

**DE-/RE-CONTEXTUALISING SIMULTANEOUS INTERPRETING:
INTERPRETERS IN THE IVORY TOWER?**

EBRU DİRİKER



BOĞAZİÇİ UNIVERSITY

2001

De-/Re-Contextualising Simultaneous Interpreting:

Interpreters in the Ivory Tower?

Dissertation submitted to the

Institute of Social Sciences

in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Translation and Interpreting

by

Ebru Diriker

Boğaziçi University

2001

AZİÇİ
RSİTESİ
HANESİ



422324



Acknowledgements

Having reached the end of a long and winding road, I must express my deepest gratitude to Prof. Dr. Işın Bengi-Öner for her tremendous support from the conception to the finalisation of this work. Without her guidance, especially her encouragement for exploring new horizons, this dissertation would not have been possible.

I would also like to thank my committee members for their invaluable comments.

My special thanks to Prof. Dr. Franz Pöchhacker for not only reading and commenting on my work despite the challenges involved in distance-mentoring but also for coming to Istanbul to take part in my committee despite his tight schedule.

My heartfelt thanks to the faculty members of the Department of Translation and Interpreting at B.U. for inspiring and supporting me throughout my five years in the Ph.D. programme.

Many thanks to Şehnaz Tahir for sharing this long and winding road.

I must also thank the interpreters and the organiser of the conference on "Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics" for allowing me to record and analyse the event.

Special thanks to my mother, father, grandmother and father-in-law for easing my life in numerous different ways and for never even complaining about it.

Last but not least, many many thanks to the two men in my life for going through it all with me: Million thanks to my husband Ahmet for his incredible support not only emotionally but also technically and for always being there whenever I

needed him. And, finally, my special thanks to Kaan who spent the first 3.5 years of his life with an absent-minded mother and in the end came to accept that mom had to 'go to school' just like him. His presence and the joyful (as well as chaotic!) time I spent with him brought me down to earth again and showed me that there was so much to enjoy in life. I dedicate this work to them.

Vita

- Place and Date of Birth:** Ankara, 11.05.1970
- Secondary Education:** Bonn American Elementary School, Germany, 1980
TED Ankara Koleji, 1987
- Degrees Awarded:** B.A. in Translation and Interpreting
Boğaziçi University, 1991

M.A. in Political Science and International Relations
Boğaziçi University, 1995
- Professional Appointments:** Professional Conference Interpreter (1991-)

Part-time Lecturer, Boğaziçi University, Department of
Translation and Interpreting
- Publications:**
- Özdoğanlar, Ebru (1995). The Swedish Model: Political, Economic and Social
Dimensions and the Recent Changes. Unpublished M.A. Thesis, Boğaziçi
University.
- Diriker, Ebru (1997). Mehmed Fuad Köprülü: Tarih Boyunca Çeviri ve Çeviri
Eserlere Bir Bakış. Çeviri: Ekinler ve Zamanlar Kavşağı (Hommage à Hasan
Ali Yücel). (pp.89-99). İstanbul: Yıldız Üniversitesi Matbaası.
- Diriker, Ebru (1999). Problematising the Discourse on Interpreting - A Quest for
Norms in Simultaneous Interpreting. TextconText. (pp. 73-90). 13/3.
Heidelberg: TextconText Verlag.

Abstract

Simultaneous Interpreting (SI) Research has been dominated by cognitive and neuro-linguistic paradigms with little attention devoted to the simultaneous interpreter as a professional working in social, ideological and interactional contexts and to the interdependency between these contexts and actual SI performance. Different from the mainstream approach, Ebru Diriker's "De-/Re-Contextualising Simultaneous Interpreting: Interpreters in the Ivory Tower?" sets out to 'contextualise' SI behaviour. The first part focuses on the broader socio-cultural context around SI by exploring the (re)presentation of the profession(al) in the meta-discourse which suggests that in the general discourse interpreters are pre-dominantly (re)presented as professionals capable of identifying with the speaker and transferring the meanings intended by them completely, fluently and without becoming personally involved in shaping the 'meaning'. As against this background, the second part explores the performance of interpreters and the nature of the interpreted utterance within the context of an actual conference. The findings challenge many of the widely held assumptions regarding SI and suggest that simultaneous interpreters do not render *the* meaning assumed to exist in the original but negotiate a meaning in context, their 'delivery' does not only represent the speaker but a multiplicity of speaker-positions and identifying with the speaker's 1st person does not come naturally but creates a source of tension, vulnerability and strength for the interpreter. The findings also point to the mythical and purposeful nature of the meta-discourse, underscore the need to revise some of the basic assumptions in SI literature and call for a more concerted approach to analysing actual SI behaviour as a 'situated action'.

Kısa Özet

Eşzamanlı Çeviri Araştırmaları ağırlıklı olarak bilişsel ve nöro-dilbilimsel paradigmalarda yönlendirilmiş dolayısıyla konferans çevirmenine, sosyal, ideolojik ve iletişimsel bağlamlarda görev yapan bir profesyonel olarak yaklaşılmamış ve bu bağlamlarla eşzamanlı çeviri performansı arasındaki ilişki irdelenmemiştir. Ebru Diriker'in "De-/Re-Contextualising Simultaneous Interpreting: Interpreters in the Ivory Tower?" başlıklı tezi ise, eşzamanlı çeviriyi belirli bir 'bağlama oturtmayı' amaçlamakta ve bu amaçla öncelikle, konferans çevirmenin etrafındaki geniş sosyo-kültürel ve ideolojik bağlamı temsilen konferans çevirmenliğinin üst-söylemde nasıl betimlendiğini incelemektedir. Genel olarak, konferans çevirmeni, konuşmacının kastettiği anlamı tam, şeffaf ve anlamı biçimlendirme sürecine taraf olmadan aktaran profesyonel olarak sunulmaktır. Çalışmanın ikinci kısmında ise, gerçek bir konferans bağlamında çevirmenlerin performansı ve 'çevrilen sözün' doğası irdelenmektedir. Ortaya çıkan sonuçlar, üst-söylemdeki pek çok varsayımı doğrulamamakta ve genel kanının aksine, çevirmenlerin özgün konuşmada varolduğu düşünülen 'içkin' anlamı değil, sosyal bağlam ve koşullara göre oluşturdukları anlamı aktardığına, 'çeviri'nin yalnız özgün konuşmacıyı değil, çevirmen tarafından temsil edilen birden fazla konuşmacıyı barındırdığına, konuşmacının birinci tekil kullanımıyla özdeşleşmenin çevirmen açısından gerginliklerle dolu, çevirmeni kırılğan bir konuma sokan ama aynı zamanda da güçlü kılan bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Çalışma, ayrıca, eşzamanlı çeviri üst-söyleminin mitler barındırdığını ve bunu bir amaç için yaptığını iddia etmekte, sözlü çeviri yazınının bazı temel varsayımlarının gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamakta ve eşzamanlı çevirinin 'bağlam içinde gerçekleşen bir etkinlik' olarak ele alınması için çağrıda bulunmaktadır.

TABLE OF CONTENTS

Introduction	1
CHAPTER 1 - Grounding Theories, Key Concepts and Literature Review	9
1.1 Grounding Theories	9
1.2. Key Concepts	16
1.3 Review of the Current Literature on SI	19
CHAPTER 2 - Looking at the Broader Social, Ideological and Interactional Context of SI: How are Simultaneous Interpreters and Interpreting (Re)presented in the Meta-Discourse?	31
2.1 Discourse in the General Reference Books	31
2.1.2 Drawing Together the Analysis in this Section	34
2.2 Discourse of the Professional Institutions	35
2.2.1 Discourse of the Codes of Ethics	35
2.2.2 Discourse of the Professional Organisations	39
2.2.3 Drawing Together the Analysis in this Section	43
2.3 Discourse of the Academic Literature	45
2.3.1 Drawing Together the Analysis in this Section	51
2.4 Discourse in the Media	52
2.4.1 The Media's Representations of SI	52
2.4.2 The Interpreters' Own Representation of SI	55
2.4.3 Drawing Together the Analysis in this Section	59
2.5 Discourse in a Popular Book	60

2.5.1 Drawing Together the Analysis in this Section	65
2.6 Concluding: The Meta-Discursive (Re)presentation of Simultaneous Interpreters and Interpreting	67
CHAPTER 3 - Simultaneous Interpreters and Interpreting in an Actual Conference	
Context	74
3.1 Depicting the Conference	74
3.1.1 Title, Date, Venue and Organisers of the Conference	74
3.1.2 Languages	75
3.1.3 Interpreters and Recruitment Process	75
3.1.4 Permission to Record	76
3.1.5 Technical Matters	76
3.1.6 Position of the Booths	79
3.1.7 Participants	81
3.1.8 My Position as a Researcher	81
3.1.9 Available Documents, Preparations Before the Conference, 'Assistant' in the Booth	82
3.1.10 Turn-Taking	83
3.1.11 Speaker and Users of SI	84
3.2 Interviews with the Organiser, Simultaneous Interpreters, Speakers and Users	85
3.2.1 Interview with the Organiser	85
3.2.2 Interviews with the Speakers	87
3.2.3 Interviews with the Interpreters	90
3.2.3.1 Interview with Interpreter A	91
3.2.3.2 Interview with Interpreter B	95

3.2.3.3 Interview with Interpreter C	100
3.2.4 Interviews with the Users	102
3.3 Drawing It All Together	111
CHAPTER 4 - Analysis of Conference Recordings	119
4.1 Transcribing and Analysing Conference Recordings	119
4.2 My Approach to Transcribing the Recordings	120
4.3 Unit of Analysis	121
4.4 Format of the Analysis	123
4.5 Analysing the Transcriptions of Conference Recordings	125
4.5.1 Last 90 Minutes of the Conference	125
4.5.2 Other Examples of Explicit or Suspected 'Shifts in the Speaking Subject' in the Corpus	199
4.6 What Does the Analysis of Conference Transcriptions Tell About Actual Interpreting Performance?	239
4.6.1 'Shifts in the speaking subject'	239
4.6.2 Vulnerability of the Position of Simultaneous Interpreters	245
4.6.3 Tension of Using the 1st Person in the Delivery	246
4.6.4 Power of the Position of Simultaneous Interpreters	247
4.6.5 'Hybridity' of the Delivery	248
4.6.6 Interpersonal Variations	248
4.7 What Does the Analysis of Conference Transcriptions Tell About the Meta-Discourse on SI?	249
4.7.1 Meta-Discourse on SI as a Site of 'Myths'	249

4.7.2 Meta-Discourse on SI as an Ideological Construct	250
4.7.2.1 'Symbolic Power' of the Meta-Discourse on SI	250
4.7.2.2 'Shaping Power' of the Meta-Discourse on SI	251
4.7.3 (Re)Production of the Meta-Discourse as an Ideological Construct	251
CONCLUSION	255
APPENDIX with Key of Symbols	270
BIBLIOGRAPHY	530

Key of Symbols

<u>Symbol</u>	<u>Explanation</u>
+	pause (5 seconds each)
{ <i>italics</i> } ^x	section taken up for detailed analysis
[]	complementary information to the transcription
(German)	interference from the speaker's native tongue
bold	original speaker's voice mixing into the delivery
uh. um.	short filled pause in English
uh.. um..	long filled pause in English
eh. em.	short filled pause in Turkish
eh.. em..	long filled pause in Turkish

INTRODUCTION

Interpreting Studies (IS) can still be considered a young academic discipline. The proliferation of literature is promising both in terms of the increase in the number of publications and the scope of the material. The more recent academic interest in accounting for the diversity of interpreting activities categorized under ‘community interpreting’¹ is injecting fresh air into a field which, in its short history, was mostly focused on the more ‘glamorous’ mode of simultaneous conference interpreting.

Simultaneous Conference Interpreting which I shall refer to as simultaneous interpreting (SI) has definitely been the most ‘visible’ type of interpreting during the 20th century. The boom in the number of international meetings of all scales has created significant demand for experts in interlingual and intercultural communication leading to the emergence of conference interpreting as a technology-assisted solution to the growing demand for efficient cross-cultural contacts.

SI has always had an aura to it possibly due to the charm of the large conference halls and the highly specialised/institutionalised settings of the simultaneous interpreter-mediated conferences. Furthermore, the near-simultaneity of the delivery of the original speech and its interpretation into another language also seems to have added prestige and created an “awe at an impossible task miraculously done” (Shlesinger 1989a:8).

The institutionalised settings of large international conferences hosting experts in various fields or the representatives of different countries coupled with the distance of the simultaneous interpreter sitting in a remote booth to the focal event have also reinforced the conviction that SI takes place in more homogeneous settings where participants from compatible backgrounds have equal access to speak. Both the

professionals and the academia have viewed the constraints and challenges of simultaneous conference interpreting as distinct and different from other forms of interpreting such as community, court, sign language interpreting where interpreters are expected to work with people of incompatible backgrounds and unequal status in face-to-face interactions.

In fact, the scholarly interest in interpreting seems to have followed a hierarchy of its own with most of the scholarly attention being devoted to the most salient types and features of interpreting (i.e., conference interpreting as the most salient *type* and cognitive aspects of the task as the most salient *feature*²). The focus of SI research has varied from experiments on the role of memory and attention during SI to verbal-manual interference tasks, from the lateralisation of the brain hemispheres of interpreters to pupillometry tests and the effect of ear asymmetries to information processing models for interlingual communication. Within a field dominated by cognitive and neurolinguistic paradigms, little attention has been devoted to the conference interpreter as an individual and professional working and surviving in social contexts and to the interdependency between socio-cultural contexts and the presence and performance of conference interpreters.

Despite a lack of interest in the relationship between conference interpreters and the socio-cultural contexts which surround them, the literature on other modes of interpreting such as court and community interpreting have placed an almost exclusive emphasis on this aspect. There, the focus of research has been on how the mediation of an interpreter influences the interaction and the relations between the interlocutors, how it reveals, represents, reproduces and occasionally restores power differences between individuals as well as between individuals and institutions or society at large.

Scholars working on community interpreting have been very keen on analysing and questioning the position of the interpreter, his/her job descriptions, the implications of an interpreter-mediated interaction in and on various settings such as court proceedings, police interrogations, psychiatric interviews, refugee hearings, etc..

The literature on community interpreting has challenged the traditional notion of interpreters as non-involved ‘conduits’ (Roy, 1990: 81) and introduced new concepts into discussion like interpreters as ‘cultural brokers’, ‘conciliators’, ‘advocates’ which foreground the active participation of the interpreter in the process of communication.

In the research on community interpreting, ethical guidelines, assumptions of neutrality, completeness and accuracy as well as the impact of culture, power, class and language differences have been subjected to a critical (re)assessment. Different studies have looked at the role of interpreters as active participants and organisers of the interaction (Wadensjö 1993, 1998), the functions adopted by the interpreters in refugee hearings (Barsky 1994, 1996, Wurzel 1992), the impact of interpreters in the courtroom (Jansen 1995, Pym 1999), the moral dilemmas of court interpreting (Morris 1995, 1998), the position and strategies of the interpreters in political interviews (Baker 1997, Wadensjö forthcoming), police interrogations (Wadensjö 1997), healthcare settings (Kaufert and Putsch 1997, Knoll and Röder 1988, Kadric and Pöchlacker 1999, Röder 1995) and, though not categorised under community interpreting, even in sign language interpreted encounters (Roy 1989). Thus, the reciprocal impact of interpreter-mediated interaction on social, communicative, political, ideological, and cultural contexts have been a major source of interest in the literature on non-conference interpreting.

Within this framework, my aim in this study is to focus on this neglected issue in IS, namely, the nature of the relationship between the presence and the performance of conference interpreters and the socio-cultural and interactional contexts surrounding them. I will analyse the contexts around simultaneous interpreters both at the broader (i.e., macro) and the more local (i.e., micro) levels. I will describe the broader socio-cultural context around SI by looking at the meta-discursive representation of conference interpreters and interpreting by the various actors/institutions in and around SI and seek to understand the more specific relationship between the simultaneous interpreters and the socio-cultural and interactional context within the framework of a particular conference.

The first chapter of this study is devoted to the theoretical framework grounding my research and to the definition of key concepts such as ‘discourse’, ‘context’ and ‘norms’. The first chapter also includes a critical review of the way current IS literature has taken up and accounted for the relationship between conference interpreters and socio-cultural/interactional contexts.

Following the theoretical infrastructure and the critical review of the current status of research in this field, my second chapter will basically dwell on an analysis of the broader socio-cultural context around SI. To gain an understanding of the way SI is positioned in the broader socio-cultural context, I will look at the way simultaneous interpreters and interpreting are presented and represented in our language *on* interpreting, hence, in our ‘meta-discourse’. I will seek answers to questions such as: Which aspects of conference interpreting and interpreters become foregrounded in the discourse of various parties? Who are these ‘various parties’ talking *about* conference interpreting? What do they praise and criticise? How is a ‘successful’ interpreter and

interpreting performance defined? What is the criteria used to label an interpreter or a performance as ‘poor’? What are the general expectations from an interpreter/interpreting performance? In short, how is conference interpreting (re)presented in our meta-discourse?

The analysis of the meta-discursive representation of SI in this chapter will include a wide range of examples from general reference books, codes of ethics, websites of the professional organisations, a popular book, academic literature and the printed and electronic media (including both the media’s own representation of SI as well as interpreters’ self-representations on the media). With such an analysis, I intend to highlight those aspects of SI that are deemed more ‘desirable’, ‘correct’, ‘appropriate’, and ‘ethical’. That is, I intend to hint at the ‘norms’ foregrounded in the meta-discourse and gain an insight into the larger social, interactional and ideological context in which the conference interpreters are required to function and survive.

After analysing the representation of conference interpreters and interpreting at the broader discursive level, I will narrow down my focus to the analysis of a particular conference. The third chapter will be devoted to the analysis of a 2-day conference held on May 29-30, 2000 at the Boğaziçi University in Istanbul on ‘Heidegger and Hannah Arendt: Metaphysics and Politics’ (which I observed, recorded and transcribed), I will attempt to draw a comprehensive and multi-faceted picture about this event by giving information about the organisers, speakers, participants, position of the booths, how the interpreters act before and during the conference, what they demand from the organisers and speakers, etc.. I will also present my analysis of interviews with the organiser, speakers, users of SI and

interpreters so as to throw light on the different viewpoints regarding the position and performance of interpreters at that particular event.

The fourth chapter will entail an analysis of the transcribed recordings of the conference. Based on my analysis of the transcriptions of the booth and the floor, I will try to understand the interpreting strategies common to both interpreters, as well as those that are more idiosyncratic. In trying to explain the similarities and differences in behaviour, I will attempt to integrate the possible impact of both the broader and more immediate socio-cultural and interactional contexts as well as the individual factors of the interpreters. In doing so, I hope to be able to present an extensive account of the dynamics of the conference situation and the complex network of relations between the parties directly and indirectly involved in the event.

At the end of the Chapter 4, I will present my own evaluation of how the meta-discourse on simultaneous interpreting and interpreters relates with the findings of a real-life interpreting event. I will juxtapose the meta-discourse on SI with my own assessments of the actual interpreting behaviour and hypothesize about the reasons behind potential convergences and divergences between what is *said* and what is *done* in conference interpreting.

At the end, the interested reader will find an Appendix which includes the Key of Symbols used in the transcriptions together with the transcriptions of the whole conference. Both the original as well as the interpreted speeches have been transcribed so that the excerpts analysed in detail in the fourth chapter can be traced back to their original place within the general interaction. The complete transcription of the conference might also allow other researchers to analyse aspects that I have not focused upon or to look at the same data from other perspectives. Different

approaches to and studies on the same data can yield very interesting results regarding how the same material can be assessed differently from different viewpoints. In that sense, these recordings are also intended to serve the purpose of corpus-building in a field where obtaining real-life data seems easy but, for reasons that I will focus on later, turns out to be a real challenge in its own right.

Notes:

1. As Roberts (1995: 8) mentions, the scope of community interpreting is ill-defined and this is clearly illustrated by the numerous designations used to describe this still nebulous concept: community interpreting, public service interpreting, cultural interpreting, dialogue interpreting, ad hoc interpreting, liaison interpreting, escort interpreting and medical or legal interpreting, etc.. The differences in the names seems to suggest significant differences in job-descriptions and settings.

2. See Schjoldager 1995a

CHAPTER 1

GROUNDING THEORIES, KEY CONCEPTS AND LITERATURE REVIEW

1.1. GROUNDING THEORIES

Within the framework of the present study which explores the discourse in and on SI, I will take the eclectic theoretical and methodological stance embraced by Critical Discourse Analysis (Fairclough 1992, 1997; van Dijk 1987, 1990, 1997; Wodak 1996, 1997) as my general framework and expand on it by linking it to other theoretical concepts and stances on 'discourse' and the 'constitution of meaning' in language.

Viewing discourse both as a *specific form of language use* and as a *specific form of social interaction* is one of the central tenets of Critical Discourse Analysis (CDA). Approaching discourse as a practical, social and cultural phenomenon and as a specific form of social practice or interaction shifts the focus from language or language use *per se* to language use in relation to various contexts because it implies "a dialectical relationship between a particular discursive event and the situation(s), institution(s) and social structure(s) which frame it" (ibid: 258). Since a dialectical relationship is always a two-way relationship it follows that the discursive event shapes and is shaped by these factors. As Fairclough (1992: 62) argues,

"Discourse is socially constituted, as well as socially conditioned - it constitutes situations, objects of knowledge, and the social identities of and relations between people and groups of people. It is constitutive both in the sense that it helps sustain and reproduce the social status quo and in the sense that it contributes to transforming it".

