne olduğumuzu” idrak etmenin önünü de açabilir. Nitekim bu zehir sokakta yaşayan hayvanlara bakışımızdan tutun da kimlikler üzerinden tasarlanmış siyasallığın “çözumsuz” sorunlarına değin varoluşumuza sinmiş durumdadır. Varlığın kuyusu o denli bu zehirle dolmuştur ki insan, kendini esir alan sorunların içinde debelenip bunun adına hemen her ölçekte “tarih” demekten imtina edemeyecek durumdadır.

Belki de İspanyol romancı Juan Jose Millas’ın⁶⁵ *Yalnızlık Buydu* adlı eserinde bir kahramanına konuşturduğu gibi her birimiz “içinde en rahat ettiğimiz cehennemi seçerek” yaşamaya devam edeceğiz.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Çıplaklıklar*. Çeviren: Suna Kılıç. İstanbul: Alef Yayınevi, 2017.

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

64 Georges Bataille, *İç Deney*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 20.

65 Juan Jose Millas, *Yalnızlık Buydu*, çev. Ali Özçelebi (İstanbul: Can Yayınları, 1991), 119.

- Barthes, Roland. *Roland Barthes*. Çeviren: Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Barthes, Roland. *Sesin Rengi*. Çeviren: Ahmet Nüvit Bingöl. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Bataille, Georges. "Heidegger Eleştirisi." *Heidegger Paris'te* içinde. der. Sadık Erol Er. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.
- Bataille, Georges. *İç Deney*. Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Blumenberg, Hans. *Endişe Nehri Geçiyor*. Çeviren: Cemal Ener. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. trans. Kathleen Blarney. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Eagleton, Terry. *Kültür*. Çeviren: Berrak Göçer. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren: Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Heidegger, Martin. *Düşüncenin Çağırdığı*. Çeviren: Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Heidegger, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*. Çeviren: Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.
- Hughes, Geoffrey. *Political Correctness*. Oxford: Wiley-Blackwell. 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Meseller*. Çeviren: Osman Çakmakçı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Kracauer, Siegfried. *Kitle Süsü*. Çeviren: Orhan Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Laclau, Ernesto. *Evrensellik. Kimlik ve Özgürleşme*. Çeviren: Ertuğrul Başer. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.
- Millas, Juan Jose. *Yalnızlık Buydu*. Çeviren: Ali Özçelebi. İstanbul: Can Yayınları, 1991.
- Miller, Henry. *Oğlak Dönencesi*. Çeviren: Aylin Sağtör. İstanbul: Can Yayınları, 2001.
- Miller, Henry. *Clichy'de Sessiz Günler*. Çeviren: Avi Pardo. İstanbul: Siren Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi İnsanca Pek İnsanca 2*. Çeviren: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Ortega y Gasset, Jose. *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. Çeviren: Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.
- Ortega y Gasset, Jose. *Kitlelerin Ayaklanması*. Çeviren: Neyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Ortega y Gasset, Jose. *İnsan ve "Herkes"*. Çeviren: Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. Çeviren: Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Spinoza, Benedictus. *Kısa İnceleme*. Çeviren: Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Zimmerman, Michael E.. *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- Zizek, Slavoj. *Şiddet*. Çeviren: Ahmet Ergenç. İstanbul: Encore Yayınları, 2018.
- Zizek, Slavoj. *Mutlak Geritepme*. Çeviren: Barış Engin Aksoy. İstanbul: Encore Yayınları, 2020.

