

# HERHANGİLERİN BİR-ARADALIĞI: BEN-SEN ARA-SI

[ Togetherness of Whatever Beings: The In-Between of I-Thou ]

**Fikriye Gözde MOCAN**

Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü  
[fikriyegozdecakir@gmail.com](mailto:fikriyegozdecakir@gmail.com)

## ÖZET

Topluluk üzerine tartışmanın temelini oluşturan Agamben ‘herhangi’ kavramıyla gelmekte siyasetin olanaklılığını sorgulamaktadır. Ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık olarak herhangilere ilişkin bir-aradalık aidiyet için temel bir ölçüt olarak -denmiş olmayı koymaktadır. Herhangi varolanın sadece dilsel bir varolan olarak tanımlanması bir-aradalığın hem ortaklık olmadan hem de en ortak olan yoluyla anlatılmasıdır. Agamben, diğer bir herhangi olan dostun nasıl ve hangi anlamda tutarlı bir küme oluşturabileceğini de sorgulamaktadır. Buber’in temel söz olarak belirttiği ‘Ben-Sen’, sadece kendine ait olan ve dilsel bir varolan olan herhangilerin bir-aradalığındaki ‘ara’yı açıklamaktadır. Bu makalede, Agamben’in ‘herhangi’ kavramı temelinde bir-aradalık ile ilgili görüşleri Buber’in ‘Ben-Sen’ temel sözü ve ara-sı açısından incelenmektedir. ‘Ben-Sen’ temel sözünün herhangilerin bir-aradalıklarındaki ‘ara’ya nasıl zemin sunduğu gösterilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Ara, ben-sen temel sözü, bir-aradalık, birlikte-duyumsama, dost, herhangi.

## ABSTRACT

Agamben as the central figure of the idea of community discusses the possibility of coming politics through the concept of ‘whatever’. Togetherness without the common concerning togetherness of

whatever beings offers ‘being called’ as a criterion for the belonging. To define whatever being as a linguistic being describes togetherness through both not common and the most common. Agamben questions how and in what sense could friend, as an another whatever, form consistent unity. Buber’s primary word ‘I-Thou’ explains the in-between of togetherness of whatever being who is a linguistic being and only belong to itself. In this article, Agamben’s concept ‘whatever’ concerning togetherness is investigated in terms of Buber’s primary word and the in-between of ‘I-Thou’. It is shown that how Buber’s primary word ‘I-Thou’ presents the ground of the in-between regarding the togetherness of whatever beings.

**Keywords:** In-between, primary word of ‘I-Thou’, togetherness, con-sent, friend, whatever.

## Giriş

Bu makalede Giorgio Agamben'in 'herhangi' kavramı temelinde bir-aradalık kavramıyla ilgili görüşleri Martin Buber'in 'Ben-Sen' (*Ich-Du*) ara-sı açısından incelenecektir. Felsefe tarihindeki en önemli kavramlardan biri olan ve Antik Çağdan beri 'dost' kavramıyla ilgisinde tartışılan 'biraradalık' kavramının çağdaş tartışmalardaki en iyi bilinen örneği Nancy, Blanchot ve Agamben arasındaki 'topluluk düşüncesi' tartışmasıdır. Bir-aradalık kavramı genellikle 'ortak olan/ ortaklık' kavramı odağında ele alınmıştır. Ortak amaçlar ve iyiler etrafındaki birlik olarak 'birliktelik' yerine 'ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık' düşüncesi konur, dolayısıyla tartışma Bataille'in ünlü sözcüsü üzerine temellenir: 'Toplulukları olmayanların topluluğu'. Bu sözcüden hareketle şu sorulabilir: 'Toplulukları olmayanların topluluğu' düşünülebilir mi? Başka bir deyişle 'ortaklıkları olmayanların ortaklığı' olabilir mi?

'Topluluk' düşüncesi tartışmalarının merkezi olan Bataille'in 'toplulukları olmayanların topluluğu' sözcüsündeki vurgu bir-aradalık için ve aidiyet için hiçbir ölçütün önerilmemesi ile ilgilidir. Topluluk düşüncesi tartışmaları ne 'dışlama', 'ayrı tutma' ne de 'katılma', 'dahil etme' adına bir ölçüt vermez. Öte yandan bu durum tartışmadaki zorluğa ve tuhafliğe işaret etmektedir. Çünkü topluluk ne biçimini alırsa alsın ait olma için hiçbir gerekliliğe ve koşula sahip değildir. Bu nedenle Nancy'in kitabında (*The Inoperative Community*) ve Blanchot'un kitabında (*The Inavowable Community*) geçen 'hükümsüz', 'işlemez', 'itiraf edilemez' nitelendirmeleri çaresizliğin ve umutsuzluğun berraklığını açığa çıkarmaktadır (Durantaye, 2009, s. 158).

Topluluk düşüncesi üzerine tartışma Agamben'in *Gelmekte Olan Ortaklık (Coming Community)* adlı kitabının temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu kitap Nancy ve Blanchot'un kitaplarına göre daha az 'umutsuz'dur ve 'herhangi'nin saf siyasetini göstermektedir. Söz konusu kitabın başlığının önerdiği gibi metin bir- aradalık sorunu üzerine odaklanmaktadır. Buna bağlı olarak 'topluluk' üzerine yeniden düşünmeyi öneren Agamben de aidiyetin koşulu olarak bir kimlik ya da ortaklık önermiyormuş gibi görünse de aslında '-denmiş olmak' olarak tanımlanan 'herhangi' varolanı açıklayarak '-sızlık topluluğu' (*negative community*) düşüncesinden, dolayısıyla Nancy ve Blanchot'dan ayrılmaktadır. Agamben'in sözü edilen kitabına yeniden bir bakış bunun apaçık kanıtıdır. Ayrıca Nancy ve Blanchot aidiyetsizliğe vurguda neyin çıkarılacağını söyleseler de onun yerine bir şey koymazlar (Durantaye, 2009, s. 170). Agamben aidiyet için değil ama bir-aradalık

için ‘belirlenime’ karşıt ama yine de çok temel bir ‘ölçüt’ ortaya koyar: herhangi bir dil varolan olarak tanımlanması. Kitabın bu açıdan okunması bir-aradalık kavramının hem nasıl sadece ‘dilsellik’ ve ‘dilsel bir varolan’ üzerinden kurulacağına hem de bu dilsel varolanın başka bir dilsel varolan olarak ‘dost’uyla bir-arada olacağına açıklık getirecektir. ‘Ben-Sen’ bir-aradalığı olarak dostluk ve dostun varolması, bu bir-aradalığın sadece dilsellik üzerinden hiçbir aidiyet ortaya koymadan diğer yandan da en ortak olan üzerinden kurulabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, bu makalede öncelikle Agamben’in ‘dost’ kavramı ve bu kavramla ilişkisinde ‘herhangi’ kavramı inceleyeceğim ve herhangi bir ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık zeminini tartışacağım. Makalenin ikinci bölümünde ise Buber’in temel söz olarak belirttiği ‘Ben-Sen’ ve ‘Ben-O’ temel kavramlarına ve ‘Ben-Sen’ temel sözünün nasıl ‘ara’yı olanaklı kılacağına değineceğim. Sonuç bölümünde ise Agamben’in ‘herhangi’ odağında tartıştığı bir-aradalık olanağını ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık olarak ‘ara’ya vurgu yaparak Buber’in ‘Ben-Sen’ temel sözü ile dilde nasıl karşılığını bulacağını göstereceğim.