Among the different scholars within the field of CDA, I see Norman Fairclough's more holistic approach as particularly relevant for this study because Fairclough adopts a more critical stance to his own field, criticizes some critical discourse analysts for overlooking the implications of power relations in and around discourse and challenges the tendency of certain analysts, including Teun van Dijk, to assume the possibility of more or less homogeneous discourses being (re)produced by homogeneous social groups.

Alternatively, Fairclough, in his *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (1995), incorporates the ideas of Michel Foucault, Antonio Gramsci and Mikhail Bakhtin, and allows room for various other theoretical stances such as those developed by Pierre Bourdieu and Roland Barthes to expand the field of CDA to include relations of power, hegemony and intertextuality. His eclectic framework together with my own extrapolations of the works of the above mentioned authors also guides the present study.

Discourse is ideological - According to Fairclough, discourse and ideology are intertwined. Drawing heavily from Foucault's work on discourse and ideology and Gramsci's work on hegemony, Fairclough argues that ideology and hegemony are (at least partly) discursive in nature. 'Ideology', seen as particular representations and constructions of the world that are instrumental in reproducing domination, and 'hegemony' seen as the winning of consent in the exercise of power are thus produced and reproduced in discourse (ibid).

According to Fairclough, also inherent to discourse is its constitutive nature whereby discourse contributes to shaping and reshaping the extra-discursive structures whose nature can be as diverse as vocabularies, turn-taking conventions,

relationships in the market, political and economic structures, etc. The constitutive work of discourse necessarily takes place within the constraints of the complex of economic, political and discursive/extra-discursive structures.

Discourse is 'symbolic power' - As Pierre Bourdieu argues the production of linguistic utterances or expressions always occurs in particular contexts or 'markets'. The properties of these contexts or markets bestow particular discourses with a certain 'value'. While producing linguistic expressions, speakers take into account - in varying ways and different extents - the market conditions within which their products will be received and valued by others (Bourdieu 1992).

In producing linguistic expressions, speakers assess the market conditions, and anticipate the likely reception of their linguistic products. Thus, speakers implicitly and routinely modify their expressions in anticipation of their likely reception which implies that all discourses are to some extent 'euphemised', i.e., they are modified by a certain kind of *censorship* which stems from the structure of the market but which is transformed into *self-censorship* through the process of anticipation (ibid: 19). In Bourdieu's words:

"Discourses are always to some extent *euphemisms* inspired by the concern to 'speak well', to 'speak properly', to produce the products that respond to the demands of a certain market; they are *compromise formations* resulting from a transaction between the expressive interest (what is to be said) and the censorship inherent in particular relations of linguistic production (whether it is the structure of linguistic interaction or the structure of a specialised field), a censorship which is imposed on a speaker or writer endowed with a certain

social competence, that is, a more or less significant symbolic power over these relations of symbolic power” (ibid: 78-79, emphasis in the original).

One of the central ideas in Bourdieu’s work that is of particular relevance to the present study is the notion of ‘symbolic capital’. According to Bourdieu, in addition to the classical idea of ‘economic capital’ there are other forms of capital such as ‘cultural capital’ and ‘symbolic capital’. While ‘cultural capital’ pertains to the knowledge, skills and other cultural acquisitions, ‘symbolic capital’ refers to the accumulated prestige or honour of persons, groups, institutions etc. (ibid: 14).

It is precisely in the constitution and enhancement of the latter (i.e., symbolic capital) where discourse plays a fundamental role especially because in the field there is always room for one form of capital to be converted into another (ibid). That is to say, for instance, ‘cultural capital’ in the form of an education or skill in a certain specific field of knowledge can be used to enhance the ‘symbolic capital’ of those with that education or skill by increasing their prestige in the society which can, in turn, augment the ‘economic capital’ of the persons or institutions representing these persons by justifying them to higher salaries and fees.

Discourse becomes ‘legitimate language’ - According to Bourdieu, the use of discourse in enhancing such forms of capital results in the constitution of ‘legitimate language(s)’ pertaining to specific fields. For Bourdieu, the power of words and discourses are not givens; they are determined in the dialectical relationship between language and language use, those who produce it, the social mechanism of production and those who receive it (ibid: 113).

While ‘legitimate language’ shapes and takes shape in relation to social, historical, ideological, cultural and market conditions, it develops a certain repertoire

which involves and further reinforces aspects granting the language its 'legitimacy' and 'authority' in the first place. This repertoire is not static in nature, on the contrary, there is always a constant struggle between those who want to maintain it and those who want to change it. Thus, it is never 'complete' and 'final'. However, when analysed in synoptic shots, one can see certain features which look so natural and authoritative that they look like the sole and most correct forms of language and language use possible.

Discourse creates and preserves 'myths' - The ease and naturalness with which discourse represents its object results from the 'myth-making' in discourse when the sign in one semiological system becomes the signifier in the other (Barthes 1998: 115). It follows that myths are to be found in the 'meta-language' or 'meta-discourse'.

The meta-language (i.e., meta-discourse) builds myths by naturalising the historicity and complexity of the relationship between the signifier and the signified. In myth, the semiological nature of the relationship between the signifier and the signified is rationalised and naturalised so that they stand like a 'factual system'. In Barthes words:

"The world enters language as a dialectical relation between activities, between human actions; it comes out of myth as a harmonious display of essences" (1972: 142).

Myth does not deny things, "it purifies them, it makes them innocent, it gives them a natural and eternal justification, it gives them a clarity which is not that of an explanation but that of a statement of fact" (ibid: 143). In myth the complexity of

human acts is abolished, dialectics are done away with so that we are presented with a world which is without contradictions; a world of “blissful clarity” (ibid).

According to Barthes, with myth men do not have a relationship based on truth but on ‘use’ (ibid: 144), which means that the naturalisation and depoliticisation of the historical object is done for a purpose and according to some need. This also means that all language use is marked with intentions and never neutral.

Discourse is ‘heteroglot’ and ‘dialogically’ constituted - Seeing all language use and the meanings conveyed by language use as inherently marked with a plethora of voices and intentions constitutes one of the central tenets of Mikhail Bakhtin’s dialogical view of language and meaning.

According Bakhtin there are no ‘neutral’ words and forms because words do not exist in a neutral and impersonal language waiting to be used by the individual speakers (1981: 294). Words and forms can belong to no one because language is saturated with intentions and accents, that is, words and forms do not exist in a vacuum or a dictionary rather they exist “in other people’s mouth’s, in other people’s contexts, serving other people’s intentions: *it is from there that one must take the word, and make it one’s own*” (ibid, emphasis mine).

In Bakhtin’s terms, each instance of language use is an instance of ‘heteroglossia’ precisely because each utterance involves both a repetition and a creation; a reflection and a refraction. In each instance, language bears the imprints of its current user as well as its previous users and thus implies “another’s speech in another’s language” (ibid: 324).

In that sense, all language use is a ‘hybrid construction’ representing multiple voices and intentions just like the language use in a novel where an utterance

grammatically implicates a single speaker but actually contains within it multiple utterances, multiple speakers and multiple ideologies (ibid: 265).

According to Bakhtin, in addition to being created in a dialogue between the current use(r) and all previous use(r)(s) of the same words and expressions, language use is constituted in the dialectical relationship between the current user and the potential addressee because as Bakhtin puts it:

“Word is a two-sided act. It is determined equally by whose word it is and for whom it is meant. As a word, it is precisely the product of the reciprocal relationship between speaker and listener, addresser and addressee”

(Bakhtin/Voloshinov 1986: 86, emphasis in the original)

It is this constant interaction between the speaker and all previous language use as well as the reciprocity between the speaker and the listener that constitutes what Bakhtin calls the ‘dialogical’ aspect of language use.

Meaning is also ‘dialogically’ constituted - According to Bakhtin, just like language use, meaning in language is not single-voiced either. It does not emanate from or result in a single individual. On the contrary, it is created in a dialogue.

According to Cecilia Wadensjö, who grounds her analysis of dialogue interpreter-mediated interactions in Bakhtin’s view of language and meaning, in the Bahktinian dialogical model “meanings conveyed by language use are conceptualised as co-constructed *between* speaker and hearer(s) *in interaction*” (1998: 41). ‘Sense’ is considered to be made in and by a common activity in contrast to the monological view of language where the meaning of words and utterances are seen as resulting from the *speaker’s intentions or strategies* alone.

It follows that in the monological view of language, language use is assumed to take place in a ‘vacuum’ whereas in the dialogical view, social and interactional contexts that enframe the language use are considered to play a determining role both in the way the speakers use the language as well as in the way meaning is constituted.

About the Theoretical Framework - Although facilitated by Fairclough’s incremental approach to Critical Discourse Analysis, this eclectic, or to use a Bakhtinian term, ‘heteroglot’ theoretical framework conjoined and explored above, basically reflects the way I see the interconnections between various theoretical concepts and stances regarding discourse and the constitution of meaning in language. With all its merits and shortcomings, it will be this theoretical framework that will guide my analysis of the representation of simultaneous interpreters and interpreting in the meta-discourse on SI (Chapter 2) as well as my analysis of the actual presence and performance of simultaneous interpreters in an actual conference context (Chapters 3 and 4) not to mention my final juxta- and counter-positioning of them (Chapter 4 and Conclusion).

1.2 KEY CONCEPTS

‘Discourse’ - Within the framework of this study and in line with the theoretical framework above, I will take ‘discourse’ to suggest “both a specific form of language use and a specific form of social interaction” (van Dijk 1990: 164). I will see discourses as integral parts of their ‘contexts’ and assume a dialectical and mutually constitutive relationship between them.

For practical purposes, I will differentiate between the language use of the various actors and institutions on SI (‘meta-discourse’) and the language use of the interpreters in their delivery (‘discourse’). Thus, the analysis of the discourse of the various actors and institutions in Chapter 2 and the analysis of the interviews with the

conference interlocutors in a particular conference in Chapter 3 will constitute the ‘meta-discourse analysis’ and the analysis of the transcribed conference recordings will be constitute the ‘discourse analysis’.

For me, this differentiation is only a practical differentiation and does not point to an inherent difference since I see all discourse - whether produced by the various actors and institutions *on* SI or by the interpreters *in* SI - as “specific forms of language use and specific forms of interaction” (ibid).

It follows that throughout this study, regardless of whether I undertake to analyse the ‘discourse’ on or in SI, my aim will be to gain an understanding of the relationship between the actors, their language use and the interaction and social contexts surrounding them.

‘Social Context’ - In this study, I will use ‘context’ to refer to the physical, interactional, ideological, hierarchical, psychological and cultural circumstances that surround an event, action or discourse.

Given that ‘context(s)’ are not objective facts but subjective constructs, I will not claim to be in possession of *the* knowledge of the *real* and *objective* contexts surrounding SI. That is to say, both my analysis of the meta-discourse in Chapter 2 (which I take to represent the broader social context around SI) and my analysis of an actual conference in Chapter 4 (which I take to represent the specific socio-cultural and interactional context around the interpreters at that particular conference) will primarily (and inevitably) elude to my subjective framings.

Naturally, as any researcher, I will try to ‘objectify the subjective’ (Pym 1995) by presenting diverse recorded and written materials on SI in Chapter 1 and incorporating the views of *all* of the parties to the conference at hand in Chapter 4.

Yet, given that contexts have no objective definitions and no clearly defined beginnings and ends (van Dijk 1997), the limitations of the research area will depend on my subjective perceptions as the researcher and on the formulation of the questions grounding this research.

‘Norms’ - Within the framework of Chapter 2 where I intend to explore the recurring representations of simultaneous interpreters and interpreting in the meta-discourse, I will take the concept of ‘norms’ in line with Gideon Toury’s definition to suggest, “the translation of general values or ideas shared by a community - as to what is right and wrong, adequate and inadequate - into performance instructions appropriate for and applicable to particular situations, specifying what is prescribed and forbidden as well as what is tolerated and permitted in a certain behavioural dimension” (Toury 1995: 55).

Since full consistency and systematicity is impossible in any domain of human existence, I will understand norms as regularities of behaviour/views/expectations and consider them not as absolute but “*graded* notions” (ibid: 67) that are also historical and hence always subject to change.

1.3 REVIEW OF THE CURRENT LITERATURE ON SI

I have argued before that conference interpreting research has mostly focused on cognitive factors rather than on a more integrative framework which sees interpreters as individuals and professionals acting in social contexts whose very presence and performance shape and are, in turn, shaped by the social, communicative, ideological and cultural contexts surrounding them. As Franz Pöchhacker, says:

“Interpreting Studies tends to focus more narrowly on the cognitive ‘mechanics’ of second-by-second processing rather than on holistic

conceptions of text, situation, culture, and the entire course of action in a professional interpreting assignment” (1995: 33).

The scant attention given to actual interpreting behaviour in relation to the social, communicative, cultural and ideological contexts surrounding it could be associated with the difficulty inherent in accessing, recording, transcribing and analysing actual SI performances as well as the unproblematised argument adopted by both IS scholars and outsiders that communication in conference settings tend to be stable types of ‘exchanges of ideas’ between a homogeneous group of participants sharing a common field of expertise.

This conception coupled with the difficulty of obtaining and assessing actual corpora (not to repeat the salience of cognitive issues in SI research) have delayed, if not, hindered a sociological approach to SI aimed at understanding SI interpreting behaviour in contexts.

Precisely because SI research has not focused on actual corpora, the arguments of some of the researchers who have dwelt on the relationship between interpreting behaviour and social contexts have also remained fairly general. One such example could be Christopher Thiery’s article on “The Sense of Situation in Conference Interpreting” (1990) where the author pointed to the importance of looking at the ‘action’ and ‘power structure’ in analysing the situation for the purposes of SI stating that such an analysis would make the interpreters more plausible without expanding on the practical and theoretical implications of becoming ‘more plausible’:

“Situation analysis inevitably encompasses not only the power structure but also the action (...) The point I’m trying to make is that the interpreter should

not say, as he too often does, that all this ‘is none of his business’. It is very much his business to be fully alert to what is going on, and for two reasons: it will make a more intelligent listener, and also a more plausible speaker” (ibid: 43).

Despite the significance of his point, Thiery’s argument left unexplored questions of critical importance such as *what* plausibility implied in actual contexts as well as *how* interpreters turned into more ‘plausible’ speakers in actual contexts.

Among the scholars to emphasize the importance of looking at actual interpreting behaviour in actual context(s), Bruce Anderson could be considered a pioneer. As early as 1976, Anderson argued that interpreting occurred “in *social* situations - situations amenable to sociological analysis” and contented that “in any such setting the role played by the interpreter is likely to exert considerable influence on the evolution of the group structure and on the outcome of the interaction” (1976: 209).

In 1978, Anderson published another article called “Interpreter Roles and Interpretation Situations” in which he interviewed 17 respondents (an interesting combination of AIIC interpreters, students of Russian who had some experience in interpreting, a probation officer who also interpreted in court and a female social worker who “found herself interpreting for Spanish-speaking clients”) and explored the way they assessed their ‘identification’ with their clients. All of Anderson’s respondents were convinced that their duty was to convey the message faithfully and that taking sides was unethical. However, later in the interview when Anderson asked them to think of their actual interpreting experiences, many referred to instances where ‘identifying’ with the client had not been so easy thereby hinting at the fact that

the meta-discourse on interpreting (i.e., what the interpreters say) and actual interpreting behaviour (i.e., what they do) need not be the same.

Miriam Shlesinger (1989) was the first scholar to call for a more systematic analysis of actual interpreting behaviour. In her article in *Target*, Shlesinger started the debate about the possibility of extending the concept of 'norms' to interpreting by defining her aim as "an attempt to launch a discussion aimed at examining the possibility of extending the notion of translational norms to (oral) interpretation" (Shlesinger 1989b: 111). Despite her pioneering call, however, Shlesinger herself had concerns about the existence of norms governing interpreting and said,

"the limited cadre of interpreters for any given language combination in all but a few places of the world and the relatively short history of interpretation have probably not been conducive to the development of synchronic norms as well as their evolution in time" (ibid: 112).

In fact, as the first author to draw attention to the issue, Shlesinger recently indicated that she still had her doubts by reiterating that "the history of interpretation has not been conducive to the development of either synchronic or diachronic norms" (Shlesinger 1995: 124).

Brian Harris, who responded supportively to Shlesinger's initial call, actually referred to a number of general practices and expectations which he considered as the 'norms' in SI. According to him, the norm in professional interpreting was to speak in the first person:

"The norm in *professional* interpreting - we have to be careful to include the qualifier - that the interpreter speaks in the first person as if s/he was the orator. That is, if the speaker starts off, 'I'm happy to be here', the interpreter

too will paraphrase it as 'I'm happy to be here' in the target language and not, 'Mr. X says he's happy to be here'" (1990: 115).

Moreover, he added that interpreters were subject to the fundamental and universal norm of the "honest spokesperson", which obliged them to "re-express the original speakers' ideas and the manner of expressing them as accurately as possible and without significant omissions, and not mix them up with their own ideas and expressions" (ibid: 118). However, Harris did not explore how this 'universal norm' operated in practice.

In the same year, Cynthia B. Roy (1990) published an article on "Interpreters, their Role and Metaphorical Language Use" where she analysed the metaphors in the meta-discourse on SI traditionally used to refer to the interpreters and the interpreting process. According to Roy, interpreters were traditionally referred to with 'conduit' metaphors because such metaphors allowed everyone to compress the complexity of the role of the interpreter into a singular analogy while foregrounding their non-personal involvement to both the insiders and outsiders. She believed these metaphorical descriptors included unexamined underlying assumptions about the passive role of the interpreter in a communicative process and stressed that:

"The conduit metaphors and our underlying belief system masks the active process engaged in by all the participants; constrains our focus to the breakdown of communication; ignores the success of interpreters; neglects the roles and relationships between primary speakers, denies the power of the interpreter; and disrupts conversations about the management tasks of the interpreter" (ibid: 84).

Roy also underscored “the conflicting notions of reality” in the profession that emerged as a result of the discrepancies between what was said and what was done:

“On the one hand, the field has come to expect relatively rigid standards of professional behaviour; while, on the other, many practicing interpreters comment on the differing realities of roles and functions in the smaller ‘real-life’ situations” (ibid).

Anna Schjoldager revitalised the issue of looking at actual SI behaviour by underlining the significance of analysing the ‘norms’. In an article published in *Target*, Schjoldager (1995a) tied the scholarly disinterest in norms in SI to the epistemological status of the research field which foregrounded the cognitive constraints in SI rather than the underlying norms.

In fact, in one small study with students, she also attempted to explore the regularities in interpreting behaviour and concluded that ‘substitution proper’ seemed to be a norm specific to SI suggesting that interpreters tended to deploy target-text items with little or no resemblance to the source-text item as long as that target text item seemed contextually plausible (Schjoldager 1995b).

More recently, Daniel Gile also emphasized the need to finally start thinking about the norms in interpreting to “open up the researchers’ mind to sociological concepts and working methods which have been neglected in the field of conference interpreting” (1998: 102). Gile underlined that the current focus of research gave the hard-nosed experimental paradigm excessive power and threatened further methodological development in the field by emitting the message: “if you want to be ‘scientific’ and to be ‘taken seriously’, do ‘serious’ empirical work, preferably experimental, preferably with inferential statistics” (ibid).

In fact, already in an article he wrote back in 1991 about quality assessment in “Translation” - a term he uses to cover both translation and interpreting - Gile argued that “*since Professional Translation is generated in and constrained by a social and economic context*, these factors in quality assessment are important and do have practical corollaries” (ibid: 195, emphasis mine).

Despite his emphasis on the constitutive and constraining role of the social and economic contexts, Gile also underlined that, on a theoretical level, basic quality criteria in SI were ‘invariant’:

“However, a consensus exists concerning quality criteria that are more or less independent of the socio-economic context: clarity, linguistic acceptability, terminological accuracy and fidelity all contribute to high quality Translation, even though, as explained before, the weight given to them by individual raters may vary” (ibid).

Although he seemed to retain these ‘invariants’ in his 1998 article as well (in the form of five rules that explained the ‘selection of interpreting strategies’) his own interesting and illuminating case study regarding the perception of fidelity among various types of assessors clearly pointed to the fact that there were significant ‘variations’ not only in the weight individual raters attached to ‘fidelity’ but also in how they defined and what they understood by ‘fidelity’ in the first place.

In the literature on conference interpreting, Franz Pöchhacker’s work could be cited as that most focused on ‘contextualising’ SI. In his *Simultandolmetschen als komplexes Handeln*, published in 1994, Pöchhacker attempted to broaden the theoretical framework of interpreting studies by adopting, while simultaneously testing, the tenets of the functionalist theory of translation and interpreting developed

by Hans Vermeer (1983; 1989) and Justa Holz-Mantarri (1984). His is the only study to date which provides an analysis of an actual conference (a 3-day conference of the International Council for Small Business), approaching the interpreters output as “text-in-situation-and-culture” (Pöchhacker 1995: 33). Based on the conference recordings, Pöchhacker analysed how interpreters dealt with ‘forms of address’ and ‘humour’ in a particular conference context, though he did not expand at length on how these strategies shaped and took shape in the interaction possibly because his main focus was on the viability of the functionalist theory for simultaneous interpreting.

Other lines of research that have contributed to expanding our understanding of the larger social framework around SI include the work done on conference-typologies and user-expectation surveys.

Conference typologies (Namy 1978, Niedzielski 1988, Gile 1989, Snelling 1989, Pöchhacker 1994) have aimed at positioning the conferences under investigation vis-à-vis other alternatives while giving a general idea of the likely features to expect in a given type of conference regarding the homogeneity of participants, structural complexity, etc.. To cite an example, Technical Conferences, classified as Profile Type 2 in Pöchhacker’s hypertext profiles, were assumed to present a high degree of homogeneity among the participants, frequent use of visual support and a high degree of structural complexity compared to Press Conferences which were assumed to present less homogeneous group of participants, less use of visual material and less degree of structural complexity (for a schematic representation see Pöchhacker 1994: 54-57).

Despite their usefulness in imposing some order on the fairly diverse and complex nature of ‘conferences’, the major set-back with conference prototyping (as in any kind of prototyping) could be associated with the risks involved in stereotyping events whereby researchers could overlook the individual features of actual conferences, to preferring categorical generalisations.

User-expectation surveys (Kurz 1989 and 1993, Gile 1989 and 1990, Vuorikoski 1993, Pöchhacker 1994, Kopczynski 1994, Cattaruzza and Mack 1995, AIIC 1995), on the other hand, have been useful in providing an insight into how the users of interpretation assessed SI. With the user-surveys, the attention has finally shifted to the most neglected party in IS research, namely, the actual users of SI. Despite their undeniable importance, the major challenge with user-surveys has been the rigidly structured questionnaire format with pre-determined and rather ambiguous ‘quality criteria’. Adopted by the majority of user surveys, the biggest risk in such questionnaire formats could be the confinement of the answers of the respondents to whatever criteria are available in the format without checking their validity.

One other risk could be the inescapable dilemma of the researcher’s bias in defining the quality criteria. So that while, for instance, Kurz (1996) who used Bühler’s (1986) questionnaire format for analysing user expectations at a medical conference, concluded that the strongest importance was attached to the ‘sense consistency with the original’ followed closely by the ‘logical cohesion of the utterance’, ‘correct terminology’, ‘completeness’ and ‘fluency of the interpretation’ to be followed by ‘grammatical correctness’, ‘pleasant voice’ and ‘native accent’ confirming, in her view, the “correctness of Seleskovich’s theory” (ibid: 61), the results of the same survey could be interpreted quite differently if ‘native accent’,

‘pleasant voice’ and ‘correct grammatical usage’ were taken as fluency-constituents. Such a (re-)definition could easily lift ‘fluency’ to the top priority of the users. In fact, similar concern regarding the format of the user-surveys was most concisely expressed by Cattaruzza and Mack (1995) in their simple but striking question “Are we sure we are talking about the same thing?”.

To conclude, the current literature on SI rarely took a closer look at conference interpreters as individuals and professionals working in ‘contexts’. The nature of the relationship between their presence and performance and the social contexts were not subject to much scholarly interest so that the relationship between simultaneous interpreters, their delivery and the interactional, socio-cultural and ideological contexts enframing them remained largely unexplored in IS research.

CHAPTER 2

LOOKING AT THE BROADER SOCIAL, IDEOLOGICAL AND INTERACTIONAL CONTEXT OF SI: HOW ARE SIMULTANEOUS INTERPRETERS AND INTERPRETING (RE)PRESENTED IN THE META-DISOURSE?

As the title of this chapter suggests, the aim in this part is to look at the way conference interpreters and interpreting are presented and represented in the current meta-discourse on interpreting. Within the scope of this study, the meta-discourse on SI will be taken to represent the broader social, interactional and ideological context around SI. By analysing the meta-discourse of the various actors and institutions on SI, I hope to gain an insight into those aspects of SI which are foregrounded and deemed as 'correct', 'ethical', 'successful' as well as 'wrong', 'unethical' and 'unsuccessful'. Hence, my main focus in this chapter will be on the 'norms' in the meta-discourse on SI and I will consider these 'norms' in the meta-discourse to reflect the demands from and conceptions of SI in the broader socio-cultural context of simultaneous interpreters and interpreting.

The analysis in this section will include the discourse of the professional associations/institutions, codes of ethics, general reference books (such as dictionaries and encyclopedia), academic literature, printed and electronic media (including both the media's own representation of SI as well as interpreters' self-representations in the media) and a popular book published in Turkey.

As this list suggests, I shall concentrate on material already available without attempting to generate new data of my own. Naturally, I can only include a fraction of

what has been written or said on SI but then my aim is not to cover everything but to analyse the discourse of fairly diverse institutional and individual positions with respect to SI .

2.1 Discourse in the General Reference Books

Dictionaries, encyclopedia and job outlines are some of the more ‘general’ reference books that provide information about interpreting and interpreters. Moving from the most general reference books (i.e., dictionaries) to the most specific (i.e., job outlines), I would like to look at the (re)presentation of interpreting in general and simultaneous interpreting in particular.

Since dictionaries provide the most ‘concise’ and ‘institutionalised’ definitions on different subjects, I shall start by looking at two consecutive entries on ‘interpretation’ and ‘interpreting’ in *A Student’s Dictionary of Language and Linguistics*:

“Interpretation: assigning a meaning to something you hear or read.

Interpreting: the art of listening to a person speaking in one language and then immediately after (or even simultaneously) producing a spoken equivalent in a different language” (Trask 1997:116).

Clearly, while the first definition on ‘interpretation’ refers to the ‘subjectivity’ involved in assigning a meaning, the second definition on ‘interpreting’ refers to the ‘art of producing spoken equivalents’ between languages. Interlingual interpreting is presented as the simultaneous substitution of linguistic equivalents across languages and, in contrast to other forms of interpretation, is kept separate from the subjectivity of the person doing the interpretation.

This approach is not uncommon at all. Here are the consecutive entries on to ‘interpret’ and ‘interpretation’ in *The Collins Cobuild Dictionary of English Language*:

- “interpret: 1. if you **interpret** what someone says or does in a particular way, you decide that this is its meaning or significance.
2. if you **interpret** a novel, dream, result, etc., you give an explanation of what it means.
3. if you **interpret** a work of art such as a piece of music, a play, a dance, etc., you perform it in a particular way, especially a way that shows your feelings about it.
4. if you **interpret** what someone is saying, you translate it immediately into another language, so that speakers of that language can understand” (Sinclair 1987:763).

Similar to the previous example, all forms of interpreting - except for interlingual interpreting - are associated with the active input of the person interpreting in shaping the object of interpretation (such as dreams, results, meanings of utterances and actions, piece of music, play, dance, etc.). The definition of interpreting between languages is the only one where the interpreting process is assumed to be independent of the interpreter’s subjectivity.

The difference between interlingual interpreting and all other forms of interpreting becomes more evident in the subsequent entry on the “interpreter”:

“**interpreter:** 1. a person who repeats what someone else is saying by translating it immediately into another language so that other people can understand it.

2. a person who explains the meaning or significance of something.

3. a person who performs a work of art in a particular way, especially a way that shows the performer’s feelings about it” (ibid: 764).

Very clearly, the interlingual interpreter is presented as the only ‘interpreter’ who can avoid his/her subjective involvement in the interpretation of the object at hand. While all other ‘interpreters’ seem to be constrained by their own subjectivity, the interlingual interpreter is depicted as a person who remains fully objective in the interpretation process by ‘repeating’ the speaker in another language immediately so that others can ‘understand’ what the original speaker means.

The objectivity of the interlingual interpreter is further reinforced in *The Cambridge Encyclopedia of Language* where the focus is placed upon simultaneous interpreting. Accordingly:

“In no other context of human communication is anyone routinely required to listen and speak at the same time, preserving an exact semantic correspondence between the two modes” (Crystal 1987:349).

This depiction echoes the general conviction that simultaneous interpreters undertake an ‘objective’ transfer of the meaning between languages. The role of the simultaneous interpreter is seen as the ‘preservation of an exact semantic correspondence’ between languages.

A similar approach is to be found in Roda Roberts' entry in *The Encyclopedia of Language and Literature* (1994: 1732):

"The goal of conference interpreting (...) is a relatively smooth presentation of the cognitive content of the message, with the interpreter extracting the ideas from the oral discourse and reproducing them in an appropriate form and register in the target language".

For Roberts, the goal of simultaneous interpreting is different from the goal of, for instance, court interpreting where the transfer of features such as the speaker's hesitation, incomplete statements, redundancy, etc. are critical "because judges, lawyers and juries base their decision about a witness's credibility not only on what she/he says but also on how she/he says it" (ibid). Transferring these features, i.e., transferring *how* a speaker says *what* s/he says, does not seem that important in SI.

According to Roberts, interpretation is also different from translation because fidelity in interpretation implies fidelity to the meaning intended by the speaker whereas fidelity in interpretation implies the transfer of the intended message:

"Fidelity in translation means above all fidelity to the authors stated text; whereas in interpretation it means above all fidelity to the speaker's communicative intent" (ibid).

Similarly, according to Birgit Stolz in her entry on "Konferenzdolmetschen: Fertigkeit oder Kunst?" to the *Berufsbilder für Übersetzer und Dolmetscher*, interpreting is not about the substitution of words in one language with the words of another language:

“Interpreting is something completely different: it is the reproduction of a message in a language which necessarily makes use of totally different means of expression in terms of the words, speech forms and - images than those of the original language so as to carry over a speech with all its semantic, affective and aesthetic content” (1997: 100, my translation)¹.

Once again, there is a deliberate differentiation between interpreting and translating on the grounds that interpreting is not *translating* source language words into their target language word-equivalents but rather transferring the ‘meaning in the original’ using the semantic equivalents of the target language. Within this framework, accessing and transferring the semantic, aesthetic and affective content of the original can be both possible and unproblematic in competent hands.

2.1.2 Drawing together the analysis in this section

To sum up, the representation of simultaneous interpreters and interpreting in the general reference books rests on the assumption of a ‘transcendental signified’: Meaning in language is seen as independent of its form and thought to emanate from the original speaker. The interpreter is presented as the ‘objective’ recipient of the meaning intended by the speaker whose task is then described as the transfer of the semantic, aesthetic and connotative content of the original message to another language. Interlingual interpreting is seen as distinct from all other forms of interpreting because while the definitions of all other kinds of interpreting (i.e., interpreting a piece of music, work of art, dreams, even interpreting what others mean) foreground the active and subjective involvement of the person interpreting in shaping the end result, the interlingual interpreter is presented as capable of

‘repeating’ or ‘reproducing’ the exact semantic content of the speaker’s message in another language.

It is argued that, in contrast to, for instance, translation or court interpreting where loyalty to the original implies remaining loyal to the author’s/speaker’s stated text, loyalty to the original in SI means remaining loyal to the ‘communicative intent’ of the speaker. It follows that what really matters in SI is *what* the speaker says and not *how* s/he says it with the goal in SI being the ‘extraction’ and ‘smooth’ reproduction of the ‘cognitive content’ of the original discourse.

2.2 Discourse of the Professional Institutions

In this section, I will first look at the Codes of Ethics adopted by the various professional organisations representing interpreters (though not only simultaneous interpreters) to explore the kinds of behaviour and performance that are deemed ‘ethical’ and ‘unethical’ and then move on to an analysis of the general institutional discourse on SI to focus on the (re)presentation of simultaneous interpreters and interpreting in the websites of the AIIC (Association Internationale des Interprètes de Conférence - International Association of Conference Interpreters) and SCIC (Joint Interpreting and Conference Service of the EU).

2.2.1 Discourse of the Codes of Ethics

Codes of Ethics are important discursive tools mainly because they delineate the ‘ethical’ from the ‘unethical’ and define the kinds of behaviours/skills/performance that interpreters are *required* to adhere to and fulfill.

Seen from this angle, the Code of Ethics adopted by the AIIC - the largest professional organisation representing conference interpreters - is a rather general one and refrains from defining what the performance of an interpreter should be. Only in Article 3, it states that “members of the Association shall not accept any assignment for which they are not qualified. Acceptance of an assignment shall imply a moral undertaking on the member’s part to work with all due professionalism” (AIIC’s Code of Ethics). Though the scope of ‘professionalism’ is left undefined, the depiction of a “good interpreter” in the website of AIIC can probably be taken to account for it (see section 2.2.2).

ITI’s (Institute of Translation and Interpreting) Code of Ethics is more explicit in specifying the performance requirements of interpreters, and in Article 4.3 states that:

“A member shall interpret impartially between the various parties and, with due regard to the circumstances prevailing at the time, take all reasonable steps to ensure complete and effective communication between the parties” (ITI’s website).

Here, the emphasis is placed upon the interpreter as the ‘gatekeeper’ of ‘impartial’, ‘complete’ and ‘effective’ communication. Taking reasonable steps for complete and effective communication is not considered to be an ‘intervention’ jeopardising the ‘impartiality’ of the interpreters because sustaining the communication is presented as an essential and natural part of an interpreter’s job-description.

AUSIT's (The Australian Institute of Interpreters and Translators) Code of Ethics, in its Article 1 on "Standards and Decorum", also underscores the importance of sustaining and facilitating the communication process:

"It is the responsibility of the interpreters and translators to ensure that the conditions under which they work facilitate rather than hinder communication" (AUSIT's Code of Ethics).

Articles 1b, 4 and 5 of the same Code, on the other hand, foreground the importance of 'impartiality', 'objectivity', 'accuracy' and 'completeness' in interpreting. For instance, Article 1b on "Honesty, Integrity and Dignity" states that "interpreters shall not allow personal or other interests to prejudice or influence their work" whereas Article 4b on "Objectivity" stipulates that "a professional detachment is required for interpreting and translation assignments in all situations". Accordingly, the interpreters are to withdraw from tasks where their objectivity is threatened.

Interpreters are also to withdraw from assignments in which "impartiality may be difficult to maintain because of personal beliefs or circumstances" (Article 4a). Article 5, on "Truth and Completeness", gives a lengthy specification of what 'impartiality' and 'objectivity' in interpreting entails:

"i. In order to ensure the same access to all that is said by all parties involved in a meeting, interpreters shall relay accurately and completely everything that is said.

ii. Interpreters shall convey the whole message, including derogatory or vulgar remarks as well as non-verbal clues.

iii. If patent untruths are uttered or written, interpreters and translators shall convey these as accurately as presented.

iv. Interpreters and translators shall not alter, make additions to, or omit anything from their assigned work” (ibid).

Some Codes such as the one adopted by STIBC (Society of Translators and Interpreters of British Columbia) also explicitly state what the interpreters are not to do:

“Members shall not use their professional role to perform functions that lie beyond the scope of a language professional, such as advocacy, counseling or improper disclosure of information” (STIBC’s website).

Thus, in addition to the strict requirements of ‘loyalty’ to the original speaker which bans all kinds of additions, omissions, abatements, etc., the interpreters are asked to refrain from going beyond ‘the scope of a language professional’.

This also goes hand in hand with the much stressed issue of ‘confidentiality’ in interpreting. For instance, Article 2 of the AIIC’s Code called the “Code of Honor” underlines that interpreters are bound by “the strictest secrecy, which must be observed towards all persons and with regard to all information disclosed in the course of the practice of the profession”. It also underscores that interpreters are to refrain from “deriving any personal gain whatsoever from the confidential information they may have acquired”.

Similarly, the Code of AUSIT, in its Article 2a, states that “information shared in interpreting and translating assignments is strictly confidential” and

that the “information gained by the interpreters is protected under the common law of legal professional privilege”.

The Code of Ethics of the ATIM (Association of Translators and Interpreters of Manitoba) also rules out “indiscreet use of confidential information to the detriment of a client or with a view to obtaining, directly or indirectly, a benefit for himself or for another person” (ATIM’s website).

Thus, Ethical Codes foreground the ‘loyalty’ to the original speaker banning any additions, omissions or abatements by the interpreter, ‘impartiality’ and ‘objectivity’ of the interpreter with regard to the original utterance, ‘accuracy’ and ‘completeness’ of the interlingual transfer and ‘confidentiality’ regarding the information acquired during the interpreting assignments.

2.2.2 Discourse of the Professional Organisations

Similar to the views foregrounded in the general reference books, the professional organisations representing or employing simultaneous interpreters delineate between interpreting and translating. While translating is associated with a word-for-word transfer, interpreting is associated with the transfer of the ‘semantic, connotative and aesthetic content’ of the original message. In the website of AIIC, it is stated that:

“To interpret a speech is not to translate it word for word. To interpret a speech from its source language is to transfer its semantic, connotative and aesthetic content into another language, using the lexical, syntactic and stylistic resources of the second, or ‘target’ language for that purpose” (AIIC’s website)

Similar to the AIIC, the SCIC also distinguishes interpreting from translating. While translating seems to be associated with a word-for-word transfer, interpreting is associated with ‘communication’ where the emphasis is on the transfer of the ‘ideas’ expressed by the speakers:

“It is the job of the interpreter to enable them [participants] to **communicate** with each other, **not by translating every word they utter, but by conveying the ideas which they express**” (SCIC’s website, emphasis in the original).

Both the AIIC and SCIC see the ‘content’ of the original message as unproblematically transferable to the lexical, syntactic and stylistic resources of another language because they assume ‘meanings’ (i.e., signifieds) to be independent of ‘words’ (i.e., signifiers). It follows quite naturally that they present simultaneous interpreters as capable of attaining a ‘perfect’ understanding and transfer of the messages ‘intended’ by the speakers:

“To interpret is first and foremost to understand the intended message *perfectly*. It can then be detached from the words used to convey it in the original and reconstituted, *in all its subtlety*, in words of the target language” (AIIC’s website, emphasis mine).

Grasping the intended message ‘perfectly’ and carrying it to another language, it is stressed, is not an ordinary task that anyone can undertake but a special skill which the ‘qualified professionals’ possess:

“Interpreters are employed to ensure perfect communication across language barriers. Knowing a language is not enough. It is a job for which properly qualified and experienced professional interpreters are essential” (ibid).

According to the AIIC, grasping and transferring the message intended by the speaker is secured by the fact that “a genuine interpreter identifies closely with the speaker, and while interpreting will adopt the speaker’s point of view” (ibid). It follows that the finest reward for a ‘genuine’ interpreter is to see the audience “acting as though the speaker and the interpreter were one and the same person” (ibid).

According to the SCIC, conference interpreters always identify with the tone and convictions of the original speaker which they reflect with their delivery in the first person:

“Conference interpreting deals exclusively with oral communication: rendering a message from one language into another, *naturally and fluently, adopting the delivery, tone and convictions of the speaker and speaking in the first person*” (SCIC’s website, emphasis mine).

Rendering the tone and convictions of the original speakers in a ‘fluent’ and ‘natural’ manner is not to be seen as problematic because, according to the AIIC, professional interpreters are capable of thinking and reacting instantaneously “delivering the speakers message with the right expressions, emphasis and accuracy - all in a matter of seconds” (AIIC’s website).

Moreover, according to the SCIC, “a good interpreter doesn’t only know the language, he also knows the culture, grasps implications, captures allusions, doesn’t miss a nod or a wink” (SCIC’s website) which means that ‘good’ interpreters are capable of accessing both the explicit and implicit meanings intended by the speakers and also the meanings behind the winks and nods.

It follows that while working with 'good' interpreters guarantees a 'perfect communication across language barriers', working with 'poor interpreters' is prone to 'imperfections' such as:

"A poor interpreter may leave gaps, leave sentences unfinished, have a very strong accent so that the listeners are obliged to put considerable effort into understanding what is being said. In the worst cases, communication may break down completely" (ibid).

Clearly, the 'perfect' communication process is presented as one where the listeners do not have to 'put an effort' into understanding what is being said thanks to the presence of the simultaneous interpreter who is there to ensure a 'smooth', 'lively' and 'pleasant' delivery of the speaker's intended message even when working under pressure:

"An interpreter must be a clear and lively speaker and despite working under pressure, an interpreter's delivery must remain smooth and the voice pleasant so as to prevent the listeners' attention from slackening" (ibid).

Thus, regardless of the pressure and difficulties the interpreter faces, the end-product of the interpretation process (i.e., the 'delivery') is to sound smooth and pleasant. The 'delivery' of a professional simultaneous interpreter is to come in a format that is easy to handle by the receiver without ever ceasing to be the 'exact' transfer of the message intended by the speaker.

According to the representation of SI by both the AIIC and SCIC, meanings intended by the speakers are available and accessible for those who have the necessary qualifications to seize them, detach them from their 'carriers' (i.e., words) and re-attach them on to the 'carriers' of another language. It follows that meanings loaded

unto the words by the speakers can be unloaded and reloaded into different languages by qualified interpreters. Qualified interpreters will not only preserve the ‘message’ during all the unloading and reloading but also facilitate its reception by the receivers by delivering it fluently and intelligibly.

In short, during the transfer of a source language utterance to another language in SI by the competent professional, the ‘content’ of what the speaker intends to say remains unaffected while the ‘packaging’ is made more pleasant and easier to unwrap. This way, the parties to the communication can engage in an exchange of meaning-packages secure with the conviction that the intermediary (i.e., the simultaneous interpreter) will never touch what is inside but will improve the packaging to facilitate and encourage the exchange.

2.2.3 Drawing together the analysis in this section

To sum up, this section has examined the representation of SI in the Codes of Ethics and the general institutional discourse adopted by the various professional organisations. The Codes of Ethics were very strict about ‘fidelity’ ruling out all interventions in the original message be it in the form of additions, omissions or abatements. Moreover, the Codes were particularly cautious about emphasizing the importance of transferring the communicative intent of the original speakers rather than their words.

‘Impartiality’ and ‘objectivity’ of the interpreter were also foregrounded by the Codes and interpreters were asked to withdraw from assignments where their personal beliefs and circumstances threatened the objectivity required in fulfilling their task.

In the Codes, 'accuracy' and 'completeness' of the interlingual transfer were also deemed as highly important and it was stated that interpreters were to convey the whole message including derogatory or vulgar remarks as well as non-verbal clues.

While the Codes asked the interpreters to pay attention to the prevailing circumstances and take the necessary steps to ensure complete and effective communication between the parties, they were quite strict about 'confidentiality' ruling out the use of the information acquired during the interpreting assignments.