### **Agamben’in ‘Herhangi’sinin Dilsel Olma Ortaklığı Üzerinden Ele Alınması**

Agamben’in “Dost” yazısı ile *Gelmekte Olan Ortaklık* kitabının karşılıklı okunması herhangi bir ve herhangi bir bir-aradalığına yani herhangi bir dostluğuna ilişkin bütüncül bakış için önemlidir. Başka bir deyişle, Agamben söz konusu kitabında dostun diğer adıyla herhangi bir hangi anlamda ve nasıl bir-aradalığı olanaklı kılacak tutarlı bir küme oluşturacağını sorgulamaktadır. Bu nedenle herhangi bir ve herhangi bir ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık açısından nasıl dostluğun sağlanacağını aktarımı bu yazının da izleği olarak değerlendirilebilir.

Agamben “Dost” yazısının başında dost konusunun ve felsefenin iç içeliğine dair belirlemeler ortaya koymaktadır. Öncelikle felsefenin tanımına bağlı olan ve onsuz felsefe yapma olanağı bulamadığımız dostluk ve felsefe arasındaki bağ ‘felsefe’ kelimesinde zaten içerilmektedir. “Bakın felsefesinin (*philosophia*) adında bile *philos* sözcüğü var” (Agamben, 2012, s. 63). Hatta öyle ki ‘felsefe nedir?’ sorusu sadece ‘dostlar ara-sında’ tartışılabilir bir soru özelliğindedir.<sup>1</sup> Bu nedenle

---

<sup>1</sup>Agamben’in konuya vurgusunun nedeni Jean-Luc Nancy ile dostluk üzerine yazışmaya karar vermelerine rağmen yazışmaları Jean-Luc Nancy’in ilk mektubu ile sona ermesiyle ilgili. Agamben’in dostlukla ilgili diğer hayal kırıklığı ise Derrida’ya *Politics of Friendship*’e Aristoteles’e atfedilen ‘*o philoi, oudeis philos*’ -Ey dost, dost (diye bir şey) yok- sözcüğüyle başlaması. Oysa Agamben söz konusu sözcüğü Diogenes Laertios’un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabının çağdaş baskısı ile karşılaştırıldığında ilk bakışta bu sözcüğe benzeyen ama tamamıyla farklı bir

felsefe ‘bir aradalık’ konusuna yani ‘topluluk’ üzerine düşünmeye gönderide bulunur. Topluluk üzerine düşünmek de aslında ‘yazma bir-aradalığı’ deneyimiyle ortaya çıkmaktadır (James, 2010, s. 171). Ayrıca Agamben, ‘dost’ sözcüğünün dilbilimcilerin ‘yüklenmezler’ dediği kategoriye ait olduğunu bu nedenle ‘beyaz’, ‘sert’, ‘sıcak’ gibi belirli bir şeye gönderisi yoktur. Ayrıca, yüklemsele değildir ve tutarlı bir küme oluşturup oluşturamayacağı sorundur (Agamben, 2012, s. 68). Tıpkı hakaretlerde olduğu gibi dost sözcüğü saptayıcı bir yüklem değil, özel bir isim gibidir. Çünkü hakaretler dilde olanaklı tüm hitap ya da seslenme biçimleri arasında farklı bir yere sahiptir: Hakaret kişinin isminin ‘yerine’ geçer. Dolayısıyla bu adlandırmayla çağrılan kişi takılan ad konusunda ne kadar memnuniyetsiz olursa olsun, bu durum kişinin elini kolunu bağlar. “Yani hakarete aşağılayıcı olan, dünyaya yapılan gönderme değil, saf bir dil deneyimidir” (Agamben, 2012, s. 69).

Agamben’e göre dostluk temsile dökemeyeceğimiz, kavramsallaştıramayacağımız bir yakınlıktır. Tıpkı Giovanni Serodine’nin *Petrus ve Pavlus* adlı resmindeki havarilerin durumu gibi. İki havari birbirlerine o kadar yakın neredeyse yapışmış gibi duruyorlarki bu yakınlık birbirlerini görmelerini olanaksızlaştırır. Birbirlerini teşhis edecek kadar tanıyamadan bakışan havarilerin elleri kimsenin görmeyeceği biçimde tokalaşır. Hem birbirlerini görmelerine hem de birbirlerinden başka kimseyi görmelerine olanak vermeyen bu yakınlık tam da ‘birisini dost bilmek, onu belli ‘bir şey’ olarak tanıyamamak’ ifadesine karşılık gelmektedir. ‘Beyaz’, ‘sıcak’, ‘sert’ gibi sözcükler (‘beyazdır’, ‘sıcaktır’, ‘serttir’) yüklem olabilirler ve onların yüklemsele olması bir şeyin ‘ne olduğunu’ belirtmesiyle ilgilidir. Oysa ‘dost’ sözcüğünün yüklemsele olmaması, ‘dost’un kendine özgü özelliği ya da niteliğinin ötesinde belirlenimden ayrıştırılmış bir durumu işaret etmektedir.

Dostun ontolojik ve politik temelini izinin sürülmesi Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’in 1170a28-1171a35 arasındaki ‘belirmelerine’ yeniden bir bakışı zorunlu kılıyor. Söz konusu paragraf *prote philosophia* ile ilgili ‘yoğun’ düşünceler barındırmaktadır. Hem *Nikomakhos’a Etik*’in 8. ve 9. kitaplarında hem de *Eudemos’s Etik*’in 7. kitabında ‘dostluk’ üzerine belirlemeleri olan Aristoteles, dostluğun ‘yaşam için son derece önemli’ olduğunu ve siyasetin de asıl işinin dostluğu sağlamak olduğunu belirtmektedir. Aristoteles’in dostluğun ve dostun belli özelliklere sahip olmasını ifade

---

anlamı olan başka bir sözcüğü belirtmektedir: ‘*hoi philoi, oudeis philos*’ -Kimin (çok) dostu varsa dostu yok (demektir)- (Agamben, 2012, s. 65). Agamben’in sitemli açıklamalarına rağmen Derrida’nın neden ‘*o philoi, oudeis philos*’ sözcüğüyle başladığı *Politics of Friendship*’in baştan başa okunması ile çözülebilir. Çünkü Derrida, söz konusu kitabın bazı bölümlerinde Agamben’in düzeltmelerinin farkında olduğunu açıkça belirtmektedir (Derrida, 2006, s. 101).