In the discourse of the professional organisations, on the other hand, interpreting was delineated from translating and while translating was associated with a word-for-word transfer, interpreting was associated with the transfer of the messages intended by the speakers. In the discourse of both the AIIC and SCIC, professional conference interpreter was presented as a professional who could grasp the intended meaning in the original, detach those from their word-carriers in the source text and substitute them with their semantic counterparts in the target text. Great emphasis was laid on the fact that simultaneous interpreters would never interfere into the 'content' of what was said and meant by the speaker. In fact, it was clearly stated that interpreters always 'identified closely with the speakers', 'spoke in the first person' and took pride in seeing the listeners act as though 'the interpreter and the speaker were one and the same person'.

While remaining loyal to the communicative intent of the speaker, the interpreter was also presented as the expert who could 'facilitate' the flow of

communication by improving the ‘format of the delivery’ ensuring an exact transfer of the speaker’s intended meaning with a standard diction, native accent, smooth delivery and pleasant voice. Improving the ‘packaging of the delivery’, so to speak, was not seen as conflicting with the demands of ‘fidelity’ and ‘accuracy’. On the contrary, taking the necessary steps to ensure a smooth and transparent communication in which the listeners did not have to put an effort into understanding what they were listening to was presented as a natural part of the interpreter’s task. It was stated clearly that simultaneous interpreters were recruited to ensure ‘perfect’ communication across language barriers and only ‘poor’ interpreters would cause a breakdown in the flow of communication.

2.3. Discourse of the Academic Literature

According to Danica Seleskovich, the forerunner of research on interpreting and the foremost representative of the ESIT school, interpreting entails a deverbalisation process where the interpreter converts the linguistic meaning in the original to a non-verbal ‘sense’:

“Interpretation is not a direct conversion of the linguistic meaning of the source language to the target language, but a conversion from source language to sense, the intermediate link *being nonverbal thought, which, once consciously grasped, can then be expressed in any language regardless of the words used in the original language*” (1977: 28, emphasis mine).

In Seleskovitch’s theoretical framework, interpreting is seen as a task of detaching the sense from the words that carry it. Once the interpreter consciously grasps it, this transcendental ‘sense’ can be reinstalled in any human

language. Therefore, the main skill of the interpreter is to ‘grasp’ that sense, detach it from the words of the source language and re-express it in another language.

A similar approach is adopted by Claude Namy who complements the general theoretical framework of Seleskovich based on the ‘deverbalisation of the sense in the original’ by defining ‘good interpreting’:

“What is good simultaneous interpreting? I venture to suggest the following definition: It is the art of re-expressing in a language a message delivered in another language at the same time as it is being delivered; the re-expression should be *clear, unambiguous and immediately comprehensible, that is to say perfectly idiomatic, so that the listener does not have to mentally re-interpret what reaches him through the earphones*” (Namy 1978:26, emphasis mine).

In addition to reinforcing the conviction that simultaneous interpreting entails the ‘art’ of re-expressing the speaker’s message, Namy specifies how that art should be performed. Accordingly, the re-expression of the original message should be clear, unambiguous and easily comprehensible, that is, ‘perfectly idiomatic’. The task of the simultaneous interpreter is a smooth and transparent communication process in which the listeners access the ‘sense’ in the original via a ‘sense-wise exact’ but ‘form-wise improved’ delivery secured by the interpreter. This ensures a smooth and intelligible communication between the participants saving them the effort of ‘mentally re-interpreting’ what they hear.

Ensuring immediate intelligibility by improving the form of the original is necessary because, as Sergio Viaggio argues, unintelligible interpreting is, by definition, ‘useless’ and ‘bad’:

“The interpreter must be made to understand that unintelligible interpreting, even if ‘linguistically’ unimpeachable, is useless; and that useless interpreting is, by definition, *bad*. He must be aware that he is not paid to understand, or to speak, but to be understood” (Viaggio 1992: 311).

According to Daniel Gile, one way of ensuring the efficiency of communication is discarding the ‘secondary information’ when it threatens the efficiency of communication. ‘Personal information’ contained in the original message constitutes ‘secondary information’ which can be discarded by the interpreter under such circumstances:

“Personal Information (...) is by definition a pure reflection of the Sender’s personality as manifested linguistically. It should therefore be followed if possible, but not if the costs in terms of communication efficiency (readability, clarity, strength of the target product, etc.) is even moderately high. In particular, Personal Information indicating, through grammatical and other errors or regional expressions, that Senders are using a language other than their own, or that they come from a particular area in their country, should generally not be reconstructed in the target language, since they are not relevant and may distract the Receiver’s attention from the Message. As for the case when Personal Information generates a negative image of the Senders, for instance by showing that

they are not well educated, Sender loyalty would imply that such information is not to be reconstructed” (Gile 1995: 62).

Thus, these aspects of the original message can be avoided when they pose a risk to the efficient flow of the communication or generate a ‘negative image’ of the speaker. Such a strategy does not harm the principle of ‘fidelity’ because “the *absolute* fidelity rule is that *the Message or Primary Information should always be re-expressed in the target-language Text*” (ibid: 59). It follows that ‘secondary information’ such as the ‘personal information’ contained in the original message can be eliminated without jeopardising the ‘absolute fidelity’ in transferring the ‘primary information’ when the interpreters think they pose a threat the ‘efficiency’ of the communication or the ‘interests’ of the speaker.

In the recent emphasis on ‘interpreters as cultural mediators’ which seems to foreground the cultural differences between languages and language users in addition to the linguistic differences, the general belief in an unproblematic separation between the meaning and the word remains largely unchanged.

For instance, according to Masaomi Kondo’s summary of the session on ‘Intercultural Communication’ in the *Proceedings of the Turku Conference on Interpreting*, Helle Dam who adopts Kirchhoff’s (1976) claim that interpreters should remedy the *cultural noise* inherent in intercultural communication underlines that in interpreting (and ‘unique’ to it) time constraints do not allow the interpreter to adapt the incoming message to the expectations of the target-text and ‘cultural mediation’ is basically undertaken by the speakers themselves leaving the interpreter less ‘noise’ to remedy (1997: 159).

It follows that the only real obstacles in eliminating the ‘cultural noise’ in intercultural interpretation are seen and presented as the cognitive and time constraints in interpreting.

Roderick Jones who also argues that simultaneous interpreters “must bridge the cultural and conceptual gaps separating the participants” (1998: 4) justifies deviations from the letter of the original only when interpreters do so to bridge the cultural gaps and/or enhance the understanding of the original:

“The conference interpreter must be able to provide an exact and faithful reproduction of the original speech. Deviation from the letter of the original is permissible only if it enhances the audience’s understanding of the speaker’s meaning. Additional information should be provided only if it is indispensable to bridge cultural gaps referred above: *it should in no way involve the interpreter’s adding their own point of view to that of the speaker*” (ibid: 5, emphasis mine).

Similarly, in the literature on SI in Turkish, Okşan Atasoy argues that interpreters are basically known as “people who ensure a transmission from the source to the target language *without making others realise the differences between languages, people and cultures*” (1997a:123, my translation and emphasis)². It follows that,

“Those who have proven their professional success with their impeccable work are anonymous entities within the service gear just like an important machine taken for granted and expected to work properly all the time” (1997b: 201, my translation here and throughout)³.

To ensure an impeccable work, simultaneous interpreters ‘filter’ the meaning of the original utterance to eliminate the ‘essential’ from the ‘inessential’ and ‘redundant’:

“To catch the meaning, to discover what s/he is perceiving and to carry that discovery to the target language, the interpreter has to filter it in his/her brain. In that filter, redundant words are eliminated and a summary is made, the essential is selected” (1997a: 125)⁴.

Once in possession of that ‘essence’, the interpreters can render it with a smooth and intelligible delivery:

“Now it is time for the most crucial point: Using a proper expression in the target language and ensuring the transition with comprehensible and proper sentences. In fact, interpreters should be most careful about this part: the delivery, the ability of expression” (ibid)⁵.

As Sezai Arusoğlu, in an article titled “Some Observations on Improving Simultaneous Interpreting” argues such a task necessarily requires ‘perfect’ interpreters. He underlines “although we do not want to deify them, we do defend the point that interpreters should be perfect or close to perfect” (1998: 226)⁶. It follows that

“only those interpreters who are good, successful, self-confident, self-aware, who know the topic and the languages and who strive for perfection in a universe of vast criteria should attempt this task, the rest should refrain from such an attempt right from the very beginning” (ibid)⁷.

2.3.1 Drawing together the analysis in this section

In the examples of academic discourse taken up in this section, the ‘sense’ in the original is seen as independent of the words that carry it. Thus, the signified is considered to be distinct from its signifier. Within this framework, conference

interpreters are presented as professionals capable of re-expressing the ‘sense’ in the original with an intelligible and smooth delivery in another language. The conference interpreter is depicted as an expert who ‘filters out’ the ‘irrelevant’ aspects of the original which pose a threat to the ‘efficiency’ of communication.

Despite such filterations in SI, the essence of the speaker’s message remains untouched because meanings are assumed to be immanent and not bound by the words that carry them. It follows, naturally, that the main task of the conference interpreters is to transfer *what* the speakers intend to say and not *how* they personally formulate that intention. In fact, ‘improving’ the *how* (i.e., the way individual speakers formulate their intentions in language) is a unique expertise of professional simultaneous interpreters and not indications of personal or subjective involvement in shaping the ‘content’/‘meaning’ to be transferred since ‘meanings’ reside not *in* but *beyond* the words that carry them.

2.4 Discourse in the Media

In this section, I intend to analyse the discourse on SI in the printed and electronic media in Turkey between 1988 and today. All of the written and recorded materials in this section have been taken from the archives of the Turkish Conference Interpreters Association. In this section, I will first focus on the discourse of the media in (re)presenting SI and then concentrate on the interpreters’ own representations of SI on the media. Moreover, in the first part, I will not only address the question of *how* but also the question of *when* simultaneous interpreters and interpreting are represented by the media so as to explore *why* SI gains ‘visibility’.

2.4.1 The Media’s Representation of SI

Generally speaking, interpreting seems to have hit the news in Turkey for three main reasons: Big events, Big money and Big mistakes.

In the first category, ‘big events’ such as the live broadcasts of the Gulf War and Kuwaiti crisis seem to have played a significant role in providing ‘visibility’ for simultaneous interpreters and interpreting in Turkey. Out of a total of 31 items of media coverage (press and TV) analysed in this section, 8 make direct references to live SI performances on TV. The differences in the ‘fluency’ of the delivery between professional and non-professional interpreters (i.e., the regular staff of the television channels thrown into the task of interpreting live from CNN) seems to have turned eyes to SI:

“This year, our TV channels were caught unprepared. They probably could not arrange for ‘professional interpreters’. Knowing English well and doing ‘simultaneous interpreting’ are two separate things. Defne Samyeli, Elif Ilgaz know English well. They tried to do their best to decipher CNN. However, TRT and NTV did what they should by matching the voice of a professional who could interpret fluently with the scenes on the screen” (Sina Koloğlu; *Milliyet* 18.12.1998, translation mine here and throughout this section)⁸.

Among the other big events that have turned the media's attention to SI are the Italian Prosecutor Di Pietro's talk on the Mafia-State relations in Turkey, the UN's largest summit before the turn of the century on Human Settlements held in Istanbul with dozens of simultaneous interpreters, the Istanbul Film Festival which used live simultaneous interpreting during the films, and the EU Summits where the interpreters attracted the attention of one of the journalists who said:

“Imagine you are giving a speech in a conference where by the time you utter the first syllable your words are interpreted into eight languages all at the same time. Nice and virtuous ladies who smoke fags inside the booths interpret every sentence you say letter for letter into English, French, German, Italian, Portuguese, Dutch, and Greek” (Hadi Uluengin, *Milliyet* 02.09.1995)⁹.

In addition to the ‘big events’, the media has turned its attention to SI for the ‘big money’ which the interpreters seemed to earn:

“‘In’ Professions: 300 Dollars for Simultaneous Interpreting. Simultaneous Interpreters valued highly” (*Ekonomist* 19.05.1996)¹⁰.

“A conference with interpreters starts from 8.5 million TL” (*Hürriyet* 02.09.1992)¹¹.

“Young girls no longer want to become models: The favorite profession of today is simultaneous interpreting. Simultaneous interpreting has as many challenging aspects as attractive ones. First of all, interpreters carry a tremendous responsibility: Is it easy to bear the responsibility of interpreting the words a speaker utters simultaneously and without making any errors to another language during a very important meeting?” (*Milliyet* 02.09.1989)¹².

However, the media has not always been so positive about whether simultaneous interpreters deserved that much money. Take, for instance, the following excerpt which accuses Members of Parliament for recruiting simultaneous interpreters:

“WASTING MONEY ON INTERPRETING (...) Even though numerous interpreters are employed by the Turkish Grand National Assembly, the Speaker and various committee members are said to have brought in extra

‘interpreting invoices’ from their travels abroad. Hundred millions of lira is said to have been paid to the interpreters employed by Mr. İrfan Köksalan, an MP from ANAP, in his travels abroad” (*Zaman* 12.01.1996)¹³.

In addition to the ‘big money’ earned by the simultaneous interpreters, the ‘big mistakes’ assumed to be made by them have also turned the media’s attention to SI. One of such mistakes was an ‘interpretation error’ which occurred during Helmut Kohl’s visit to Turkey:

“Germany’s Foreign Minister Mr. Klaus Kinkel referred to the comments of Prime Minister Mesut Yılmaz that were misunderstood due to an interpretation error as ‘unacceptably tactless’. In a meeting in Antalya with German and Turkish press members, Mesut Yılmaz referring to German Chancellor Helmut Kohl, had said ‘Old friends cannot become enemies’. However, these words were interpreted as ‘Our old friend Kohl is our new enemy’ leading to a new tension between the two countries” (Ahmet Külahçı, *Hürriyet* 03.04.1998)¹⁴.

Another ‘interpretation error’ was said to occur during the negotiations of a decision regarding human rights in the European Parliament:

“Some of the expressions in the decision taken by the European Parliament yesterday on the progress of human rights and democratic reforms in Turkey are still being debated. While the decision was said to omit the phrase ‘Turkish government, the PKK and the representatives of Kurdish organizations’, the official decision later contained the same statement. It was reported that this confusion of expression stemmed from the interpretation of the decision into 9 languages” (*Türkiye* 14.01.1995)¹⁵.

In short, three main reasons seems to have triggered the interest of the media in SI in Turkey. These were the ‘big events’ in which conference interpreters worked, the ‘big money’ which the interpreters apparently earned and the ‘big mistakes’ they seemed to make. In that sense, the media’s interest in SI was mostly triggered by what it saw as either ‘scandalous’ or ‘spectacular’ about conference interpreters and interpreting.

One aspect common in most representations was the emphasis on ‘fidelity to the original’. Both the critical and the appreciative comments used ‘fidelity to the original’ (some even ‘fidelity to the letter of the original’) as their benchmark in assessing an SI performance. Fidelity to the original was followed by ‘fluency’ of the delivery and professional interpreters were praised and distinguished from non-professionals based on the fluency of their performance.

2.4.2 The Interpreters’ Own Representations of SI

In contrast to the emphasis on the word-for-word and even letter-for-letter loyalty to the original in the media’s representation of SI, professional interpreters addressing the media seemed particularly keen about emphasizing that SI entailed the transfer of ‘ideas’ and not words:

“Conference interpreting is the exact transfer of an idea voiced in one language to another. I’m saying ‘idea’ here because conference interpreting and interpreters are not parrots, if I may say so, who only interpret whatever words they hear” (Stadyo İstanbul, TRT 2, 25.09.1995, translation mine here and throughout this section)¹⁶.

In their representation, professional interpreters underlined that SI implied the transfer of the ‘ideas’ and ‘opinions’ in the original and not just in any way but in an ‘intelligible’ manner:

“Conference interpreting is the maximum transfer of ideas and opinions voiced in one language to another - this is never a 100 per cent transfer, it can be 99.9 or so. It is about conveying ideas in an intelligible manner in another language. While the interpreter does this, s/he takes over the task of the speaker, replaces him. It is no longer the speaker whom people hear and observe, it is the interpreter” (*Cumhuriyet* 04.09.1989)¹⁷.

Accordingly, simultaneous interpreters were presented as professionals who took over the task of the speaker and replaced him/her in the eyes of the target language audience. Their task was depicted as one of ensuring the maximum transfer of the ‘content’ of the original.

Interestingly enough, different from the representation of SI in the discourse of the professional institutions, codes of ethics, academic literature, and in complete contrast to the representation of SI in the general reference books, professional interpreters foregrounded the ‘interpretation’ involved in transferring the message of the original speaker:

“A very good translator is someone who knows the most crucial words. But as we said in the beginning, in oral translation there is *interpretation*, the difference is there in the name of the tasks” (*Metis Çeviri* 1988: 127, emphasis voiced in English in the original text)¹⁸.

In fact, according to the professional interpreters, both those who interpreted and translated brought in something of their own (*ibid*). However, despite the ‘interpretation’ inherent in the task of interpreting, the interpreters underlined that they never intervened or deviated from the original ‘message’:

“The message has to be conveyed very precisely. You cannot allow even the smallest deviation or the smallest intervention. For instance you may not agree with the speaker. In fact you may be people who advocate two totally different ideas. However, the only reason for your presence there is that you are an interpreter, you have a mission to fulfill. You are making an *interpretation* but the message must come across exactly. Maybe you will not find the best word but you will not use a wrong one either. You must give a correct rendition all the time. Precision, the transfer of the message is a must” (ibid: 130-131, emphasis voiced in English in the original text)¹⁹.

Thus, when the professional interpreters underlined that they ‘interpreted’ the original utterances this was basically to foreground that their task was not about ‘translating words’ but ‘rendering the messages’. Transferring the words was seen as the task of the translators and the task of the simultaneous interpreter was depicted as one of ‘interpreting’ the messages in a way which coincided with the way the message was initially intended by the original speaker.

It followed that the challenge involved in accessing and transferring the meanings intended by the original speakers could only be overcome by “people with a special talent” which apparently embodied the combination of “world knowledge, full mastery of the mother tongue, mental agility, *the ability to think and come to correct conclusions on other’s behalf*, talent to act, stamina, smiling face, patience, physical and psychological fitness, knowledge of what goes on around the world and neutrality” (*Cumhuriyet* 04. 09. 1989, emphasis mine)²⁰.

Despite the seeming reconciliation between the subjectivity and objectivity requirements in SI with the emphasis on the ‘competence’ and the ‘special talents’ of

the professional interpreters, the tension seemed to recur in the discourse of professional interpreters when the attention shifted back to actual instances of interpreting.

For instance, in another interview with two other professional conference interpreters, one of the interpreters responded to the moderator's question on whether they rephrased the words of the politicians saying, "Well, of course. We have such parliamentarians that if we were to interpret the way they speak, our audience would think the interpretation was bad". Her words were supported by the other interpreter who justified this strategy with the argument that "There is also another aspect. Interpreting is not the transfer of words from one language to another, it is the transfer of contents" (İçimizdeki Dünya, TRT 2 02.06.1997)²¹.

Similar to the previous examples, explaining the task in SI as the transfer of the original 'content' was used to justify a strategy indicating clear personal involvement of the interpreters in shaping the message. It was used to reinforce the conviction that such strategies did not jeopardise the 'fidelity' to the original because interpreters were to remain loyal to the 'message' of the original and not to its 'word'.

The tension between the subjective involvement of the interpreters and the objective stance they were asked to adopt resurged when the same interpreters were asked to recount instances from their own professional lives. In that interview, the interpreters told of an interpreting assignment when during a conference they took their seats behind a top representative of the Council of Europe and an Uzbek Minister during an official dinner only to realise that the Turkish and Uzbek languages (thought to be affiliated with Turkish) had little in common. Realising that it was too late to say so, they invented most of the conversation throughout the dinner with

whatever they made out of the Uzbek language though they could not avoid the occasional puzzled looks indicating total confusion in the faces of the delegates.

2.4.3 Drawing together the analysis in this section

Looking at the discourse in the media, the interest of the printed and electronic media seemed to focus on SI either for spectacular or scandalous events (or both, if possible). Most of the excerpts analysed here highlighted the three B's that seemed to shift the attention of the media to SI. These were the Big Events, Big Mistakes and Big Money. That is to say, interpreters hit the news whenever they took part in big events, seemed to make big mistakes or earn big money.

Both the critical and awesome comments in the media foregrounded the importance of 'fidelity to the original speech' and some even underlined the importance of a 'letter-for-letter' loyalty.

In contrast to the representation of SI in the media, conference interpreters addressing the media were careful to emphasize that their task was not about 'translating words' but about the transfer of the original message from one language to another. They also underlined that interpreting involved an 'interpretation' on the part of the interpreter though they were careful to underscore that the interpreter's interpretation of the message coincided with the intentions of the original speaker so that an 'exact' transfer of the speaker's communicative intent was always secured. They reinforced this view by emphasizing the importance of the 'competence' and 'talent' required of those undertaking such a task.

However, the tension between the subjectivity and the objectivity of a professional simultaneous interpreter seemed to resurface when the interpreters were asked to recount their real-life experiences. In 'anecdotal' accounts, professional

interpreters hinted at both the subjectivity involved in interpreting as well as the impact of the social constraints on their performance.

On the whole, in the more general and de-contextualised discourse, interpreters presented their task as an 'objective' transfer of the communicative intentions of the speakers whereas in the more anecdotal and hence contextualised discourse, they more readily referred to their own subjectivity as well as the reciprocal impact between the socio-cultural contexts and their performance.