etmesi aslında herhangi bir dostluğu değil ama *prote*-ilk ve önde gelen- anlamında dostluğun altının çizilmesidir. Agamben'in bu yoğun ama hak ettiği ilgiyi görmeyen paragraftaki vurgusu tek kavram üzerinde şekillenmektedir: *aisthesis* (duyumsama). Bu paragrafta Aristoteles *aisthesis* dışında *noien* (bilmek) kavramını vurgulasa da Agamben'in dost yorumu özden farklı olarak varoluş dolayısıyla saf bir olmaya ilişkin *aisthesis* üzerinde temellenmektedir. Olmanın ve yaşamanın bir ve eş görüldüğü buna bağlı olarak da varolmanın hoş olması insanca başka bir duyumsamanın olduğunu işaret etmektedir: *Synaisthanomai* (birlikte-duyumsama). Agamben'e göre "dostun varoluşunu birlikte-duyumsama (eş-duyumsama) ya da dostun varoluşuna rıza gösterme hissi" tam da dostun varoluşunu kendi varolmasında birlikte- duyumsama anıyla ilgilidir (Agamben, 2012, s. 75). Yaşamın ve varolmanın paylaşılması olarak dost ve ben bu paylaşımın iki 'farklı' yüzüdür. *Heteros autos*'un özel kullanımıyla Agamben hem 'başkalığı' hem de 'kendiliği' vurgulayarak *heteros autos* olarak dostu diğer bir ben değil, aynılığa için başkalık olarak, aynının başkaya dönüşmesi olarak tanımlamaktadır. Kendi varoluşumun hoş ve iyi olduğunu algıladığım anda, duyumum dostu doğru sürüklenir ve birlikte-duyumsamaya dönüşür. Dostluğun ontolojik boyutunun aktarılması en çok varoluşa ilişkin ben ve dostun birlikte-duyumsaması etrafında şekillenmektedir. Yaşama, olmaya dolayısıyla varoluşa ilişkin bir *aisthesis* sadece başka bir kendilik olan dostun varoluşuyla, yaşamı birlikte-duyumsayarak olanaklıdır. Ben ve dostun duyumsaması olarak ikili bir durumdan öte varolmaya ilişkin *aisthesis* üzerinden temel bir- aradalık sunulmaktadır.

Dostluk konusu, bu nedenle, *prote philosophia*'nın konusu olmalıdır. Çünkü sorgulanan şey öncelikle yaşamda önem teşkil eden olmak ya da varolmak deneyimine ilişkin bir *aisthesis*'tir. Aristoteles'in *prote philosophia* terimini kullandığı anlamın tam da karşıt anlamında *prote philosophia* 'dost'un neden bir küme ya da bir kavram altına giremeyeceğini ve yüklem olmayacağını açığa çıkarmaktadır. Varolanı varolan olarak (*to on he on*), onun tüm özellikleriyle, ona yüklenenlerle varolanın yapısına ilişkin belirlemelerde bulunan *prote philosophia*, tam da bunlara zıt olarak varolana yüklenen ne varsa hepsini kökten kesip atmaktadır. Varolana yüklenen şeyler aynı zamanda varolanın yapısına dolayısıyla varolanın özüne ilişkin belirlemeler niteliğindedir. Oysa Agamben'e göre yüklemsel özelliğinden yoksun, belirlenimden uzak, kavramsallaştıramayacağımız yakınlık olarak dost, benim varoluşa ve yaşama ilişkin *aisthesis*'i paylaştığım başka bir kendiliktir. Bu türden bir paylaşımı önceleyen başka bir şey olmadığı için ben ve dostun varolması olarak *synaisthanomai* *prote philosophia*'nın konusudur.

Dostlukla ilgili son bir belirleme olarak Agamben *nemesthai* fiiline dikkat çekmektedir. Fiil her ne kadar ‘aynı yerde otlamak’ olarak çevrilse de *nemo* fiili ‘katılmak’ anlamına da gelmektedir. Aristoteles’in kullandığı biçimiyle ‘aynıya katılmak’ anlamına gelen fiil bir ortaklığa katılmak anlamından çok uzaktadır. Agamben söz konusu fiili ‘aynıya katılmak’ anlamının aksine tamamen varoluşsal ve yaşama ilişkin bir paylaşım üzerinden, ‘nesnesiz’ olarak tanımlıyor: dost öncelikle ve yalnızca saf bir varolma *aisthesis*’inin *synaisthanomai* biçimidir. Ben ve dostun paylaştığı ya da bölüştüğü bir ‘nesne’ yoktur. Paylaşılan şey ilkin varolmanın ben ve dostum olarak birlikte-duyumsanmasıdır. Yaşamın kendisine ilişkin bu *aisthesis* hiçbir kümeye dahil olmayan, kavramsallaştıramadığımız dost ile ben ara-sında ve bir-aradalığındaki ortaklıktır. Bu ortaklık sadece ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık olarak özgün bir birlikte-duyumsama üzerinden temellendirilebilir. “Siyaseti teşkil eden de bu nesnesiz bölüşüm, bu özgün birlikte-duyumsamadır” (Agamben, 2012, s. 78).

Bu nedenle Agamben’in ‘dostluk’ ile ilgili söyledikleri Berlin Duvarı’nın yıkılmasıyla eş zamanlı basılan *Gelmekte Olan Ortaklık* adlı kitabına gönderide bulunur. Durantaye, zamanın jeopolitik olayların bağlantısının yanı sıra, kitabın topluluk düşüncesi üzerine tartışmanın devamı olduğunu ifade etmektedir (Durantaye, 2009, s. 157). Başka bir deyişle *Gelmekte Olan Ortaklık*’ta ‘dost’un hangi anlamda tutarlı bir küme oluşturabileceğinin yanıtı belirginleşmektedir. Agamben’in ilk belirlemesi ‘herhanginin gelmekte olan varolan’ olduğudur (Agamben, 2012, s. 11). İkinci olarak, herhangi *quodlibet*’tir. ‘Olmasının önemli olmadığı’ olarak belirtilen yaygın ve Latince anlamının aksine herhangi ile ilgili olarak *quodlibet* ‘her durumda önemli olan’ bir varolan vurgusu yapar. Böylece *libet* herhanginin olduğu haliyle, nasılsa öyle olarak sevilebilir olması ile ilgilidir. Ayrıca herhanginin sadece ‘öyle-olmak’ üzerinden tanımlanması onun sadece kendi kendine ait olmasından ileri gelmektedir. Kendini belirli bir kavram üzerinden değil sadece ‘öyle-olması’ haliyle dışa seren herhangi şu ya da bu sınıfa ya da kavrama ait değildir. “Öyle olarak (olduğu haliyle) dışa serilen tekillik, her ne istersendir, yani sevilebilir olandır” (Agamben, 2012, s. 13). Bu nedenle Agamben herhanginin sadece kendisine ait olmasından ötürü yani öyle-olmasından ötürü bilinebilmesini aşk ve aşık karşılıklılığına benzetmektedir. Aşk, aşğın şu ya da bu özelliğine yönelmez, aşk nesnesi ne ise onu tüm özellikleriyle ve nasılsa öyle olarak sever. Herhangiye belirlemedeki güçlük onun belirli bir şey olarak kavranmamasından ileri gelir. Öyleyse, sadece ‘öyle-olması’ bakımından teklik olan herhangi ya da herhangiler nereden gelmektedir?

Agamben'e göre herhangilerin 'yeri' tıpkı vaftiz edilmeden ölen çocukların cezası gibi bir 'ara' durumunu işaret etmektedir. İlk günahtan başka kusurları olmayan bu çocukların yani Limbus sakinlerinin cezası cehennemdeki acı veren bir ceza gibi değil, tanrının görüntüsünden sonsuza dek mahrum bırakılmayla ilgili bir cezadır. Agamben'in *Gelmekte Olan Ortaklık* adlı kitabının bazı bölümlerinin başlıkları şöyledir: "Limbus'dan", "Schechina", "Haleler". Durantaye'ye göre söz konusu kitapta daha 'felsefi' başlıklar da vardır: "Principium individuationis", "Etik". Oysa, bu yoruma 'felsefi' ya da 'felsefi değil' olarak değil iç içelik ilişkisi olarak yine Agamben'in konuyla bağlantılı başka bir kitabıyla karşılık verilebilir: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat (Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life)*. İlk günah dışında bir günahları olmayan vaftiz edilmeden ölen çocukların sadece bu ilk günahtan ötürü kutsanmamış, hissiz bedenleriyle tanrının onları unutmada daha güçlü olarak onlar tanrıyı unutarak teslim edilecek adresleri olmayan mektuplar gibi 'ara'da olan, çıkış yolu bulmayacak hayatları kutsal insanın ikircikli hayatına benzemektedir. Kutsal insan bir suçtan ötürü halk tarafından yargılanan ama kurban edilmesine izin verilmeyen kişidir. Kutsal insanla ilgili sorunlu durum onu öldüren kişinin cinayet işlemiş sayılmamasıdır (Agamben, 2001, s. 98). Dolayısıyla hem bir yandan bir insanın kutsallığı onaylanırken diğer yandan bu insanın öldürülmesine izin verilmektedir. Bu nedenle 'kutsal insanın kutsallığı neye dayanır?' sorunun sorulması kaçınılmaz bir hal almaktadır. Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilmesinin yasak olması 'homo sacer'in hayatı nasıl bir hayattır?' sorusunun cevabının muğlaklığıdır. Bu nedenle tıpkı *homo sacer'in* hayatı gibi sadece kendi kendilerine ait olan, 'ara'daki herhangilerin hayatı da kimi zaman Limbus sakinlerinin hayatı gibi ikircikli ve muğlaktır.

Herhangilerin ikircikli durumu sadece bununla sınırlı değildir. Diğer yandan, herhangilerin bu ikircikli durumu onların dilsel varolan olmalarına vurgu yapar. Tıpkı kutsal insanın ve Limbus sakinlerinin durumu gibi 'örnek' de böyle ikircikli bir duruma sahiptir. Ağaç sözcüğü öncelikli olarak aralarında hiçbir fark gözetmeden tüm ağaçlar için kullanılır. Dolayısıyla her tekil ağaçların yerine tümel bir anlam olarak adlandırılır. Aynı zamanda her bir tekliğin 'ortaklığı' olarak her tek ağacı aynı sınıfın üyesine dönüştürür. Diğer taraftan birbirinden ayrı tek 'ağaç' için de kullanılır. 'Ağaç' adı da her bir tek ağacın bütününe kavranmasıdır. Agamben tek ve tümel çatışkısında gözden kaçan ama bir o kadar da göz önünde olan bir kavram olarak 'örnek'i sunar (Agamben, 2012, s. 20). Örneği belirgin kılan bir özellik olarak onun aynı cinsin tüm durumları için geçerli olması ve buna ek olarak onların 'ara'sında olmasıdır. Teklik olarak hem onlardan biridir, ama aynı



zamanda onları ‘ortak’ kılan bir şeydir. Her örnek tek bir durum olmasının yanında bu durumu aşan bir hal alır. Bu nedenle şöyle bir durum ortaya çıkar: o ne tektir ne de tümel, kendi tekliğini gösteren, kendini öyle olarak sunan sadece kendi kendisine ait olan bir varolandır. *Para-deigma* gibi yanında gösterilen bu nedenle kendine özgü yerinin sürekli tartışıldığı bir varolan olarak örnek tıpkı herhangi gibi tanımlanamaz olandır. Bu haliyle ve hayatıyla örnek saf ve tamamıyla dilseldir (Agamben, 2012, s. 21). Böylece herhangi olarak örnek olmak ‘-denmiş olmak’ dışında, başka bir şeyle tanımlanmamış olmakla ilgilidir. Dolayısıyla sarı-olmak değil, sarı-denmesi, sarı olduğu-söylenmesi. Örneği tek tanımlayan şey budur. ‘-denmiş olmak’ herhangi olarak örneğin dilsel bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Agamben’e göre ‘-denmiş olmak’ aslında olanaklı tüm aidiyetlerin temelindedir ve bundan ötürü de tüm aidiyetleri ‘kökten’ geçersiz kılabilen bir şeydir. Dolayısıyla örnek gibi herhangi de dilsel bir varolan olarak, bu dilselliğinden ötürü ‘ortaklıkta temellenmeyen’ ama en ortak olanın da kendisidir.

Bir teklik olarak herhangi varlığı tekleşme ilkesiyle (*principium individuationis*) doğrudan bağlantılıdır. Skolastiğin tekleşme ilkesini nasıl ortaya koyduğundan farklı olarak Agamben bu ilkeyi herhangi ‘bu’<sup>2</sup>luğunu (*haecceitas*) kuran olarak, Yunanca karşılığında *tode ti* olarak yani bir şeyin o şey olması bakımından ‘ıştelik’ anlamında ele almaktadır. Buluk olarak herhangi ortaklığa ve ortak biçime hiçbir şey eklemeyiz (Agamben, 2012, s. 29). Buluk, herhangi ‘ortak’ bir öz fikrine karşıt olarak kendi özgünlüğünün apaçıkça, kendine özgü teklik olarak ortaya serilmesidir. Herhangi dilsel olmasının yanında bir teklik olarak da kendine özgünlüğü içinde buluktur. ‘Herhangi, saf tekliğin figürüdür. Herhangi tekliğin kimliği yoktur, bir kavrama göre belirlenmemiştir ama sadece belirlenmemiş olmakla da kalmaz; daha ziyade ancak bir idea ile ilişkisi sayesinde, yani olanaklılıklarının toplamıyla ilişkisi sayesinde belirlenmiştir’ (Agamben, 2012, s. 87). Dolayısıyla herhangi belirlenmiş bir kavrama ya da belirlenen ortak özelliğe (sarı olmak) katılmadan olanaklı her şeyle sınırdışıdır. Onun bir bütüne aitliğini aşan bir durum olarak bu aidiyetin temsil edilebilirliği söz konusu değildir. Çünkü herhangi aidiyeti ‘öyle-olma’ olarak tekin ve buluşun ‘boş’ ve ‘belirlenmemiş’ bir bütünlük ya da ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık ilişkisidir. Bu nedenle Agamben herhangi için ‘bir dışarı olayı’ demektedir (Agamben, 2012, s. 88). ‘Dışarı’ kavramının pek çok Avrupa dilinde ‘kapıda’ anlamında ifade edilmesi onu ‘eşik’te