2.5 Discourse in a Popular Book

In 1991, Belkıs Çorakçı-Dişbudak - a professional conference interpreter - published her book *Tane Tane Simültane* as a collection of the striking and funny events which the author and her colleagues experienced in their careers. *Tane Tane Simültane* still remains the only publication on SI addressed to the non-professional audience in Turkey.

According to Çorakçı-Dişbudak, SI is best represented with the words of Gloria Wagner who trained the first simultaneous interpreters in Turkey:

“‘You are a device. An electronic device. Don't ever forget that’ our teacher Madam Gloria Wagner used to say, rest her soul in peace. This actually reflects one's stance to the profession. While simultaneous interpreters transfer the utterances of the speakers at the rostrum to another language, they cannot add even the shadow of their own existence, thoughts and beliefs. They do not have the right to do that. Even if they think what is being said is ridiculous or stupid, they cannot reflect that in their voice. They have to voice the views with a conviction that is parallel to the speaker's conviction even if they feel ashamed of them deep inside” (Çorakçı-Dişbudak 1991:29-30)²².

The analogy between interpreters and 'electronic devices' foregrounds the importance of absolute fidelity to the original utterance because, as electronic devices, the interpreters cannot have a subjectivity. In fact, as the author argues, any trace of subjectivity which emerges in the form of a feeling of shame or contempt regarding the speaker's words has to be kept under full control

According to the author, fidelity to the original message is so important in SI that simultaneous interpreters never skip anything pertaining to the 'essence' of the original utterance even when the speakers rush:

"I agree if the speaker is running, the interpreter cannot render what he says hundred percent. But what the interpreter will throw away will only be a detail; nothing pertaining to the essence can be thrown away or skipped" (ibid: 12)²³.

As electronic devices programmed to transfer the words of the original speakers, interpreters will not interfere into the content of the original even at the explicit requests of the employers:

"Sometimes conference organisers come and say 'Don't interpret these, we are losing face in front of our foreign guests, just manage the situation'. The interpreters will disappoint them because their task requires them to interpret. They are a device. An electronic device" (ibid: 31-32)²⁴.

The analogy to an electronic device not only seems to serve the purpose of fulfilling the general demand for an objective and impartial transfer in SI as voiced by the Ethical Codes (see section 2.2.1), general reference books (see section 2.1) and professional organisations (see 2.2) but also allows the interpreters to avoid surrendering to the demands of the employers.

In contrast to the representation of simultaneous interpreters as non-involved electronic devices a few pages ago, the author herself admits that the interpreters will take the necessary action to sustain the communication *when and as they think is proper*:

“Ours is a civilised profession. We do not want to contribute to people stand up and confront each other. However, we do not have the right to censor something already said either. Between two harsh words, we might opt for the one that is relatively milder. We can build the sentences in a more civilised, etiquette-complying format and make the assault look less rude. But then, these are more or less all that can be done” (ibid: 30)²⁵.

In fact, in addition to such ‘deliberate’ interventions, the author contends that simultaneous interpreters will ‘automatically’ adjust their delivery to the needs and expectations of their target audience:

“And when we interpret into Turkish we basically speak according to the average age of those in the room without even noticing that we do. It's not that when we enter a room, we take a look at the delegates and say ‘These are young’ and ‘These are old’. But since our eyes keep roaming inside the room, our language is automatically shaped according those that we are facing. Just like a chameleon” (ibid: 114)²⁶.

Similar to the way professional interpreters addressing the media (see section 2.4.2) reconcile their subjectivity with the objectivity requirements in SI, Çorakçı-Dişbudak believes the ‘automatic’ or ‘deliberate’ involvement of the interpreters in shaping the message does not jeopardise the integrity of their depiction as ‘electronic devices’ because interpreters are not bound by ‘words’ but rather ‘messages’:

“We name our profession ‘simultaneous translation’ in Turkish but in the western languages there is a nuance there. They do not use the word ‘translator’ for us. The word is ‘**Simultaneous Interpreter**’. All oral translators are called ‘interpreters’, that is, a commentator. They know that simultaneous translation cannot be a word-for-word translation. What is transferred is the message. It is not about translating the sentence but transferring the message. You have to understand to convey, otherwise you will talk nonsense” (ibid: 101, emphasis in the original and in English)²⁷.

Once again, ‘interpreting’ is clearly delineated from ‘translating’ on the grounds that it does not entail a word-for-word transfer as in translating. It is the message that interpreters are to grasp and convey and not the word which also means that sustaining the flow of communication by ‘opting for a milder word’ than the one used by the speaker can only be considered as an intervention at the word level but not at the semantic level - the underlying assumption being that speakers always want to sustain the communication even when they use rude words.

Similar to the discourse of the interpreters on the media (see section 2.4.2), however, the tension between the implied subjectivity in ‘interpreting’ and the quests for objectivity and loyalty in SI resurfaces as soon as the author starts recounting her own and her colleagues’ real-life experiences as professional conference interpreters. To take a single example from the book, during a meeting:

“Nuran goes to the French booth and suggests to the foreign interpreter there ‘If you want I can take directly from Turkish into French. That might be healthier than you going through the English’. Sure, why do it in a roundabout way when there is a direct way of doing it. The lady likes the idea and says

‘Oh please come in’. Nuran takes a seat and puts on the headset. The sound is not too good anyway so Nuran fills in the gaps that she cannot hear and finishes interpreting the whole speech when the lady turns to her and says ‘That was a great speech you gave’. ‘Oh! I just said what he said’ says Nuran in attempt to avoid the situation but the lady knowingly shakes her finger and adds ‘Oh no, we listened to the other speech this same person gave last night. We know exactly how he speaks’. Some people (erroneously) call our profession spontaneous interpretation. Maybe the type of interpretation Nuran made that day could indeed be labelled spontaneous interpretation”(ibid: 138)²⁸.

Once again, real life accounts complicate and challenge the claim of an objective relationship between the interpreter and the message. ‘Accessing and reproducing the meanings intended by the original speakers’ seems to work fine as a description of SI in de-contextualised presentations of the profession(al) but is defied by the complexity of the real-life situations as soon as the attention shifts to actual interpreting instances. The anecdotal accounts of actual interpreting behaviour unwaveringly foreground the individual as well as social constraints influencing the interpreting process.

2.5.1 Drawing together the analysis in this section

Similar to the previous section (section 2.4), in the popular book on SI, there seems to be two levels of discourse in representing SI. The first level is the general and de-contextualised (re)presentations of the profession(al) which do not refer to actual situations but describe the role and the image of the ‘ideal’ interpreter *in vacuo*, i.e., independent of socio-cultural and interactional contexts. The other is the more

anecdotal and contextualised (re)presentations of the profession(al) which refer to the 'human' interpreter in socio-cultural and interactional contexts.

In the de-contextualised (re)presentations of SI in the book analysed above, conference interpreters are depicted as electronic devices who never become personally involved in shaping what the original speakers say. At the same time, however, they are also presented as the 'gatekeepers' of communication who take action (such as softening the harsh words or opting for milder expressions) to sustain the flow of communication. The personal involvement of the interpreter under those circumstances is not seen to contradict the analogy to electronic devices and is justified with the argument that SI entails the transfer of messages and not words.

In the anecdotal and contextualised representations, however, the subjectivity of the interpreter and the impact of social factors surface very clearly challenging the ease with which the de-contextualised discourse presents them as professionals capable of accessing and reproducing the communicative intents of the speakers. Anecdotal accounts of professional interpreters hint at the unavoidable involvement of the simultaneous interpreters in shaping the delivery and point to the fact that the performance of the interpreters shape and take shape in the socio-cultural and interactional contexts surrounding them.

The disparity between the quest for absolute objectivity and accounts of subjectivity in SI are then subsumed under the general/de-contextualised argument that SI entails the 'interpretation' of the original meaning and subdued by the emphasis that the interpretation of the interpreters always coincided with and never changed the 'essence' of the meaning intended by the speakers.

Despite the seeming reconciliation at the general/de-contextualised meta-discursive level, the tension resurfaces as soon as the focus shifted back to accounts of actual interpreting performance.

2.6 Concluding: The Meta-discursive (Re)presentation of Simultaneous Interpreters and Interpreting

My analysis of the meta-discourse in this chapter pointed to two levels of discourse in (re)presenting simultaneous interpreters and interpreting: The first were instances of general/de-contextualised discourse which treated SI as a ‘universal’ phenomenon without referring to the particularities of specific interpreting contexts. Such general representations seemed to abound in the written and recorded materials analysed here and appeared in the discourse of the professional associations, ethical codes, general reference books and academic literature.

The second were instances of specific/contextualised discourse which referred to SI in real-life situations. Such representations of SI occurred less frequently in the written and recorded materials and surfaced most visibly in the anecdotal accounts of the interpreters regarding their personal professional experiences. In the present corpus, they emerged in the popular book and when interpreters were specifically asked to talk about their professional experiences on the media.

In the general and de-contextualised discourse, simultaneous interpreters were depicted as competent professionals who could unproblematically access and transfer the meaning in the original speech while erasing out the impurities of the original ‘package’ such as distinct accents, grammatical mistakes, regionalisms, flawed formulations, etc.. Improving the ‘package’ of the original was seen as a natural and, in fact, essential part of the interpreter's task and not considered as a ‘threat’ to the

principle of absolute fidelity because ‘meaning’ was assumed to be independent of its word-carrier and taken to flow uni-directionally from the speakers to the recipients in line with a monological view of language.

On the other hand, in the more specific/contextualised representations when simultaneous interpreters recounted their personal professional experiences, their subjective involvement in shaping the ‘meaning’ to be transferred became very obvious. In such anecdotal accounts, simultaneous interpreters hinted at the personal interventions they made in formulating the ‘meaning’ and challenged the ease with which the general discourse claimed they accessed and reproduced the meanings intended by the speakers with a transparent, immediately intelligible and fluent delivery. In addition to being less frequent, anecdotal accounts were usually surrounded by features of the mainstream de-contextualised representation of SI and relegated to the marginal moments (‘interesting events’) in the lives of professional interpreters.

Interestingly enough, simultaneous interpreters who actually told the anecdotes foregrounding their subjective involvement in shaping the message also sought to reconcile the gap between the quests for objectivity and accounts of subjectivity by emphasizing that SI implied an ‘interpretation’ of the meaning by the interpreter. However, they were also very careful to underline that the ‘interpretations’ of the ‘professional’ interpreters ultimately always coincided with the meanings intended by the original speakers. Since SI concentrated on *what* the speakers said (semantic content) and not *how* they said it (lexical carriers), professional interpreters could transfer that *what* (i.e., the meaning intended by the speaker) in all its integrity.

To sum up, at the more 'formal' and 'institutionalised' level of discourse, the main emphasis was on the transparent and fluent transfer of the original meaning 'untainted' by the personal and social factors related to the interpreter's mediation whereas at the more 'informal' and 'personal' level, the main emphasis was on the subjective involvement of the interpreters and the impact of the socio-cultural and interactional factors in shaping the meaning to be transferred. The tension between the 'objectivity' of the interpreter as foregrounded in the general/de-contextualised discourse and the 'subjectivity' of the interpreter as implicated in the anecdotal accounts seemed temporarily subdued by the argument that interpreters always 'interpreted' the original utterances and always did so in line with the communicative intentions of the speakers but resurfaced as soon as the focus shifted back to actual instances of SI.

Notes:

1. The original quotation is “Dolmetschen ist etwas ganz anderes: naemlich die wiedergabe einer Aussage in einer Sprache, die sich zwangslaeufig völlig anderer Ausdrucksmittel in Form von Wörtern, Sprachformen, und -bildern bedient, als es die Originalsprache tut, um so eine Rede mit all ihrem semantischem, affektiven und aestetischen Gehalt zu übertragen”.
2. “Konusma süresince, dillerin, kişilerarası ve kültürlerarası farklılıklarını farketirmeden, kaynaktan hedefe çeviri/ifade doğrultusunda aktarımını sağlayan kişilerdir”.
3. “Normal koşullarda gerçekten rolünü benimseyen, doğru ve uygun çeviri yapan bir konferans tercümanı çoğu zaman konferansa katılanlar tarafından farkedilmez bile. Mesleğinde profesyonelce başarılarını kanıtlayanlar, kusursuz çalışmalarıyla adeta mevcudiyeti zaten varsayılan önemli bir makinenin mutlaka muntazam çalışmasının kabul edilmesi gibi, hizmet çarkında tamamen anonim bir varlıktırlar”.
4. “Anlarken anlamı yakalayabilmesi, algıladığını keşfetmesi ve bu keşfini çeviriyi yapacağı erek dile taşıyabilmesi için beyinde bir sözgeçten geçirmesi gerekir. Bu sözgeçte gereksiz sözcükler ayıklanır ve bir tür özetleme; esas olanın seçimi yapılır”.
5. “Artık sıra en önemli, en hayati noktaya gelmiştir: Erek dile aktarımda muntazam bir ifade kullanabilmek ve anlaşılabilir düzgün cümlelerle bu geçişi sağlayabilmek. Aslında sözlü çevirmenin en dikkat etmesi gereken; işte bu sunuş kısmı, bu ifade yeteneğidir”.

6. “Kuşkusuz tanrılaştırmaya çalışmıyoruz ancak konuyla ilgili olarak deyim yerindeyse çevirmenin mükemmel ya da mükemmele yakın biri olması gerektiğini savunuyoruz”.

7. “İyi, başarılı, kendine güvenen, kendini tanıyan, konuyu ve iki dili iyi bilen, gerçekten bu geniş ölçütler dünyasında mükemmele yaklaştırmaya çalışan çevirmenlerin bu işe soyunmaları, diğerlerinin de bu işe en başından hiç kalkışmamaları gerçeğinde yatar”.

8. “Bu yıl TV'lerimiz hazırlıksız yakalandılar. 'Profesyonel tercümanları' herhalde ayarlayamadılar! İyi İngilizce bilmek ile 'anında tercüme' farklı şeyler. Nitekim Defne Samyeli, Elif Ilgaz iyi İngilizce bilen isimler. Ama dediğim gibi tercüme ayrı bir iş. Elllerinden geldiği kadar CNN'i çözmeye çalıştılar. TRT ve NTV gerekeni yaptı. Ekranı getirdiği görüntünün altına akıcı bir şekilde tercüme yapan profesyonel ismin sesini koydular”.

9. “Öyle bir toplantıda konuştuğunuzu düşünün ki, siz daha 'leb' demeden 'leblebi' kelimesi aynı anda ve ayrı ayrı sekiz dile tercüme edilmiş olsun. Küçük kabinlerin içinde cigara içen hoş ve erdemli kadınlar, söylediğiniz cümleyi harfi harfine Fransızcaya, Almanca'ya, İtalyanca'ya, İspanyolcaya, Portekizceye, Felemenkçeye, Dancaya veya Rumcaya çevirsin”.

10. “Gözde meslekler: Anında Çeviriye 300 Dolar. Simültane çevirmenler el üstünde tutuluyor”.

11. “Tercümanlı konferans 8.5 milyondan başlıyor”.

12. “Genç kızların gözünde artık fotomodellik yok. Günün favori mesleği simültane çevirmenlik (...) Cazip olduğu kadar zor yanları da var simültane çevirmenliğin... Bir

kere çok büyük sorumluluk taşıyorsunuz; son derece önemli bir toplantıda, bir konuşmacının ağzından çıkacak sözlerini anında, hatasız, başka bir dile çevirmenin sorumluluğu az mı?”.

13. “TERCÜME İSRAFI (...) Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde çok sayıda tercüman istihdam edilmesine rağmen başkan ve çeşitli komisyon görevlilerinin yurtdışı gezileri için ayrıca 'tercüme faturaları' getirildiği öğrenildi. Özellikle ANAP Milletvekili İrfan Köksalan'ın yurtdışı gezilerinde kullandıkları tercümanlara yüz milyonlar ödendiği ortaya çıktı”.

14. “Alman Dışişleri Bakanı Klaus Kinkel, Başbakan Mesut Yılmaz'ın çeviri hatası nedeniyle yanlış anlaşılan Almanya'yla ilgili son sözlerini 'Kabul edilemez bir densizlik' olarak niteledi. Başbakan Yılmaz, geçen Salı günü Antalya'da Türk ve Alman gazetecilerle yaptığı toplantıda Türkçe konuşarak, Almanya Başbakanı Helmut Kohl için 'eski dost düşman olmaz' demişti. Ancak bu sözlerin Almanca'ya 'eski dostumuz Kohl, şimdi düşmanımız' diye çevrilmesi, yeni bir gerginlik çıkmasına neden oldu”.

15. Turkish excerpt missing.

16. “Konferans tercümanlığı bir dilde ifade edilen fikirlerin başka bir dile aynen aktarımıdır. Burada fikir diyorum çünkü konferans tercümanlığı ve tercümanları duydukları kelimeleri tekrarlayan tabiri caizse papağan değildir”.

17. “Konferans tercümanlığı, bir dilde ifade edilen düşünce ve fikirlerin, mümkün mertebe yüzde 100 oranında -ki bu hiçbir zaman olamaz, yüzde 99.9 olur- başka dile anlaşılabilir fikirler olarak aktarılması işidir. Ve bunu yaparken çevirmen, konuşmacının görevini üstlenir, onun yerini alır. Dinlenen ve gözlenen artık orijinal konuşmacı değil, tercümandır”.

18. “Çok iyi bir yazılı tercüman en can alıcı kelimeleri bulan kişidir. Ama, sözümüzün en başında söylemiştik, sözlü çeviride *interpretation* var, yani daha tanımından ortaya çıktı”.

19. “Mesajı kesinlikle doğru iletmeniz gerekir. Mesajda en ufak bir saptırma yapamazsınız. Örneğin, konuşmacıyla aynı fikirde olmayabilirsiniz. Çok farklı fikirleri savunan kişiler olabilirsiniz, ancak sizin orada bulunuşunuzun yegane nedeni tercüman olmanızdır, sizden bir görev beklenmesidir. Bu nedenle gayet tarafsız olarak, mesaja sadık kalarak o mesajı iletmeniz gerekir. *Interpretation* yapıyorsunuz ama mesaj tam olarak iletilmeli karşı tarafa”.

20. “Genel kültür, anadiline fevkalade hakim olmak, kıvrak bir zekaya sahip olmak, başkası adına düşünebilmek ve doğru sonuçlara varabilmek, oyunculuk yeteneğine sahip olmak, sınırlarına hakim olmak, güler yüzlü ve sabırlı olmak, çok güçlü bir fizik ve ruh konisyonuna sahip olmak, dünyada neler olup bittiğini her an bilmek ve tarafsız olmak”.

21. “Bir de şu var. Çeviri bir dilden diğerine kelimelerin değil içeriklerin aktarılmasıdır”.

22. ““Siz bir aletsiniz. Elektronik bir alet. Bunu hiçbir zaman kafanızdan çıkarmayın”. Nur içinde yatsın, hocamız Madam Gloria Wagner bize habire bunu söyler dururdu. Bu gerçekten de kişinin yaptığı işe olan tutumunu çiziyor. Simültane çevirmen, kürsüde konuşmakta olan konuşucunun sözlerini öbür dile aktarırken gerçekten de işe kendi kişiliğini, düşüncelerini, inançlarını bir gölge olarak bile katamaz. Buna hakkı yoktur. Söylenen sözü gülünç buluyorsa, bunu sesini kullanarak yansıtamaz. Aptalca buluyorsa da öyle. Konuşucunun inancına paralel inanç içeren bir sesle söylemek zorundadır. İçin için utansa bile”.

23. “Evet kabul ediyorum, konuşucu motor gibi konuşuyorsa, çevirmen bunu yüzde yüz veremez. Ama attığı şey ancak bir ayrıntı olabilir, işin ruhuna ait bir şey atılamaz, atılamaz. Bu delegeyi kandırmak olur”.

24. “Çevirmen onu düşkırıklığına uğratacaktır çünkü onun görevi bunu gerektirmektedir. Bir alettir o. Elektronik bir alet”.

25. “Bizimkisi uygar bir meslek. Salonda insanların ayağa kalkıp birbirinin üstüne yürümesine katkıda bulunmak istemeyiz. Ama söylenmiş bir sözü sansür etmek gibi bir hakkımız da asla yoktur. Aşağı yukarı aynı anlama gelen iki tane sert kelimeden nisbeten daha yumuşakça olanını seçebiliriz. Cümleyi çok uygar ve etikete uygun kurar, saldırıyı daha az kaba göstermeye çalışabiliriz. Yapılabilecek şey aşağı yukarı o kadardır”.

25. “Yabancı dilden Türkçe'ye çevirirken de...kendimiz farkına bile varmadan o salondaki yaş ortalamasına göre konuşuruz. Yo, bir salona girince delegelere şöyle bir bakıp, 'Bunlar genç' ya da 'Bunlar yaşlı' demeyiz. Ama salonda konuşurken gözümüz habire salonda gezinip durduğundan, otomatik olarak dilimiz karşımızdaki insanlara göre bir havaya bürünür. Bukalemun gibi yani”.

26. “Mesleğimize Türkçe'de 'Simültane çevirmen' diyoruz ama batı dillerinde o noktada bir nüans var. 'Translator' sözü kullanılmaz bizim için '**Simultaneous Interpreter**' denir. Sözlü çevirmenlere hep 'interpreter' denir zten. Yani yorumcu. Sözlü çevirinin kelime kelime bir çeviri olamayacağı bilinir çünkü. Aktarılan şey anlamdır. Cümlelerin çevirisi değil, anlamın aktarılması sözkonusudur. Anlayacaksınız ki vereceksiniz. Yoksa zırvalarsınız”.

27. “Nuran kalkıyor, Fransızca kabinine gidiyor, oradaki yabancı çevirmene 'İsterseniz ben buraya gelip doğrudan Türkçe'den alayım Fransızca'ya' diye öneride bulunuyor.

'Sizin İngilizce'yi dinleyip almanızdan daha sağlıklı olur'. Öyle ya...tavşanın suyunun suyuna ne gerek var, daha doğrudan yolu varken. Kadın sevinerek, 'Aman gelin' diyor. Nuran oraya oturup kulaklığı takıyor...ses zaten iyi değil, Nuran da duyamadıklarını kendi sağduyusuna uygun gelen bir türde doldurarak konuşuyor, bitiriyor. Kadın ona dönüyor, 'Amma da güzel bir konuşma yaptınız! diyor. Nuran tabii 'O ne dediyse, ben de onu dedim' diyerek işten sıyrılmaya çalışıyor, ama kadın bilgiç bilgiç gülümseyerek sağ elinin işaret parmağını sallıyor ona. 'Yoo' diyor. 'Biz bu zatın yaptığı başka bir konuşmayı dün gece dinlemiştik. Nasıl konuştuğunu biliyoruz'. Bizim mesleğe bazen insanlar (yanlış olarak) spontane çeviri derler. İşte Nuran'ın o gün yaptığı tür çeviriye spontane denilebilir belki”.

CHAPTER 3

SIMULTANEOUS INTERPRETERS AND INTERPRETING IN AN ACTUAL CONFERENCE CONTEXT

This chapter focuses on simultaneous interpreters and interpreting in a particular conference context. I will try to understand how the interpreters ‘position’ themselves and how other parties to the conference ‘position’ the interpreters. In order to explore the position of the interpreters within the complex grid of demands, expectations and attitudes at the conference, I will try to depict the conference in detail by referring to my personal observations as well as to the interviews with the speakers, organiser, users of SI and the interpreters themselves. The next chapter, will complement the analysis here with an analysis of the actual interpreting performance at the same conference.

3.1 DEPICTING THE CONFERENCE

In what follows, I intend to depict a particular conference by presenting factual and observational information regarding a variety of issues such as the topic, venue and organisers of the conference, conference languages, interpreters and their recruitment process, documents made available to the interpreters, their preparation, general information regarding the organiser, speakers and participants, position of the booths, technical matters, as well as my own position as a researcher. This general depiction will be complemented with the analysis of the interviews I carried out with the organiser, speakers, users of SI and the interpreters so as to gain an insight into their positions on a variety of issues.

3.1.1 Title, Date, Venue and Organisers of the Conference

The conference analysed for the purposes of this study was the “International Philosophy Colloquium: Martin Heidegger and Hannah Arendt: Metaphysics and Politics” which was held on May 29-30, 2000 at the Boğaziçi University, Kriton Curi Conference Room, Istanbul, Turkey.

The main organiser was the Philosophy Department of the Boğaziçi University in collaboration with the Goethe Institute, Institut d’Etudes Francaise, Istituto Italiano di Cultura and Adam Publishing House.

3.1.2 Languages

Simultaneous interpretation was provided between English and Turkish throughout the conference and from French into Turkish for one single presentation in the first session of the second day.

3.1.3 Interpreters and Recruitment process

Three interpreters worked at the conference. Two interpreters worked on both days between English and Turkish and one came in the morning of the second day to interpret a single speaker from French into Turkish. The speech in French was only interpreted into Turkish so that the Turkish-English interpreters did not take a relay from Turkish. They rested as their colleague in the French booth worked. The discussion session for the French speaker was held in English and not interpreted into French. All three interpreters were free-lancers who worked with an interpreting agency.

The organiser, who was a professor in the philosophy department, went through the Public Relations Office of the university to contact the interpreting agency and did not get involved in the recruitment process. However he did ask the

PR Office to find ‘experienced’ interpreters. Once the contact was established, he phoned the agency for the names of the interpreters. He knew the names of the interpreters who would work between English and Turkish and was content with the recruitment (see the interview with the organiser in section 3.2.1).

3.1.4 Permission to record

I contacted the organiser and told him that I was doing my Ph.D. at the same university and asked him whether they would mind my recording the floor and the booth for my research. He said they would not, but advised me to consult the interpreting agency and the technicians. Although the organizer was rather positive about my request he mentioned being concerned about the risk of distracting speakers with the recording. He was partly relieved to hear that I would not be jumping around the rostrum with a hand-size recorder and that all of the recording would be done by the technicians.

In order not to overtax his tolerance, I asked for permission to interview the speakers and the participants during the conference only when he saw that the recording was not disturbing anyone. Once again he was positive about my request.

3.1.5 Technical matters

The SI equipment was provided by a professional company while the booths were the fixed booths of the conference hall. The organisers had not asked for the conference to be recorded so I contacted the equipment provider personally and requested them to record the conference (both the floor and the booth) for a research project. They were very friendly and said they would send a multi-track recorder.

To my disappointment, however, I found out on the first day that they had sent a single cassette recorder and could record *either* the floor *or* the booth. Their multi-track recorders were being used somewhere else. Since they were using the sound system of the university, the university technician was also present in the hall coordinating technical matters with the SI technicians. It transpired that the university also had a single-track recorder in the hall so I requested the university technician to record the floor and the SI technicians to record the booth. That meant sacrificing the synchronicity of the recordings from the start because the cassettes would not be changed simultaneously.

The issue was further complicated by the fact that the technical room with the second recorder was one floor above the conference hall with a small window opening to the hall. This was also where the university technician sat. Thus, although I could see and talk to the SI technicians who sat next to the booths, I could not see and contact the technician of the university.

To complicate things even further, the SI technician who came on the first day was replaced by a different colleague the second day. Both were new recruits and the impact of that would later show in the recordings. Disappointed, I asked the technicians to pay utmost care to the recording process and tried to convince them of the importance of their synchronicity.

The human element, however, showed its unpredictability and when I started transcribing I realised the 'damage' incurred. First of all, the tapes were indeed not synchronised. Moreover, there had been a power cut during the first day which had possibly confused the recorder and erased some of the previously recorded material.

The biggest disappointment, however, was in the recordings of the second day. For some unfathomable reason, one of the cassettes that was supposed to be recording the booth during the interpretation from French into Turkish had also recorded the floor so that I ended up with two recordings of the floor and none of the booth. That was certainly very unfortunate for me because I had carried out interviews with the users throughout the meeting and the performance of the French-Turkish interpreter was rated significantly better than the English-Turkish interpreters. Most of the users thought this particular interpreter was great. In fact, in a coffee-break, two ladies went up to the interpreter as I was talking to him and congratulated him for being “very much in control of both the topic and the languages”.

My own impression of his performance was that it was very fluent and the language was very everyday and natural. It made one feel that there was nothing inherently or conceptually difficult about the speech. My initial aim was to see if there was anything characteristic of that performance. When I interviewed the interpreter on the same day right after his only turn, he told me the strategies he always followed (such as remaining fluent and coherent even if that meant skipping parts of the original, never staying behind the speaker, using a very persuasive and confidence-bestowing voice, using uncomplicated terms, etc.) which I would have liked to cross-check with his performance but unfortunately nothing of his performance, was on the tapes.

One option was to make him re-interpret the text in the laboratory with the recordings of the original speech but I later decided that the data from the laboratory (with an interpreter ‘re-interpreting’ a speech already interpreted before) would hardly be comparable with the spontaneity of the performance the Turkish-English

interpreters had to deliver. Even during his actual performance, the French interpreter seemed significantly more fortunate than his colleagues because he was only responsible for a single speaker whose text he had received earlier and was not expected to interpret the discussion session. Making him re-interpret the same text in a laboratory would only increase the concerns regarding its 'validity'. Therefore, I decided to omit a part that I had initially placed a lot of emphasis on and sufficed with presenting my interview with him.

Despite these problems, I was able to transcribe around 120 pages of conference recordings which meant about 60 pages of matching and comparable data between the floor and the booth. Despite my regrets for some of the material lost, such 'accidents' seem inevitable in *in vivo* research where the researcher has little control over the numerous variables that might influence the research. Unless one works in a laboratory environment with everything planned and under strict control, unpredictability becomes the rule of the game (see section 3.2.3.3).

3.1.6 Position of the booths

There were two adjacent booths in the conference hall. The booths were located at the left hand side of the hall, to the front, very close to the rostrum - in fact almost facing the rostrum from the side. The rostrum was elevated and the interpreters could see the speakers at least well enough not to complain. Such positioning of the booths was necessitated by the layout of the historical hall. The hall was not conceived as a conference center but converted into one as much as its original design as a chapel for the American College would allow.

The position of the booths exposed the interpreters both to the speakers and to the audience. This was quite unusual because with the usual location of the booths

either at the rear or sides of the conference room, the interpreters got a direct view of the rostrum but not the faces of their listeners. Moreover, they remained largely out of sight for the audience while at work. In this case, however, the interpreters not only had a very direct and close view of the audience but were also exceptionally close to and visible to the speakers and panelists.

The position of the booths seemed to exert a direct impact on the interaction between the interpreters and the participants. First of all, the participants managed to establish eye contact with the interpreters a few times when something went wrong with the transmission of the interpretation. In fact, the participants also managed to signal problems to me while I was sitting in the second booth observing and taking notes of the conference.

Secondly, the interpreters also made use of this proximity to their 'customers' such as when they made gestures to signal the need for a microphone. A couple of times they also knocked on the booth's windows to warn the participants to speak into a microphone. One of the interpreters even stuck his head out to interfere directly in technical matters such as when the English-speaking panelists needed headsets.

The interpreters were certainly not very comfortable moving around the booth because the space behind the booths (which they were also forced to share with the interpreting equipment and technician) was cramped and the parquet floors of the historical hall - recently restored - creaked every time somebody moved. Although the space inside the booths was quite adequate, the interpreters were also cramped inside during the first day when they had a student from the Philosophy Department in the booth to assist them with the terminology. As the interpreters familiarised

themselves with the topic and the terminology, the student gradually moved from the inside to the side of the booth and finally left.

3.1.7 Participants

Altogether there were about 35 participants including nine speakers. Around one third of the participants on the floor listened to the interpretation into Turkish at one time. When Turkish was spoken, all of the foreign participants (there were about 8 of them; 5 speakers and 3 listeners) followed the interpretation into English. Interviews with 13 participants (i.e., users of SI) from the floor revealed rather heterogeneous backgrounds and interests. This was quite surprising because the specificity of the topic, speakers of academic backgrounds, papers prepared and delivered in a typical academic fashion and the university as the venue had led me to believe that the audience would basically consist of scholars and students. It turned out that there were jurists, writers, a publisher, a political activist and even members of a spiritual society among the audience, and these different interests and backgrounds actually surfaced very strikingly during the last session of the conference (see Chapter 4, especially excerpts 1r and 1s).

3.1.8 My position as a researcher

My position as a researcher was facilitated by the fact that I knew the interpreting agency, the equipment supplier, all three of the interpreters and the university rather well. This certainly eased obtaining the permissions from all parties. Moreover, it allowed me to trace the whole process from the beginning to the end including the recruitment, preparation and performance stages.

During the conference, I was mostly in the vacant booth (except for one single session on the second day when the French - Turkish interpreter worked in it) because

it gave me a good view of the rostrum, the audience and the interpreters in the next booth thanks to a small fiberglass window between the two adjacent booths.

The interpreters did not seem to be overtly disturbed by my presence perhaps because they knew me and were used to seeing me and working with me from other conferences. Their tolerance threshold was possibly also higher because both interpreters had academic backgrounds themselves.

Yet, despite all the ‘extenuating factors’, I was there watching, listening, interviewing and even recording them so that questions related to my impact on the unfolding of data remained equally valid in this research just like any other research focused on exploring ‘real-life’ behaviour.

3.1.9 Available documents, Preparations before the conference and the ‘Assistant’ in the booth

All of the official speakers at the conference had prepared papers. However not all the papers had reached the interpreters before the conference. In fact, out of a total of 9 speakers who relied on their texts in their presentations, five were made available to Interpreter A, three to Interpreter B and one to Interpreter C. However, one of the speeches was canceled at the last minute rendering a text given to the interpreters obsolete. Moreover, one of the texts available to the interpreters was in French and the English-Turkish interpreters did not have a copy of it probably because they were told from the start not to interpret the French speaker into English. Thus, out of nine speeches in English, only four ‘valid’ texts were made available to the interpreters before the conference.

All three interpreters prepared for the conference: They read the texts, talked to other people about the terms, took notes on their texts and prepared glossaries.

Interpreter A also contacted the organiser for some of the difficult terms and considering the conceptual load in conference on Heidegger, she asked the organiser to arrange for an assistant or a Ph.D. student to help them out with the terminology during the conference.

Indeed, during the first day, there was a young philosophy assistant from Istanbul University who either sat behind the interpreters or stood somewhere very close to them. However, in addition to cramping the little space around the booths, the assistant was not used to the semi-verbal and written communication between the interpreters in the booth. When the interpreters ‘signaled’ a problem to him he either did not understand which term was problematic or gave loud or long answers. The interpreters had to warn him to write things down and lower his voice. Since the interpreters were overtaxed with conceptually dense and highly structured speeches, they had little time to process and incorporate his response. Both sides seemed rather frustrated with the process and especially Interpreter A occasionally made gestures that reflected her frustration with the way the assistant handled the task. As the interpreters ‘warmed up’, the assistant gradually moved away from inside the booth and then stopped waiting for an ‘emergency call’.

3.1.10 Turn-taking

The interpreters took unusually long turns during the conference. Even though changing every 30 minutes or so is the general practice, during this conference, they took turns with every other speaker. Since most of the lecturers were allocated around 50 minutes, the interpreters also changed less frequently than usual though they did take fairly regular half hour turns during the discussion sessions. During the interviews, the interpreters admitted the difficulty of taking longer turns but

underlined that changing in the middle of a speech was almost impossible at this conference. They said it took unusually long to ‘warm up’ to the speakers so that for the sake of coherence it was important for one interpreter to interpret one whole speech alone.

3.1.11 Speakers and Users of SI

In the programme, there were 10 scheduled speakers. All of them were scholars from different universities. However, one of the speakers was canceled at the last minute. Out of the remaining nine speakers, one was a native speaker of English, one of French, three of German and four of Turkish. Some of the non-native speakers spoke English well but most had very strong accents and experienced difficulties in both expressing themselves and understanding the conceptually loaded questions in English. All of the foreign speakers listened to the English interpretation whenever the floor turned to Turkish. Interestingly enough, even though there was simultaneous interpretation, all of the Turkish speakers spoke English. Only during the discussions and only when there was a question in Turkish did they shift to Turkish. Moreover, none of them listened to the interpretation into Turkish. This was striking because a few of them experienced difficulties in understanding the questions addressed to them. This was certainly not a problem unique to the Turkish lecturers but what made their situation unique was that the Turkish lecturers never even opted to speak in Turkish or to listen to the interpretation into Turkish when they could have.

The participants, on the other hand, were from quite heterogeneous backgrounds and interests. The interviews showed that they were a very mixed group consisting of scholars, students, jurists, an author, a publisher, a political activist and

even members of a spiritual society (see the interviews with the users in section 3.2.4).

Most users of SI said they knew some English but that it was not enough to follow the topic and/or the speakers. Some mentioned giving an ear to the original while listening to the interpretation, while a few of them also seemed to be following the original speeches from their texts.

3.2 Interviews with the Organiser, Simultaneous Interpreters, Speakers and the Users of SI

3.2.1 Interview with the Organiser

I interviewed the organiser of the conference during one of the coffee breaks. As mentioned before, the organiser was at the same time a faculty member and had a paper to deliver himself. Typical of a university organisation, there were no professional conference organisers and the organiser was very busy throughout the conference. I asked him the following questions in a flexible format and sequence:

- Is this your first time organising a conference with simultaneous interpretation? If not, what are your prior experiences?
- How did you contact the interpreters?
- Did you assist the interpreters in their preparation for the conference?
- What do you think is the role and task of simultaneous interpreters in general and at this conference in particular?

The organiser mentioned having organised conferences with SI before. His prior experiences with SI had been “unsuccessful”. Today, however, he was happy with the performance of the interpreters and there had been “no complaints from the listeners”.

He tied the success of the interpreters to their interest in and knowledge of the topic and their adequate preparations before the conference. He also underlined the importance of assisting the interpreters in preparing for a conference of this kind. He was convinced that he had done his best in getting the papers ready for them. He had sent six papers to the agency and was unaware of the problems related with the distribution of the texts. Apparently, the interpreters had not notified the organiser of the two papers one of the interpreters was missing possibly because they thought it was the mistake of the agency and not the organiser.

While recruiting the interpreters, the organiser had gone through the Public Relations Office of the university and had not exerted any control on whom they contacted for the job. He said he only told them to contact interpreters who were “familiar with the topic”. The PR Office had called the agency that they usually worked with though the organiser said he called the agency later to check the names of the assigned interpreters. He said he knew the interpreters and their familiarity with the topic and was happy to hear they were coming to the conference.

As for his expectations from the interpreters, he was convinced that a “mechanical translation” would not do:

“In philosophy, mechanical translation is never enough. The person has to be an insider to the subject. In fact, occasionally, the interpreters have to leave aside a word-for-word translation and improvise so that they can convey the meaning”.

He underlined that the interpreters had to “be in control of the topic” and “focus on grasping the meaning”. Otherwise it was impossible to interpret philosophy he contented. When I asked him how he expected the interpreters to convey ‘the

meaning' in a conference on Heidegger, he said the way was through "familiarity with the topic and adequate preparation before the conference".

3.2.2 Interviews with the speakers

I interviewed five speakers (Jeffrey Barash, Andreas Grossman, Ingeborg Schüssler, Christina Schües and Sylvie Courtine-Denamy) during the breaks and asked them the following questions:

- Did you know there would be simultaneous interpretation in the conference?
- If so, did you take the fact into account while preparing your speech and how did you do this?
- Did you change anything in your style or content after seeing the interpreters this morning?
- Did the interpreters have any special requests regarding your presentation?
- What do you expect from the interpreters at this conference and what do you think about their performance?

Four out of the five speakers interviewed said they knew there would be simultaneous interpretation. Interestingly enough, however, none of them had taken this fact into account during their preparations. That is to say, for instance, none of them had thought of speaking instead of reading or using less structured sentences to facilitate the task of the interpreters.

Courtine-Denamy, for instance, was very aware that she would be interpreted because, as she said, she was only allowed to speak in French after a French-Turkish interpreter was found and confirmed. Although her English was good enough to carry on the discussion session in English, she said she spoke in French because she could

not find one of Heidegger's books in English. Therefore she said she contacted the organiser to ask if she could speak in French. The organiser then contacted the agency for a French interpreter and confirmed that she could speak in French. Thus, Courtine-Denamy's difficulty in finding an English translation of Heidegger in France was compensated by the recruitment of a French-Turkish interpreter. Yet, despite direct evidence, she also did not prepare her paper with the interpreters in mind.

On the other hand, Jeffrey Barash, who was the only speaker completely unaware of SI at the conference, said knowing it would not have changed his preparation because he did not "know anything about simultaneous translation".

Thus, during their preparations for the conference, none of the speakers took the interpretation into account. All of the speakers, however, said they sent their texts to the organiser. Except for Jeffrey Barash, all of the speakers knew their texts were needed for the interpreters. Therefore, sending their texts was the only point during the preparation process when the speakers considered the potential existence of simultaneous interpreters at the conference.

The interpreters became more 'visible' for the speakers with the start of the conference. Christina Schües, for instance, mentioned the proximity of the booths as a factor in making her realise the existence of interpreters. The position of the booths had apparently also contributed to the interpreter's visibility:

"They really work very close to us. I sometimes follow their gestures. They use quite a lot of them".

Some of the speakers said they thought of reading their papers more slowly after seeing the interpreters at the conference. However, it was not until the interpreters

talked to them personally that they thought of changing anything substantial about their presentations.

All of the speakers said the interpreters had talked to them regarding some of the terms. Moreover, the interpreters had asked them to “speak the texts”, “explain the Heideggerian quotations”, “not to rush” and to “take a breath between sentences”. All of the speakers said they took those requests into account “as much as possible”. For instance, Andreas Grossman said he made a point of “reading the text more naturally”, Christina Schües said she “explained the some of the concepts and quotations”, Ingeborg Schüssler said because of her poor English she could not deviate from the text but that she tried to “read it slowly and carefully” and Jeffrey Barash (who was the only speaker to talk without a text except when he quoted the philosophers) said he “spoke slowly” and “explained the Heideggerian citations more clearly” than he normally would. If the interpreter had not talked to him, he said, he would have just read the paper. He also thought the interpreter’s suggestion to explain the citations had been “a good idea”.

Courtine-Denamy, on the other hand, was told by her French-Turkish interpreter not to deviate from the text without alerting him first. She said she remained close to the text and occasionally checked the interpreter with an eye:

“I looked at the interpreter to see if he was suffering and also to understand if he could catch up with me. If I felt I was too fast, I slowed down”.

Ingeborg Schüssler, too, had tried to check how the interpreter was doing during her talk but she could not really understand whether everything was all right:

“I wish I could see the interpreter better. I could not really understand if everything was all right. It would be better if they were sitting closer to us”.

Thus, although none of the speakers took account of SI during their preparation, seeing the interpreters that morning, and most important, talking to them personally changed their approach to the interpreters and their task.

Regarding their expectations from the simultaneous interpreters and interpreting, all speakers spontaneously referred to the difficulty of the topic. Some even admitted their own contributions to the challenge, such as Ingeborg Schüssler, who mentioned her English as a source of problem for the interpreters. The speakers said they expected the interpreters to “focus on the main points”, “interpret the main argument of the speaker” and “concentrate on the speaker’s message as much as they can”. They did not voice any other more specific demands. Moreover, all of them said that they were satisfied with the performance of the interpreters. For instance, Andreas Grossman said:

“I believe the interpreters are doing a good job. I can follow them. I have not had any problems understanding the interpretation”.