---

<sup>2</sup>Duns Scotus tarafından sunulan kavram herhangi nitelik ya da özelliğe vurgu yapmadan teklikle ilgilidir. Buluk, niteliklerin zemini olarak ya da altta duran olan (*hypokeimenon*) olarak şeylerin özel bir özelliği değildir. Aksine buluk tam da ‘şuradaki şu şey’ anlamında kullanılır.

anlamında vurgusu açısından önemlidir. Başka bir uzam olarak eşik olarak dışarısı herhangi bir dışsallığı, yüzü dolayısıyla onun *eidōs*'udur. Bu nedenle eşikteki varolan olarak herhangi bir ilişkin deneyim sınırın kendisinin deneyiminden başka bir şey değildir.

Herhangi bir ilişkin bu açıklamalardan sonra 'herhanginin siyaseti ve herhangilerin bir-aradalığı nasıl olacak?' sorusunun sormak kaçınılmaz oldu. Çünkü sadece '-denmiş olmak', dolayısıyla 'söylenmiş-olmak', 'dilsel varolan olmak' her şeyden önce tıpkı 'dost' sözcüğü gibi yüklemsel olmayan bir özelliktir. Bu nedenle de tıpkı örnek gibi hem bir sınıfın her üyesine ait olur hem de o aidiyetin ötesine geçerek kendi varoluşunu bir çıkılmaz haline getirir. Öte yandan herhangi bir kavram olarak algılamak onu kaçınılmaz olarak nesneye dönüştürmektir. Böyle bir varolan olarak herhangi ve herhangilerin bir-aradalığı nasıl düşünülebilir? Ortak kavram ya da ortaklıklar üzerinden bir-aradalığın olanaksız olması herhangi ve herhangilerin siyasetinin nasıl olacağı sorusuna ilişkin yanıtın zorluğuna işaret etmektedir. Her şeyden önce herhangi bir ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalığı öncelikle dilsel bir varolan olduğu için dilsellik üzerinden kurulmalı. Peki bu dilsel bir-aradalığın 'ara'sı nasıl temellendirilebilir?

### **Herhangilerin 'Ara'sı Olarak Ben-Sen Temel Sözcüsü<sup>3</sup>**

Herhanginin sadece kendi kendisine ait olması ve sadece '-denmiş olmak' ile belirlenmesi herhangilerin ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalıklarının nasıl olanaklı olacağı sorusunu açığa çıkardı. Herhangilerin bir-aradalığının 'ara'sının temellendirileceği Buber'in *I and Thou*(*Ich und Du*) adlı kitabında temel söz olan 'Ben-Sen' ara-sıdır. Temel söz olarak 'Ben-Sen', 'sen-deme'yi zorunlu olarak içerir. Buber'in 'Ben-Sen' temel sözü, herhangilerin bir-aradalıklarındaki 'ara'ya da zemin sunmaktadır.

Buber, *I and Thou*'nun ilk satırlarında 'ikili tutumları' insanın konuştuğu temel sözlerin ikililiğine dayandırmaktadır. "İnsan için dünya, onun ikili tutumuna bağlı olarak ikilidir, insanın tutumu da **söylediği** temel sözlerin doğasına bağlı olarak ikilidir" (Buber, 2010, s. 3). Buber'in insan, dünya,

---

<sup>3</sup>Buber, *sen (du)* sözcüğünü iki anlamda kullanıyor: Sözcük hem (1)Levinas'taki 'yüz yüzelik' gibi karşılıklıdaki başka olarak 'sen'e hem de (2) ebedi *sen (ewiges Du)* anlamında tanrıya gönderide bulunmaktadır. Bu makalede *Ich und Du*'daki ebedi *sen* olarak tanrıyı ayrıca içene alıp okumayı öneriyorum. Kitaptaki ebedi tanrıyı Rilke'nin *Nachbar Gott* şiirindeki komşu tanrı gibi, 'yan yanalık', 'yüz yüzelik' ilişkisi olarak düşünebiliriz: "*Ich bin ganz nah. Nur eine schmale Wand ist zwischen uns.*"(Öyle yakını, aramızda sadece ince bir duvar var).

tutum ve temel sözler olarak sıraladığı dizge aslında insanın söylediği, ağzından çıkan, dile döktüğü ‘sözler’ ile ilgilidir. Yalnız, bu sözler herhangi birer söz değil, ‘temel’ sözlerdir ve belirttiği gibi ikilidir. ‘Ben-Sen’ (*Ich-Du*) ve ‘Ben-O’ (*Ich-Es*) temel sözleridir. Temel sözlerin birleşik olduğu, biri olmadan diğerinin olmayacağı, bu nedenle kendi başına olmadıkları söylenebilir. ‘Biri olmadan diğerinin olmaması’, böylece ‘Ben’ olmadan ‘Sen’in varolmaması, aynı şekilde ‘Ben’ olmadan ‘O’nun varolmaması. Bu nedenle Buber ‘Ben’i hiçbir zaman kendi başına (*kat auto*) ele almaz. Temel sözlerin her zaman ‘şeyleri’ değil, ilişkileri (ara-ları) açıklamasının nedeni de budur. ‘-denmiş olmak’ temel sözlerin varolmasıyla koşuttur, aynı zamanda temel sözlerin varolan hakkında, varolan üzerine, varolan ile ilgili konuşması, söylenmesi de yine buna bağlıdır. ‘Sen’ deniliyorsa, ‘Ben-Sen’ birleşimindeki ‘Ben’ mutlaka içeriliyordur. Aynı şey ‘Ben-O’ için de geçerlidir (Buber, 2010, s. 4).