His views were reiterated by the other speakers as well in the form of “the interpretation is going well”, “I have no problems understanding them”, “they are quite good”. Thus, the speakers seemed satisfied with the performance of the interpreters faced with what they believed was a difficult topic.

3.2.3 Interviews with the Interpreters

My aim in interviewing the interpreters during the conference was to avoid the ‘cool down’ effect of doing post-conference interviews. As one might expect, interviewing interpreters ‘on the job’ was not an easy task. The interpreters were overloaded during the conference, especially on the first day and had very little time to spare. I tried to catch them during the breaks or when the other colleague took a turn. One of

the interpreters was very willing to help and responded to my questions at three separate times during the first day. The other interpreter either prepared for the next speaker or took small naps in the booth when not working and rarely got out of the booth. When I asked her whether I could interview her she said she would be willing to tell me a lot not only about this conference but about interpreting in general but not “just now”. Even though I could not interview her throughout the day, we did manage to make an appointment for the end of the first day of the conference. The third interpreter only worked for 1.5 hours, did not interpret the discussion session and had very little time because he was going to work in another conference the same afternoon. I interviewed him in my car on his way to the next conference during the lunch break.

During the interviews I asked the interpreters the following questions in a flexible format and sequence:

- How do you view your position as a simultaneous interpreter?
- What do you think are the general expectations from the presence and performance of interpreters?
- How do you view your position in this conference?
- Are there strategies that you are deliberately using today?
- Do you think your feelings and attitude towards the topic, speaker and/or the social context influence your delivery?

3.2.3.1 Interview with Interpreter A

Interpreter A seemed very conscious about her position as an interpreter. She said that it was a mistake to call their task “tercüme” (“translation”) and believed the more

appropriate name would be “communication”. She said the interpreter was a “party to the communication” in fact “the one ensuring the communication”.

For her, the way she was treated as a “communication partner” was very important. She made it very clear that the way she was treated shaped her performance saying “the better and more appropriate I’m treated as a partner, the better service I deliver”. She had complaints about the way she was treated that morning: “This morning I came in very early” she said:

“I wanted to take my time to go through the texts and eventually talk to the speakers but the doors were closed, there were no chairs in the booth, no water and none of the speakers showed up until the very last moment. If they treat me like this then I won’t tear myself apart to enhance the communication process. They will get whatever they deserve”.

When she was younger, she considered it a duty to separate her feelings from her performance:

“I thought I had to give an impeccable performance *per se*. I thought no matter how I felt or how I was treated I had to be ‘good’. However, now, I do take such influences into account, I mean both physical and social, and interpret accordingly. After all, the headset and even the chair have an influence on my performance”.

She also thought that her voice reflected it when, for some reason, she felt bad about what she did or the way the speaker spoke. She complained that organisers thought working with interpreters meant “delegating the task of interpreting to some professional”:

“But that is not it. Using an interpreter means making sure they get the texts and their chairs. One of the speakers apparently prepared a glossary for me but he only gave it to me this morning. That is just too late”.

While preparing for the conference, she had personally called the organiser a few times to remind him of the texts. Once she had accessed the texts, she had taken them with her to another conference in Germany where she had met a well-known philosophy scholar who was her friend. “We sat down together” she contended “and worked for a long time to actually create the Turkish terms for some of the words in English or German”. Without the help of her friend, she said, this task would have been “impossible”.

Interpreter A also had complaints regarding the style of the speakers. “Actually there are no difficult topics, there are just difficult speakers” she said and went on to say that what mattered most was not the content of the speech but the speaker’s relation to that content. She complained that the speakers at this conference were not speaking but reading:

“Take a look at the texts in this conference. The speakers think they are speeches but the pages are full of footnotes. What are footnotes doing in a speech?”.

She believed the audience expected a ‘coherent’ delivery from them. “The audience places a lot of importance on coherence not only within a single speech but also between speeches” she said and mentioned not being too happy with the coherence she had established with her colleague that day:

“I worked on the terms with a philosopher. My colleague, on the other hand, is a social scientist. Therefore, at times, we did not achieve a full harmony. For

instance with the term ‘the other’, one of us used ‘öteki’ and the other ‘diğeri’. Neither is wrong, I know, but we have to use the one these listeners are most familiar with”.

She mentioned using German - a language she actively worked as an interpreter - to establish coherence in her delivery:

“Sometimes even if the speaker is using the English, I insert the German word or term. For instance, I say ‘Sorge’ instead of or in addition to ‘care’. Using the German word saves me time, increases the internal coherence, and helps me collect my mind. It allows me to utter something and to utter something right”.

She also thought ‘fluency’ was important and explained her views with an elegant analogy:

“Interpreting is like wave-surfing. If you stop, you fall. Just like in surfing, you try to prolong your time on a wave. You prolong its breaking point. From former experience, you can feel and hear that the next wave is on its way; you can feel the sprinkles on your face. If you sense a chance of moving to the other wave, you extend your time riding the current wave, you extend its breaking point until the next one arrives”.

Interpreter A also mentioned making use of last-minute warnings to her speakers. She said she talked to the speakers before their turns to clarify some points and to remind them of her wishes as an interpreter. The sarcastic way with which she had made her position clear to one of the speakers was extremely striking:

“I talked to most of the speakers and warned them to ‘talk’ and not to ‘read’ the texts. For instance, this morning I went up to Barash and told him ‘How are you going to account for your deeds today when you meet Heidegger in the other world? What is he going to say when you tell him that you read his texts to a Turkish woman who heard of them for the first time and she had to interpret them simultaneously?’”.

She thought the strategy had worked.

3.2.3.2 Interview with Interpreter B:

Interpreter B believed that users of SI expected simultaneous interpreters to “grasp and transfer the main points” and deliver those “fluently and clearly”. At least, he said, that was what he would expect if he was in their shoes:

“Not everything needs to be translated but the main points must get across fluently and clearly without the interpreter stuttering or getting anxious. If I were sitting there and watching speakers rush through philosophical texts in a language I didn’t know I would hope that the interpreter would try to summarise the main points on the page instead of reading them falteringly”

He believed that the audience would rather “suffice with the main points than deal with meaningless sentences or details”. Since it was unlikely for an interpreter to have a background in Heideggerian philosophy, the best thing to do was to “focus on grasping and transferring the main points”. Throughout the conference he said he tried to summarise whatever he could understand though he admitted:

“It’s difficult to summarise a subject one is not familiar with but because the speakers read their texts and because the terminology is so difficult I basically try to summarise what I understood”.

He also mentioned that summarising meant omitting parts of the original:

“I omitted things. For instance, I omitted sentences that started with ‘that is to say’. I only interpreted those parts of the quotations that I thought were important. I interpreted the speaker’s comments about the quotations. Once, I omitted the quotation altogether and only interpreted the speaker’s explanation of it”.

Interpreter B had doubts about the acceptability of making omissions professionally:

“I am not sure if these omissions are acceptable professionally, I mean in terms of deontology. But the only other option is to finish the speaker’s paper five minutes after the speaker, slowly deciphering the last three pages”.

Although Interpreter B thought there was no other way to cope with the load of the conference, these strategies seemed to be causing a great deal of stress on him. He said he felt “great frustration” with his performance. He was convinced he could have performed much better had he been given all of the texts from the start:

“If these texts had been given to me, I would have done much better. I am not a philosopher but I have done serious work on philosophy. Because of organisational defects, we create a lot of difficulty even for the most specialised interpreter, let alone someone who is absolutely unfamiliar with the field”.

Like Interpreter A, Interpreter B had complaints about the speakers at the conference. He said all of the speakers were “reading the texts”. He also wanted me to note the term “having-begun-beginning-being” which he had struggled with in one of the speeches that morning. He added “If you leave your interpreter face to face with such a challenge, then you have to take all kinds of measures to ease his life”.

While preparing for the conference, Interpreter B had gone through all of the texts available to him, noted down the terms which he knew were critical in Heidegger, looked them up, talked to people and prepared a glossary. Despite all his care, however, his performance that morning had not satisfied him. He said he did not have the time to read one of the papers that arrived at the very last minute and only grasped the meaning the speaker wanted to convey at the end and by then it was too late.

Interpreter B also thought that the conference was quite tiring, especially because of the long turns. He said

“We change every 40-50 minutes or so. This is unique to this conference. We’ve split the speakers. If we changed in the middle of a paper, it would be three times more difficult for the second interpreter. I have rarely felt so tired. In one of the papers, the speaker was talking about ‘paralysis’ and in certain moments during the interpretation that is exactly how I felt”.

In complete contrast to Interpreter A, Interpreter B seemed frustrated with the frequent use of German at the conference. His second language was French and he did not know German. He said he felt lucky that one of the papers full of German quotations had landed in the hands of his colleague who knew German very well. Yet, despite his luck with the worst case, he had to struggle with many other instances of

German. He said he tried his best to pronounce the German words even if he felt he was pronouncing them wrong. It was easier when he saw the terms black-on-white but during the discussions it was very hard to repeat words like “Faktisitaet”, “Wiederholen” and “Tatsaechlichkeit”. He was probably trying to sort things out even during the break because he asked me if the word “Tatsaechlichkeit” began with a ‘da’ or a ‘ta’. He said he tried to interpret the German words into Turkish whenever he could but in some cases “the sentences just didn’t make sense because the whole discussion centered around the nuances between these words in German”:

“I try to interpret those into Turkish when I can. I think I am a bit tense in this conference because actually I do understand that it is tough to translate original terms and much easier to leave them in the original language. But here it becomes impossible to find your way through these terms. I mean what if my colleague didn’t speak German even better than English? All of the quotations one speaker made from Heidegger were in German”.

Interpreter B thought that this was a problem related with the organisation of the conference:

“If this conference declares its working languages as English and Turkish and announces that there will simultaneous interpretation between the two languages then nobody should take the liberty to assume there will also be interpretation from German. I know the academic world a little and get the impression that this is a show-off. There is an English translation of Heidegger’s masterpiece *Being and Time*. Of course, they could discuss a few terms and their translations into English or they could say ‘such and such a

term in English does not have the same connotation as German' but there is absolutely no need to leave the whole quotation in the original".

When he failed to repeat the German words, Interpreter B said he made an announcement to his audience saying "You're listening to the German" and stopped interpreting. He said he hoped that at least those who knew German would follow from the original. He admitted feeling angry at the speakers at those times for not caring about the interpretation and the interpreter:

"I am not responsible for interpreting German. I try to repeat the words as much as I can to help the listener but if I can't then I say 'You're listening to German' and I guess I say this with slight anger. If these people know there is simultaneous interpretation then they have to think a little about the interpretation as well even if they don't care about the interpreter".

Interpreter B thought such an attitude on the speakers part was a sign of disregard for the listeners as well:

"They should pay attention to the people listening to Turkish but I have a feeling these people are here to talk to each other. I mean basically they don't want an audience. They either don't think or don't care that a couple of Ph.D. students or a dozen of postgraduate students could learn something from them".

He thought under these circumstances announcing that the speaker was speaking in German remained as his only choice. Yet, being forced to make such an announcement and to deliver less than his best did not seem to come easy:

“So I tell the listeners that but I also realise I say it a little tense. I feel like reacting when they leave everything in German in a meeting with interpreters”.

Last but not least, Interpreter B said he also talked to some of the speakers before their turns to ask for their texts, clarify some of the terms and to tell them to “speak the texts”.

3.2.3.3 Interview with Interpreter C¹

Interpreter C believed that the task of an interpreter was to ensure “intelligibility”. He said his job was to make the speakers and their speeches “become intelligible” in another language. He said he had done the same thing with the speaker he interpreted that morning:

“I made the speaker this morning intelligible. I wanted her to be as intelligible as possible for the listeners in the room. That is what everyone expects from me as an interpreter”.

Interpreter C had a clear set of strategies in mind. He said he applied those strategies all of the time and they always worked. First of all, to make the originals intelligible, he said he always used terms that everyone would be familiar with. In fact, he admitted, he could not do it any other way. He did not know and thus could not use some of the “newly created terms that neither he nor anyone else understood”.

In addition to using familiar terminology, Interpreter C was careful not to lag behind the speaker. He thought following the speaker closely was crucial for the credibility of the interpreter even if that meant skipping chunks of original speech:

“I always follow the speaker very closely. I never lag behind. Lagging behind shakes the confidence of the listener. I omit and cut things but I never work

with a big delay. The listeners actually always excuse my hopping and skipping but lagging behind is catastrophic. If the speaker finishes and the interpreter finishes minutes later that is really bad”.

Interpreter C said he also placed a lot of emphasis on his voice. He saw the voice of an interpreter as his “most important tool” because it shaped the “first impressions” of the audience:

“I make sure my voice sounds convincing. The voice of an interpreter is the first impression the listeners get. They basically look at the voice to make a judgement about the interpreter’s performance”.

In addition to using a convincing voice, Interpreter B said he always made sure that what came out of his mouth “sounded good”. He said:

“I don’t care about what comes out of my mouth. I just care that it sounds good”.

Interpreter C said he felt lucky he did not have to interpret the discussion session and, despite his short presence at the conference, he thought this was one of the worst he had ever worked in.

Like Interpreters A and B, he also mentioned talking to his speaker before her turn. In contrast to his colleagues, however, Interpreter C had told the speaker not to deviate from the text:

“I talked to the speaker this morning. I actually warned her not to omit sentences and skip pages without notifying me. I told her even if she felt she had to skip some parts, she had to let me know which page she wanted to move to”.

He thought it always helped to talk to the speakers before they took the floor.

3.2.4 Interviews with the Users

I interviewed thirteen users, that is, around two-thirds of the SI users throughout the conference. I made the interviews during the breaks and asked them the following questions:

- What is your area of interest?
- Have you listened to simultaneous interpretation before?
- How dependent were you on the simultaneous interpretation to follow the conference?
- What kind of a performance do you expect from the interpreters in this conference?
- As far as you have listened to it, what do you think about the simultaneous interpretation at this conference? What did you like and dislike about it?

Out of thirteen respondents eleven had listened to SI before, only two said this was their first experience with it. In response to the second question on whether they were dependent on the SI, all of the respondents said they knew some English. Three of them said they knew English but it was “insufficient” so that they relied on SI to follow the conference. One respondent said he actually followed the floor and put on the headsets only “out of curiosity”. One other stated that she listened to the interpretation but would have understood the last speaker much better had she listened to the original. All of the others said they listened to both the original and the interpretation depending on the speaker. For instance, Respondent 3 said:

“I listened to the interpretation half of the time today depending on the English of the speakers. If I could follow their English I did not use the interpretation”.

When I asked him if he found the subject difficult, he said:

“No, philosophy is my field. I listen to the interpretation because I can’t follow the language of the speakers not because I can’t follow the topic”

Similarly Respondent 6 said she listened to the interpretation because the speaker had a “very strong German accent” while Respondent 9 said he followed the original and the interpretation together with the text of the speaker.

The third question regarding the area of interest of the speakers revealed the heterogeneity of the users. There was one writer, one publisher, one assistant professor at the Faculty of Law, six students from the departments of law, environment, philosophy, cinema and television. One respondent said he was a ‘political activist’, one said she was interested in philosophy and two were members of Mevlana Kardeşlik Cemiyeti - a spiritual community.

The answers respondents gave to the open-ended questions on their expectations from and assessments of the interpreters were more complicated than the initial three questions. While some respondents referred to their general expectations others could not refrain from assessing the SI in the previous session. That was probably quite natural given that their impressions of SI were most heightened by the most immediate session.

The respondents seemed to have two main expectations from the interpreters in that conference. First, they expected the interpreters to be familiar with philosophy

in general and the topic of the conference in particular and, second, they expected them to convey the meaning of the original speech.

Regarding their first expectation, eight of the respondents (R1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11) mentioned that they expected the interpreters to be familiar with the topic. For instance, Respondent 3 said general knowledge on philosophy was not enough, the interpreter had to be familiar with Heidegger and Arendt. Respondent 7 thought it was the duty of the interpreter to become familiar with the subject matter:

“If they are not familiar with the area, they should take the initiative themselves to learn the area inside out”.

Respondents 5 and 9, on the other hand, expected the interpreters to be “familiar with the concepts and terms”.

In addition to the expectation of general and specific knowledge on the topic and terms, seven respondents (R4, 5, 7, 8, 9, 10, 13) mentioned that they expected the interpreters to focus on conveying the meaning. The respondents, however, seemed to have different views regarding *what* constituted ‘the meaning of the original’. For instance, Respondent 4 said what mattered was not the “word order but the transfer of the idea” and he expected the interpreter to “give his/her interpretation of the meaning in the original by paraphrasing the original speech”.

Similarly, Respondent 8 stated that he wanted the interpreter to give a “summary in Turkish”. He was convinced that in conferences of this kind, the focus was always on a few ideas and it did not really matter if the interpreter skipped some parts as long as the summary contained the general notions. He said:

“I prefer summaries in such conferences. These conferences analyse only a few ideas, not more. Those keep coming up over and over again so that if you understand them missing one or two won’t matter because they will surely be repeated again”.

Respondent 10, on the other hand, expected the interpreter to convey the meaning but without missing any of the terms, “especially the important ones”. He said “philosophy is always characterised by a plurality of meanings and options” and believed it was the duty of the interpreter to “choose the correct correspondents for the terms in Turkish”. He criticised the interpreters for missing some sentences and delivering a “fragmented meaning”.

Respondent 9 also said “conveying the words would not make sense, the interpreters have to render the meaning”. For him, too, the correctness of the terms in Turkish was very important and he said while rendering the meaning the interpreters had to possess “a complete knowledge of the terms because the whole meaning changes with the way the terms are interpreted”.

Respondent 7 said he expected the interpreter to “convey the meaning correctly” but his concern was not so much with the correctness of the concepts in Turkish but with the “feeling behind the concepts”:

“They are talking about such concepts there that you’ve got to live them and feel them. The interpreters have to feel the meanings of the concepts to reflect those on to you”

Respondent 13, on the other hand, expected the interpreter to convey the meaning in a way that reflected “the spiritual world of the philosopher”:

“What matters is conveying the meaning. The interpreters have to grasp the essence and transfer it. They have to be able to convey the spiritual world of the philosopher”.

Thus, among those respondents who expected the interpreter to ‘convey the meaning of the original’, there seemed to be significant differences in defining *what* constituted ‘the meaning’ in the original. For some, ‘the meaning in the original’ was the emotions behind the concepts, for others it was the spiritual world of the philosopher. For some, skipping a few sentences and terms did not matter as long as the interpreter summarised or paraphrased the general meaning, for others, the whole meaning depended on the interpretation of the individual terms

The different expectations regarding ‘the meaning of the original’ also surfaced in the respondent’s assessments of the actual interpreting performance. In response to the last question on what they thought about SI at the conference, some respondents voiced their criticisms of the interpreters for skipping sentences, terms or nuances.

For instance, in complete contrast to the expectations of Respondents 4 and 8 who wanted the interpreter to summarise and paraphrase the meaning of the original at the cost of skipping some parts of the original, Respondent 10 criticised one of the interpreters for “missing many sentences and not catching up”. Respondent 2 thought the interpreters were “missing important nuances” and Respondent 3 believed the interpreters were skipping some terms and losing the meaning. He said:

“The whole discussion was on the philosophers’ terms and concepts. For instance, Christina Schües used the word ‘a priori’ and you can say ‘önsel bilgi’ or ‘doğuştan varolan bilgi’ for it but the interpreter skipped it. Later, he

interpreted some of the English definitions of that concept but the word 'a priori' never came out of his mouth. That term was very important in that paper. And when they miss the concepts, the meaning in the interpretation becomes disconnected. Moreover, they don't see what they miss. When they miss a concept they wait, say um. uh. but when the concepts are gone you lose the whole meaning. Especially in this conference, they should be careful about not skipping the concepts”.

Therefore, in contrast to other respondents, this respondent believed it was not enough for the interpreter to paraphrase or explain the meaning of a concept, he wanted to hear the concept itself.

In short, there was basically no consensus among the respondents regarding what was to be transferred as 'the meaning' in the original. For some, individual concepts and terms were not that important and could be inferred from the general meaning summarised by the interpreter, for others the meaning was *in* the terms. While some expected an 'abbreviated version' of the original, others were harshly critical of the interpreters for skipping or not giving the Turkish correspondents of the terms.

For the last question regarding the *actual* interpreting performance at the conference, two respondents (R3, 12) said they were completely dissatisfied with the interpretation while five (R5, 6, 8, 11, 13) said they were satisfied. The rest did not make an explicit judgement.

Among the satisfied group Respondents 11 and 13 were completely satisfied and Respondent 13 said “I'm really pleased with the interpretation. We listened to the interpreters with pleasure. They are doing their job very well”. Respondents 6 and 8

also thought the interpretation was “good” but believed this was so because the interpreters were reading from the texts. Respondent 8, for instance, was convinced that the interpreters were “either reading from the texts or making use of them” while Respondent 6 said:

“I think the interpretation was quite good because the sentences were meaningful and grammatical and the interpreter sounded relaxed when talking. But I think he was reading a given text. I don’t suppose this can be done simultaneously. They basically read the text and only if the speaker adds anything they interpret that. If they didn’t give the interpreters already translated texts, simultaneous would be a fiasco”.