Buber temel sözler arasında ayrım olduğunu açıkça belirtmektedir. Öncelikli ayrım konuşmanın, söylemin kuşatıcılığı üzerinden yapmaktadır. “Temel söz Ben-Sen sadece tüm varolanlar ile ilgili olarak söylenir, onlar üzerine konuşur. Ama temel söz Ben-O hiçbir zaman tüm varolanlar için söylenmez” (Buber, 2010, s. 3). İki temel söz arasındaki öncelikli fark budur. Temel sözler arasındaki bu ayrım her zaman ‘Ben-O’ temel sözünün ‘Ben-Sen’e dönüşebileceğinin de ipucunu vermektedir. Ayrıca kaçınılmaz olarak her bir ‘Ben-Sen’ temel sözünün ‘Ben-O’ temel sözüne dönüşebileceğinden de bahsedilebilir. Her ne kadar aynı cümle içinde hem ‘kaçınılmaz olarak’ hem de ‘-ebilmek’ kullanılıp çelişik bir anlatım ortaya koysa da temel sözlerin birbirine dönüşmelerinin bir ‘zorunluluk’ olmadığını ama ‘kaçınılamayacak bir kader gibi’ her zaman dönüşebileceğini göstermektedir. ‘Ben-Sen’ ve ‘Ben-O’ arasındaki karşılıklık her ilişkide ‘Ben’in kendini ‘Sen’e/O’na vermesi aynı zamanda ‘Sen’in/O’nun da kendisini ‘Ben’e vermesi demektir. ‘Ben’ her şeye –nesne ya da özne olarak fark gözetmeksizin- ‘Sen’ diyebilir ki bu yüzden Buber ‘Ben-Sen’ temel sözünün tüm varolanlara söylenebilmesi yönündeki kuşatıcılığı açısından belirtmektedir.

‘Sen ile buluşma’ ve ‘Sen ile karşılaşma’ ifadeleri ‘O ile hiçbir zaman buluşmama’ ve ‘O ile hiçbir zaman karşılaşmama’ anlamına gelmektedir. Çünkü Buber göre ‘O’nun hep bir nesneye gönderisi vardır, dolayısıyla deneyim nesnesidir. Bu nedenle Buber’in kullandığı kelime *Erfahrung*, fiil ise *hineinstellen* (Buber, 1995, s. 5). Buna karşıt olarak Buber’in ‘Ben-Sen’ ara-sı için seçtiği söz ‘buluşma’dır (*Begegnung*). Buluşma nerede deneyim nesnesi yoksa orada gerçekleşmektedir. Temel sözler arasındaki ikinci fark ise ‘Ben’in ‘Ben-Sen’ ile ‘Ben-O’ birleşimlerinde farklı

anamlara gelmesidir. ‘Ben’, ‘Ben-O’da tek tek şeylerdeki ‘tek’ anlamına, ‘Ben-Sen’de ise ilişkiden, yani ara-dan ve doğal birliğin biçimi olmasından ötürü ‘kişi’ anlamına gelir. Dolayısıyla Buber için başat olan ‘ara’, ‘ilişki’(*Beziehung*) tekleşme söz konusu olduğunda ‘Ben-Sen’ bir-aradalığının aksine yalnızca ‘Ben’ olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla kendini ayırt etme söz konusu olur. Kendini diğer tekler arasında hem onlar gibi bir şey olarak hem de onlardan farklı bir şey olarak tanımlamak, kendini diğerlerinden deneyim yoluyla ayırmak anlamına gelmektedir. Oysa, kişide her ne kadar kendini bilmek olsa da kendini bilme aslında birlikte-varolmayla başka bir varolma biçimine dönüşmektedir. Çünkü kendini bilme ya tekler arasında kendini bilme olarak ya da sen ile paylaşım üzerinden yani birlikte-varolma üzerinden olabilir. Buna ek olarak Buber insan yaşamının geçişli sözler çemberinde yalnız geçmeyeceğini belirtmektedir. Bir şeyi algılamam, duymam, hayal etmem, istemem ‘O’nun dünyasının, sınırlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Böylece Buber’in ikili dünyasının ne anlama geldiği anlaşılmaktadır: ‘O alanı’ ve ‘Sen alanı’. Biri deneyim ile diğeri de ilişki (ara) ile tanımlanmaktadır.

Buber için *Beziehung* kelimesi özel bir anlamda kullanılmaktadır. Kelimeyi sadece birlikteliğe vurgu yaparak ‘ilişki’ olarak anlamak ‘Ben-Sen’ ara-sının herhangi bir ortaklıkta temellenmediği vurgusunu vermemektedir. Bu nedenle Buber’in *Beziehung* ile ne kastettiğini belirtmekte fayda var. ‘Ben’in varolması ile ‘Sen’in varolması olarak kendi başına değil, birlikte-varolma olarak ‘Ben-Sen’ ara-sı demektir. Böylece, ‘Ben-Sen’ temel sözünü ayrı başına düşünmek apaçık uygunsuzdur. Çünkü “Ben-Sen temel sözü ilişki dünyasını kurar” (Buber, 2010, s. 6). Kullanılan kelime yine *Beziehung*’tur. İlişki dünyası tam da bir-aradalık sözcüğündeki ‘ara’yı ortaya çıkarır. İlişki olarak ‘ara’ kimi zaman (1) doğa yaşamı ile aramızı, kimi zaman (2) diğeri ile aramızı, kimi zaman da (3) kavranabilir biçimlerle aramızı gösterir. Tüm bu ilişki türleri arasındaki ayırım ‘konuşma kendini nasıl gösterir?’ sorusu üzerinden yapılabilir. Doğa, insan, biçimler ile yaşamlarımız var. Bu yaşamlarımız ekseninde konuşma sadece doğrudanlığın olduğu insan ile ilgili yaşamımızda vardır. “Sen ile ilişki doğrudandır” (Buber, 2010, s. 11). Ancak insan söz konusu olduğunda karşılıklı konuşma vardır. Ben’in sen demesi, ‘Sen’in de ben demesindeki doğrudanlıkta ve karşılıklılıkta ‘Ben-Sen’ ara-sı açığa çıkar. ‘Ben-Sen’ buluşması ve karşılıklılığı sevmek ve sevmek, konuşmak ve dinlemek gibi etken ve edilgen bir durum olarak anlaşılabilir. Tüm etken ve edilgen durumları ve karşılaşmaları ayırırsak Buber’in bahsettiği karşılıklılık tüm etkinliklerin askıya alındığı karşılıklı konuşma ve duyma ile açıklanabilir. Tüm aidiyetlerin, bağlılıkların bir tarafa konduğu konuşmada konuşan dolayısıyla dinleyen sadece ‘Ben-Sen’ ara-sında vardır.

İlişki olarak ara üzerinden yukarıda tartışılan üç alan söz konusu kitabın ilerleyen sayfalarında *Cosmos*, *Eros* ve *Logos* adlandırmaları özelinde incelenmektedir (Buber, 2010, s. 102).

**Tablo 1: 3 Tür Yaşam**

Çevre 1	Doğa ile yaşam	Dış Dünya	Süreklilik Dünyası	<b>Cosmos</b>	Şeyleri deneyimleme ve kullanma / 'O'nun dili
Çevre 2	Diğerleri ile yaşam	Psşik Dünya	Duyarlık Dünyası	<b>Eros</b>	Konuşma/Söz/Karşılıklı Konuşma
Çevre 3	Kavranabilir şeylerle yaşam	Noetik Dünya	Geçerlilik Dünyası	<b>Logos</b>	Konuşma yerine düşünme var.

Üç tür 'ara' durumundan sadece birinde 'Ben', 'Sen' ile doğrudan buluşur. Hem sevmek hem de sevmek yalnızca 'Sen' ile karşılaşılana, konuşmanın ve buluşmanın olduğu *Eros*'ta olanaklıdır. Böylece buluşmanın karşılıklı olması (*Wechsekwirkung*), hem seçmeyi hem de seçilmeyi kendiliğinden açığa çıkarır ve diğer her şey bu buluşma anında askıya alınır. Dolayısıyla 'Ben-Sen' buluşması her zaman kendiliğinden açığa çıkan *syn*(birlikte) durumunu ve karşılıklı konuşmayı içermektedir. Bir edim olarak karşılaşma ve buluşma, 'Sen'in algılandığı ya da kavrandığı bir an değildir. Diğer bir deyişle karşılaşma ve buluşma, kavrama ve algılamadan radikal bir biçimde ayrılmaktadır. "Temel söz karşılıklı edimdir: Sen ile konuşma ve sonra 'Sen'i dinleme" (Buber, 2010, s. 83). Bu nedenle konuşma hem konuşanın varlığını hem de dinleyenin varlığını zorunlu kılar. Konuşanın 'Sen'e doğrudanlığı dışında hiçbir şeyi ve hiçbir aidiyeti yoktur. Konuşan sadece ilişki olarak 'ara'da vardır.

Özgün bir edim olarak 'Sen' ile yüz yüzelik, deneyimde değil, 'Ben'in dolaysız olarak 'Sendeme'siyle olanaklıdır. Bu özgün edim 'Sen'i artık şeylerin arasında herhangi bir şey olmaktan çıkarıp onu *şimdide* 'Ben'in 'Sen'i yapar. Bir uzamda ve zamanda, aynı zamanda bir karşılıklılıkta (etken ve edilgen) beliren 'Sen' şimdide ve doğrudan, dünya sistemi ya da dünya düzeninin olmadığı bir 'Ben-Sen' ara-sını vurgular. Ne zaman 'Ben-Sen' temel sözü söyleniyorsa, o biricik anda 'Ben' 'Sen' ile yüz yüzedir. Karşılıklılığın devamlılığı söyleme-dinleme ikililiğine gönderide

bulunur. Bu nedenle Buber, ‘Ben’in hiçbir zaman kendi başına ele alınamayacağını, hep ‘Sen’ ile konuşma ve söyleme temelindeki bir-aradılığıyla varolduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu özgün bir-aradalık biçimi insanın ‘Ben’ olmasındaki tek koşuldur. Belirme ya da belirmeme olarak ‘Ben’, ‘Sen’ ile karşılaşır. Ara’nın devamlılığı, karşılaşmanın ve buluşmanın devamlılığına vurgu yapar.

Buber’e göre ‘şimdi’nin (*Gegenwart*), ‘Ben-Sen’ temel sözü bağlamında, buluşma anının nasıl olanaklı olduğunu gösteren şeydir. Genel görüşün aksine, ‘şimdi’ son ve tamamlanmış zaman olarak tanımlanmaz. Aksine, gerçek anlamda ‘şimdi’ buluşmanın gerçekleştiği andır. “‘Şimdi ancak ‘Sen’in şimdi haline gelmesiyle ortaya çıkar” (Buber, 2010, s. 12). Dolayısıyla, Buber ‘şimdi’yi buluşma anıyla yani ‘Ben-Sen’ temel sözüyle özdeşleştirmektedir. Aksine geçmiş, mevcut olmayan nesnelere temsil eder. ‘Kullanmak’ ve ‘deneyimlemek’ fiilleri geçmişe gönderide bulunur. ‘Şimdi’de ne kadar ilişki olarak ara-dan söz edebiliyorsak, geçmişte ilişkisizlik olarak ara-sızlıktan söz edebiliriz.

Tüm bunlar ‘her ‘Sen’in yazgı olarak ‘O’ haline geleceği’ gerçeğini değiştirmemektedir. İlişki olarak ara ne kadar doğrudan olursa olsun ‘Sen’ de birgün nesnelere arasında bir nesne haline gelme yazgısını taşır. “Dünyadaki her sen doğası gereği ‘şey’ haline gelebilir ya da devamlı şeyler dünyasının yeniden içine girebilir” (Buber, 2010, s. 17). Ama, Buber aksinin de olabileceğini vurgular. ‘O’ olan bir ağacın nasıl ‘Sen’ haline dönüşebileceğini şöyle açıklar: Bir ağacı düşünelim. O ağacı üç adımda betimleyebiliriz. Öncelikle, ben onu göz önünde bulundururum, onu hesaba katarım. Daha sonra, onun biçimini ve şeklini tarif ederim. Son olarak da onu bir devrimin içinde algılarımla. Ayrıca, onun türü ve yapısıyla ilgili sınıflandırma yapabilirim. ‘O’ olarak ağaç üzerine betimim ağacı hala uzay ve zamana bağlı bir nesne olarak gördüğüme işaret eder. Oysa ağaç ile ilişkim olduğunda bu durum tersine çevrilecektir. Ağaç artık sadece gördüğüm, betimlediğim bir nesne olmaktan çıkar, o artık benim senimdir. Ağaçların arasında duyumsadığım herhangi bir ağaç değil benim ‘ağacım’dır artık. Benim için ayrıcalıklı olarak kendi özgüllüğünde biricik şimdide karşılaştığım sendir. ‘Sen’ olarak ağacın varlığı için onu görmeme ya da duyumsamama ihtiyacım yoktur. ‘Sen’ olarak ağaç ile bir-aradlığım tüm deneyimlerimin ötesine geçer (Buber, 2010, s.8). ‘Ben-Sen’ temel sözünün, ‘Ben-O’ temel sözüne dönüşmesi ya da ‘Ben-O’ temel sözünün ‘Ben-Sen’ temel sözüne dönüşmesi her zaman gerçekleşebilir.

## Sonuç

Bu makalenin savı Agamben'in herhangi varolan temelindeki bir-aradalık düşüncesinin olanaklı zemininin Buber'in 'Ben-Sen' temel sözünde bulunabileceğidir. Başka bir deyişle, herhangi varolanların 'ara'sı temel söz 'Ben-Sen' ara-sında, buna bağlı olarak dilde temellenir. Konunun bu bakımdan ele alınması 'bir-aradalık' ve 'birliktelik' kavramlarının birbirlerinden nasıl farklı olduğunu da ortaya koymaktadır. Felsefe tarihinde Antik Çağdan çağdaş tartışmalara kadar 'birliktelik' 'ben' merkezinde incelendi. 'Nasıl bir-arada yaşayacağız?' sorusu Antik Çağdan çağdaş tartışmalara kadar 'ortaklık temelinde birliktelik', 'ortak olana katılma' üzerinden ele alındı. Bu makalede bu görüşe karşıt ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalığın Agamben'in herhangi kavramında ve herhangilerin bir-aradalığında nasıl olanaklı olduğunu tartıştım. 'Herhanginin siyaseti ve bir-aradalığı nasıl olabilir?' sorusunun sormak ve yanıtın izlerini Agamben'in kitabında aramak kaçınılmaz oldu. Soru şöyle de sorulabilir: Sadece kendisine ait ve '-denmiş olmak' ile tanımlanan herhanginin bir-aradalığı nasıl olabilir?

*Gelmekte Olan Ortaklık* başlığından anlaşılacağı gibi 'gelmekte' olabilir. Agamben'e göre 'gelmekte' açıkça birlikteliğe (ortaklıkta temellenen) değil, ortaklığı olmayan bir-aradalığa vurgu yapmaktadır (Agamben, 2012, s. 110). Devlet gibi bir topluluğa gönderide bulunmayan herhangilerin bir-aradalığı bir kimlik ya da tanınmalarını sağlayacak bir aidiyet bağı olmadan sadece olduğu haliyle teklik Agamben'e göre hep 'eşikte' dolayısıyla hep gelmektedir. Herhangi bir kimliğe dahil etmenin olanaksızlığındaki teklik/ler temsil edilebilirliklerinin olanaksız olmasından ötürü devlet için önemsizdir. Agamben'in de ilişkilendirdiği gibi *homo sacer*'in hayatı gibi insanların dünyasından dışlanmış, bundan ötürü de kurban edilemediğinden öldürülebilir ama öldürenin de cinayete suçlanmayacağı 'ara' durumu gibi varolan herhangi teklik/ler olanaklı her şey ile sınırdadır. Diğer yandan hiçbir şeye ait olmayan herhangi teklik/ler sadece yaşamı dolayısıyla olmak deneyimini paylaşmaktadır. Öyleyse, ortaklıkta temellenmeyen bu bir-aradalık böyle özgün birlikte-duyumsamayla olanaklıysa, bu olanaklılığın temelini Buber'in 'Ben-Sen' temel sözünde ve 'ara'sında neden bulmalıyım?

Buber'in 'Ben-Sen' temel sözü herhangilerin bir-aradalığındaki 'ara'ya zemin sağlar. Tıpkı herhangilerin sadece '-denmiş olmak' üzerinden tanımlanması gibi 'Ben-Sen' ara-sı öncelikle

insanın söylediği sözdür, üstelik temel sözdür. Buber'in 'Ben-Sen' temel sözü olarak 'Ben-Sen' arası ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalığa da örnektir. Çünkü 'Ben-Sen' arası saf ve özgün bir-aradalık biçimi sunar. Başka bir deyişle, 'Ben-Sen' arası sadece 'Ben'in sen-demesine dayanır. 'Ben'in yalnız değil, bir-arada varolduğu dolayısıyla 'Sen' olmadan varolmaması 'Ben-Sen' arasının yaşamın paylaşımı için ne kadar önemli olduğuna vurgu yapar.

Bir-aradalıktaki 'ara', 'Ben'in sen-demesini, aynı zamanda ve karşılıklı olarak 'Sen'in de ben-demesini gerektirir. Bu da şu demektir: 'Ben' kendisini 'Sen'e, 'Sen' de kendisini 'Ben'e verir. Bu nedenle 'Ben-Sen' arası karşılıklılığa ve buluşmaya dayanır. 'Ben-Sen' arasının temeli 'Sen'i hiçbir zaman nesneleştirmememle ilgilidir. 'Benim ırkım', 'benim türüm' gibi ifadeler 'Ben-Sen' arasının aksine 'O'nun gerçeklik alanına girer. 'Kullanmak' ve 'deneyimlemek' 'Sen'den ziyade 'O' ile ilişkili fiillerdir. 'Ara' olarak ortaklıkta temellenmeyen bir-aradalık yalnızca 'Ben-Sen' temel sözüyle 'sen-deme' üzerinden gerçekleşir ki bu durum öncelikle birlikte-varolmaya gönderide bulunur. Birlikte varolma, 'Ben'in 'Sen' ile şimdide buluşması ve karşılaşması ve 'sen-deme'sinden başka bir şey değildir. Bundan ötürü 'Ben-Sen' arası olarak bu özgün birlikte-varolma biçimi olanağını sadece dilde bulur: 'Ben-Sen' karşılıklılığında 'sen-deme' apaçık olarak 'ben-deme'yi de içerir. Bu özgün bir-aradalığın başka hiçbir şeye gereksinimi yoktur. Ne, deneyim nesnesi haline getireceğim, 'O alanına' ilişkin aidiyet içeren bir kavrama ya da kimliğe ne de ortaklık temelinde kurulan birlikteliğe vurgu yapar. 'Ben'in 'Sen'le buluşması ama 'Sen'i hiçbir zaman bilmemesi ya da kavramaması Irigaray'ın 'Sana seviyorum' sözcüğü ile açığa çıkardığı duruma benzer. 'Seni seviyorum' sözcüğünden farklı olarak 'Sana seviyorum', geçişli ve her durumda bir nesneye gönderide bulunan 'sevmek' fiilinin anlamını değiştirir. 'Sen' artık nesne durumuna düşüremeyeceğim bir karşılıklılığı ifade eder. 'Sen', konuşmanın merkezinde bir başkalık olarak karşımda duran, yüz yüze olduğum kişidir.

'Ben-Sen' arası, Agamben'in *synaisthanomai* (birlikte-duyumsama) ile vurguladığı ben ve kavramsallaştıramadığım, bir dil deneyimi olarak ve herhangi olarak kendini sunan dostun bir-aradalığının temelini verir. Ortaklıkta temellenmeyen böyle bir-aradalık için ihtiyacımız olan şey olanağını dildeki yalın ve saf 'ara'da bulur: 'Ben' hiçbir zaman kendi başına varolmaz, 'Ben' olmasının koşulu herhangi olarak 'Sen'e sen-demesindedir. Sadece bu yalınlıktaki bir 'ara' hiçbir ortaklığa ihtiyaç duymaz ve her türden ortaklığa kökten silip atar.





## KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2012) *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl.
- Agamben, G. (2012) *Dispozitif Nedir? / Dost*, çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: Monokl.
- Agamben, G. (2009) *The Coming Community*, çev. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2013) *Homo Sacer: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Aristoteles, (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu.
- Aristoteles, (2015) *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu.
- Aristotle, (1920) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford: Oxford University Press.
- Buber, M. (1966) *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*, çev. M. Friedman and R. G. Smith, eds. Maurice Friedman, New York: Harper&Row Publishers.
- Buber, M. (1995) *Ich und Du*, Ditzingen: Reclam Philipp Jun.
- Buber, M. (2002) "Community", *The Martin Buber Reader*, ed. Asher D. Biemann, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Buber, M. (2010) *I and Thou*, çev. Roland Gregor Smith, New York: T. &T. Clark.
- De la Durantaye, L. (2009) *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Standford: Standford University Press.
- Irigaray, L. (1995) *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*, çev. Alison Martin, London: Routledge.
- James, I. (2010) "Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community, *Culture, Theory&Critique*, Routledge, 1473-55776 (Online), pp. 171-187.