In complete contrast to these respondents, Respondent 2 thought the interpretation carried the flaws of a ‘spontaneous delivery’ which was inexcusable precisely because the interpreters were given the texts to work on before the conference:

“I don’t think the interpreters worked on the texts. As far as I know they were given the texts before the conference because the texts are all available outside on the desk. So I would expect them not to interpret as if they were doing this spontaneously simultaneously but rather in a way that would reflect their prior knowledge and study of the texts”.

Respondent 2 who was critical of the flaws in the ‘spontaneous simultaneous delivery’ was most disturbed by the “ungrammatical sentences which did not fit into the Turkish syntax”.

The pace and intonation of the interpreters also seemed to be important for the users but once again the users varied greatly in their definitions of the ‘right’ pace and intonation. For instance, Respondent 4 mentioned that the “tempo of the

interpretation with all the ups and downs, prolonged sounds, abnormal slowness at times and occasional pauses was unbearable”. Respondent 7 believed that the interpreters had to be lively even if the speakers were boring. He thought the interpreters had been monotonous especially in the afternoon session when everyone relaxed and slowed down whereas Respondent 5 thought the interpretation had been better than the original:

“It might be better to listen to the interpretation if you don’t want to get bored. Sometimes the voice and intonation of the speakers are unattractive and the interpretation makes it more bearable”.

Respondent 4 believed the interpreters had to be a little more “entertaining” and, referring to the “difficult position of the speakers” such as Schüssler who had to speak English again after 40 years, he said “if the interpreter played a bit on the speaker’s delivery, it could add some color. I can’t claim this is an ethical rule but I think they should help the speaker a little”. Thus, the interpreters were expected to ‘improve’ the delivery of the original by making it more lively, entertaining and fluent.

The respondents also seemed to judge SI according to the tone of the interpreters’ voices. The male interpreter (Interpreter B) was rated better. Respondent 3 said “I like the voice of the male. He uses his voice well but maybe that’s something you’re born with”.

Both Respondent 3 and Respondent 9 were struck by the gestures of the interpreters. Respondent 9, for instance, noted that the interpreters spoke like they were the original speakers and went on to say,

“I watched both of the interpreters, they look like they have understood everything. It is as if they are the ones telling these things to us. Very nice”.

For Respondent 3, on the other hand, the gestures of the male interpreter were not so welcome:

“The male interpreter uses his hands and arms so much I occasionally missed his interpretation. His gestures are extremely lively and colorful but I guess sometimes he does more gestures and says less. That’s a bit risky”.

Moreover, he thought that the listeners could be missing the meaning at times “because they were not following the gestures of the interpreters”.

While Respondent 10 said he really liked the Turkish and the choice of words of the male interpreter, Respondent 9 thought new Turkish terms like “özel” which the male interpreter used did not mean anything and “hung in the air”. Respondent 5 thought terms with Arabic origin were more daily and familiar. Thus, there was no consensus on whether old or new Turkish terms were better to use or whether one or the other interpreter was better in that sense.

Respondents also had quite different views on the strategies of the interpreters regarding the German terms and quotations used by the speakers. For instance, Respondent 6 was disturbed by the Turkish term one of the interpreters used for ‘Ereignis’ and thought interpreting such terms into Turkish made it worse. He said “Not every term but the important ones such as ‘Ereignis’ should be kept in the original language”. However, he did not mention how the interpreter was to distinguish between the important and unimportant German terms. While Respondent 9 also believed the German words should be left in German, Respondent 10 said the speakers always referred to the Latin origins of the German words and it would be more appropriate for the interpreters to preserve the Latin words in Turkish.

Respondent 11, on the other hand, believed interpreting the German terms into Turkish was better because it would “improve the thinking in Turkish”.

To sum up, although the criteria used by the respondents (such as fidelity to the original meaning, pace, register, voice, improved delivery) looked similar, there were great variations in the intersubjective definitions of what constituted the ‘correct’ pace, ‘natural sounding’ Turkish, ‘familiar’ register, ‘pleasant’ voice and ‘improved’ delivery. The respondents seemed to have different and occasionally completely conflicting definitions of the same general category.

3.3 Drawing it all together

Interviews are subjective accounts of reality. This is what makes them precious. In this study, interviews were used to highlight the views of the different parties with regard to position of simultaneous interpreters and interpreting in the ‘same’ social and communicative context. After all, despite the differences in their roles, the organiser, speakers, listeners and interpreters were temporarily parties to the same social and communicative context.

Within this framework, the interviews with the various respondents revealed significant variations in their descriptions and evaluations of the position and performance of the interpreters. Taking into account both the interviews and my own observations, the conference on “Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics” held on May 29-30, 2000 at the Boğaziçi University presented the following picture:

The organiser who was at the same time one of the speakers at the conference had asked the PR Office of the university to contact ‘expert’ interpreters and was happy to hear that familiar names would be coming. He believed they were familiar with the topic and could overcome the challenge of interpreting philosophy with

adequate preparation. He was convinced that he had done his best by providing the interpreters with some of the texts. Yet, despite his conviction, he had, for instance, never thought of telling the speakers to take SI into account in their preparations and delivery. As a speaker he had not prepared for the conference with the interpreters in mind either.

The organiser was also convinced that with adequate preparation and former experience, the interpreters could convey 'the meaning in the original'. He was not bothered by the fact that the whole conference was centered around the discussions between 'competent' scholars on what two philosopher 'meant' in a handful of terms and texts. Even though the scholars specialising on these philosophers seemed to disagree on the interpretation of even a single word, 'grasping and transferring the meaning' of the speeches delivered at the conference seemed possible for 'competent' interpreters. 'Competent' interpreters were thus expected to do what the 'competent' scholars apparently could not.

Similar to the organiser, none of the speakers had taken SI into account during their preparations. After seeing the interpreters around on the conference day, all five of the speakers interviewed had thought of reading their papers more slowly. Yet it was only after the interpreters had talked to them personally that they had thought of making more substantial changes such as speaking freely, explaining the quotations instead of reading them, etc..

Despite these last-minute remedies, the interpreters were not too happy with the attitude of the organisers and speakers towards their position before and during the conference. Both interpreters complained of organisational problems. Interpreter A said she had called the organiser over and over again to remind him of the papers.

She had arrived early the first morning to talk to the speakers but none of them had arrived early enough. Moreover, the booths had no chairs and water when she came and she had to arrange for it all. In contrast to her youth, she said, she no longer “tore herself apart” to enhance the communication when she did not get a proper treatment as a party to the communication.

On the other hand, Interpreter B was very disappointed about some of the papers he was missing. He did not blame the organiser for it and thought it could well be the fault of the interpreting agency, nevertheless, he was upset with his performance that morning. He thought that the speakers were actually interested in a dialogue amongst themselves and admitted being “particularly tense” at the conference.

Both interpreters had complaints about the way the speeches were prepared and delivered. All of the speakers were reading from highly structured texts, full of quotations and footnotes. Moreover, many were leaving the terms and even full quotations in German. While that seemed to ease the life for Interpreter A who said she used the German terms to enhance the coherence and fluency of her delivery, it caused a stress on Interpreter B who believed they were impeding the quality of his delivery. In their own ways, both interpreters believed their presence was basically taken for granted, especially by the speakers who paid little attention to the requirements of an interpreter-mediated communication.

The interpreters were not altogether passive in the face of such constraints either. They were quite meticulous about imposing their presence onto a setting that was not really planned to accommodate their needs and demands. For instance, to compensate for the general indifference towards their task, all three interpreters had

talked to the speakers to clarify some ambiguities and to remind them of their needs as interpreters. In one instance, the reminder was as sarcastic and unforgettable as “How are you going to account for your deeds today when you meet Heidegger in the other world? What is he going to say when you tell him that you read his texts to a Turkish lady who heard of them for the first time and she had to interpret them simultaneously?”. The strategy seemed to work since *all* of the speakers interviewed said they took the demands of the interpreters into account as much as they could. Thus, indirectly, the interpreters took part in shaping the way original speeches were delivered.

In addition to these face-to-face talks, the interpreters said they made use of additional strategies to cope with the particularities of the conference. For instance, they prepared exceptionally carefully and consulted the organiser, other experts for the terms and formed glossaries. Moreover, they asked the organiser to appoint an assistant or post-graduate student of philosophy to be around the booth to help them out with the terminology during the conference. Despite the workload, they said they took longer turns (45-50 minutes) in order to minimise the problems of coherence in interpreting a speaker. To prevent a disturbing *décalage* and to sustain fluency, they said they tried to focus on the main points of the speakers. Interpreter A mentioned inserting in German words to increase the coherence of her delivery while Interpreter B hinted at the effort he put into keeping his delivery ‘on the air’ despite the frequent use of German during the conference.

The task and position of the interpreters were further complicated by the significant differences in the expectations and assessments of the SI users. First of all, the surprising heterogeneity of the participants (consisting not only of scholars and

students but also a writer, political activist, publisher and members of a spiritual group) seemed to trigger fairly diverse and even contradictory expectations from the interpreters.

Accordingly, a majority of the interviewees (8 out of 13 respondents) said they expected the interpreters to be “familiar” with the field. Moreover, many (7 respondents) wanted the interpreters to “convey the meaning of the original” though there were significant variations in what they believed constituted that ‘meaning’: For instance, according to some respondents, the meaning of the original was the “feeling behind the concepts” while for others it was the “spiritual world of the philosopher”. Some expected the interpreters to summarise and paraphrase the general meaning in the original and were not concerned about the parts that the interpreters would omit while others believed the meaning of the original depended on the exact transfer of the Heideggerian terms. Some expected the interpreters to use new Turkish coinages to convey the connotations, others wanted to hear daily and familiar terms.

There were also great variations in the way the users assessed the performance of the interpreters. Even though the criteria used by the users in assessing the SI performance at the conference seemed fairly general such as the voice of the interpreters, pace of delivery, grammatical sentences, familiar terminology, appropriate register, non-verbal communication and the like, there were striking variations in what individual users understood from a ‘fluent’ delivery, ‘pleasant’ voice, ‘appropriate’ gestures, pace, register, etc.. What seemed (al)right for one respondent, bothered the other.

For instance, some of the respondents were fascinated with the gestures of the interpreters while others complained they were too distracting. Some were impressed

with the new Turkish terms, others said those “hung in the air”. Some thought the interpretation was good because the interpreters were reading from the texts, others blamed the interpreters for sounding too spontaneous and unprepared despite the texts. Some thought the voices of the interpreters were monotonous while others preferred to listen to the interpretation because the voices of the original speakers were unbearable.

Thus, what seemed like a fairly straightforward-looking ‘academic’ conference on philosophy was host to a wide range of different expectations and assessments regarding the position and performance of the simultaneous interpreters. The users of SI, the organiser and the speakers were not neutral towards the simultaneous interpreters. They imposed a series of complex and fuzzy demands on the interpreters and adopted a rather unproblematic view regarding their task while the interpreters were not neutral towards them either. In fact, the interpreters were clearly influenced by particularities and constraints of the social and interactional context around them and, despite all odds, found ways of imposing their presence onto a setting not planned to accommodate their needs and demands.

In short, the analysis of an *actual* interpreting event within the framework of a two-day conference on “Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics” held at the Boğaziçi University, Istanbul, clearly ruled out the possibility of the general conviction that simultaneous interpreters could ‘interpret’ the original meanings as intended by the speakers ensconced in the security of their booths addressing a homogeneous group of participants with compatible backgrounds and interests. The analysis clearly showed that little was pre-determined about the ‘position’ of simultaneous interpreters and demonstrated how this position had to be *negotiated* on

site amidst the complex and rather fuzzy network of relations, expectations and assessments prevailing in actual conference contexts.

Notes:

1. Due to technical problems in recording the performance of Interpreter C mentioned in section 3.1.5 I will only present the interview with him.

CHAPTER 4

ANALYSIS OF TRANSCRIBED CONFERENCE RECORDINGS

In this chapter, I will analyse the transcriptions of actual recordings taken during the conference on “Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics” between May 29-30, 2000 at the Boğaziçi University in Istanbul. In the analysis, I will rely on the transcriptions of the floor and the booth and complement them with my field notes regarding specific moments of interaction during the conference.

4.1 Transcribing and Analysing Conference Recordings - Analysing actual interpreting behaviour is not a straightforward task. The first challenge is in transcribing the conference recordings. Representing oral language in writing is a complex phenomenon because it includes many variables that written language does not have such as intonation, pauses, slips, repairs, false starts, blends, non-verbal behaviour, etc.. As Powley and Watts argue “given that a transcription cannot represent everything featured in the original spoken language, it follows that any transcription is an interpretation by the transcriber of what is being said” (1987:147). In fact transcribing oral language could well be the topic of a lengthy philosophical discussion in view of Jacques Derrida and other poststructuralists who consider writing not as a mode of giving expression to speech but as a specific “timing and spacing of signification” (Giddens and Turner 1987: 208).

It follows naturally that the transcriptions used throughout this chapter reflect my own understanding of the recordings. Thus, they are not *the* transcription but *a* transcription of the original recordings that I have produced for my own purposes and in line with my ‘theory’ as a researcher.

Since not only the constitution but also the analysis of data is “a reconstructive and not reproductive process” (Bliss, Monk and Ogborn 1983: 162), the analyses of the transcriptions in this section also reflect my hypotheses about the material in my hands. However, I will try to ‘objectify’ these hypotheses by 1) analysing the selected excerpts from the transcriptions in their relation with the immediate social and communicative context of the conference, 2) incorporating the information given by the different parties to the communication (including the interpreters themselves) during the interviews analysed at length in the previous chapter, and 3) linking my analyses regarding the excerpts with the broader social, cultural and ideological context around SI which, for the purposes of this study, is taken as the meta-discourse on SI analysed at length in Chapter 2.

4.2 My approach to transcribing the recordings - Interested in understanding the relationship between the performance of simultaneous interpreters and the individual, socio-cultural and interactional factors surrounding them, I tried to transcribe the recordings in an easily readable way to foreground the ‘position’ assumed by the interpreters in the interaction rather than the more prosodic elements of transcribed speech.

Faced with the impossibility of representing everything and the risk of complicating the transcription with each precision, I deliberately filtered out and/or simplified the representation of certain elements of oral speech. For instance, I did not transcribe the stress in speech. I opted to represent slips and blends with ordinary orthography rather than symbols which would convey the sound coloration more precisely. I marked pauses of up to five seconds with a single symbol (‘+’) which was sufficient for my own purposes but would be too lengthy an interval for a researcher

interested in the pauses. I transcribed the hesitations with the interjections 'uh' and 'um' although the human capacity to produce such sounds is certainly more diverse¹.

As against such 'simplifications', I tried to be meticulous about inserting the barely audible comments and semi-verbal communication into the transcriptions. I also complemented the recorded material with my field observations during the conference. Some of these factors which were not readily available and immediately retrievable from the recordings gave me important hints about the 'position' of the interpreter.

4.3 Unit of Analysis - During my observations of the conference, I was intrigued by the fact that the interpreters had used their 'delivery' not only as a site to interpret the speech of the speakers but also as a site to warn the speakers to use a microphone, to ask the users of SI to alert the speakers to the need for a microphone, to comment on the nature of the interaction on the floor and to respond to the accusations of misinterpretation. Such moments pointed to the fact that the delivery did not only represent the speaker in the floor but also the interpreter as a speaker in his/her right.

My initial observations were reinforced as I transcribed the recordings of the conference. While transcribing the recordings of the floor (i.e., the 'original' speeches), I inserted a new conversation line (i.e., hyphen) for every new speaker. Doing so when transcribing the recordings of the floor was quite easy because a change of voice unmistakably signaled a change of speakers. As I tried to do the same with the recordings of the booth (i.e., the 'interpretation'), however, I realised the challenge inherent in inserting conversation lines to the delivery of simultaneous interpreters. Although I was able to predict a change of speakers in most cases, some instances defied a clear delineation. For instance, where was I to insert conversation

lines in the following section (where bold letters represent the voice of the original speaker, brackets represent inaudible speech in the background, underlined letters represent the interpreter reporting the original speech, italic letters represent parts where the interpreter seems to be talking directly, and standard letters represent the interpreter talking ‘as’ the original speaker):

“I don’t know if I’ve answered your second question [inaudible remarks from the floor] **But I mean that Merleau-Ponty has** *unfortunately we cannot interpret because the speaker speaking from the floor is not using a microphone.* But, says Mr. Önay, Merleau-Ponty has written on these topics and his early death has left his work inco unfinished. Uh. Many of Merleau-Ponty’s expressions have been taken by Derrida but you know that better than I”.

Thus, both during the conference and while trying to insert conversation lines into the transcription of simultaneous interpreter’s delivery, I was struck by the multiplicity of the ‘speakers’ represented in the ‘interpreted utterance’.

The multiplicity of the speakers in the ‘delivery’ was particularly striking because it ran against the general assumption that the delivery of the interpreters represented the original speakers. In SI, the person occupying the speaker-position on the floor (i.e., the ‘I’ on the floor) was expected to occupy the speaker-position in the delivery (i.e., the ‘I’ in the delivery). In fact, as Harris (1990) mentioned, adopting the speaker’s 1st person was a ‘norm’ in SI and, as the analysis in Chapter 2 showed, the meta-discourse of the various actors and institutions on SI presented simultaneous interpreters as ‘professionals’ who could unproblematically identify with the speaker’s ‘I’. Within this framework, looking at instances where the interpreters did not (seem

to) adopt the speaker's 1st person would mean looking at the deviations from the 'norm'.

Intrigued by my initial impressions, I decided to focus on *the shifts from the seeming use of the speaker's 'I' in the delivery* and to call this unit of analysis '*shifts in the speaking subject*'. I suspected that by analysing such deviations in the present corpus, I could gain an insight into *when* and *why* the simultaneous interpreters did not adopt the 'I' of the speaker and hypothesize about the particularities of actual SI behaviour and contexts.

4.4 Format of the Analysis - Faced with the analysis of around 1200 minutes of recorded speech and 140 pages of transcribed recordings, one other issue was the presentation of the data in a way that would not abuse the patience of readers. One option was to expose the readers to all of the transcriptions and the analyses of the relevant sections within that corpus. Although this option had the advantage of showing the whole flow of the communication during the conference, it also carried the danger of boring and scaring many away.

Another option was to take the excerpts I was interested in and analyse them separately. This option could be more bearable for the readers but had the disadvantage of giving a very fragmented view about what the interpreters did, why they did it and how that specific instance of interpreting behaviour related with the interactional and social context surrounding the conference.

As a middle way, I decided to present the *uninterrupted* flow of communication in the last one and a half hours of the conference which corresponded to around 26 pages of transcriptions (13 pages of the floor and 13 pages of the booth) and to analyse the examples from the rest of the conference in the form of excerpts

lengthy enough to hint at their place and significance within the general flow of communication.

Accordingly, in the analysis of the last 90 minutes of the conference (section 4.5.1), the transcriptions of the interpreters' delivery (i.e., the booth) and the transcriptions of the original speakers' speech (i.e., the floor) will be juxtaposed for the reader to follow the flow. My analyses of the relevant parts within those 90 minutes of conference interaction will take place at the bottom of the transcriptions in the form of a 'foot-text' complemented by my translation of the parts that are in Turkish.

The analysis of the excerpts from the rest of the conference (section 4.5.2) will be presented sequentially. The initial text will feature the transcription of the booth and will be followed by the transcription of the floor. At the end of each excerpt, the reader will find my analysis of the relevant parts within the transcriptions.

In both sections, the parts taken up for a detailed analysis will be parenthesized and enumerated in superscript. The section that I consider to be a 'shift in the speaking subject' will be italicised and underlined. In both sections, the transcriptions of the floor will feature conversation lines for each new turn (i.e., each speaker). The transcriptions of the booth, however, will not be divided with conversation lines for reasons elucidated in section 4.3.

I hope this format, especially the one in 4.5.1, will allow the individual reader room for a subjective reading and assessment of the same transcriptions. Those interested in looking at the whole flow of communication in the conference (both the floor and the booth) can refer to the complete transcriptions of the conference in the Appendix.

4.5.1 Last 90 Minutes of the Conference

1) BOOTH

Interpreter A: Şimdi bundan eh. sonraki ikinci panelistimizi Sayın Ali Vahit Turhan'a söz vermek istiyorum. Kendisi Provence Üniversitesinde felsefe ve Aix-en-Provence'da da politik bilim ta tahsili yaptı. Siyasi düşünce tarihi ve siyaset fenomenolojisi alanında çalışmaktadır. Şu esnada Doktor Turhan İstanbul'da Marmara Üniversitesinde öğ hocalık yapmaktadır. Esas ala yayınları Pratik Felsefe Olarak Bir Siyaset Felsefesi Sonluluğun bir Felsefesi. Politika dela Fenomenolojiya: Etos e Aydos'tur. {Evet şimdi sözü kendisine veriyorum. Buyrun efendim. *Pardon thought which seems* ah. ben şimdi Arendt'in kendimce önemli gördüğüm birkaç düşüncesini sunacağım.} ^{1a} Sistematik değil sadece aklıma geldiği şekilde bazı şeyleri sıralayacağım. Hepimiz şuna mutlak surette katılmaktayız. Bizim toplantımızın amacı her halükarda felsefe politika arasındaki ambivalent olan ilişkiyi bir şekilde ele almaktır. **Arendt's thought** ve bu bence Arendt'in düşüncesinde de merkezi rol oynamaktadır. Arendt pek çok eh. yöntem uygulayarak aynı soruya bir cevap bulmaya çalışır yani felsefe ve politika birbiriyle bir ilişki içine girerler. Nasıl bir ilişkidir bu? Politika, dünyada,

1a. {(Interpreter B:)...Uh. with that I uh. give the floor to Professor Ali Vahit Turhan.

(Interpreter A:) *Sorry thought which seems uh. I am now going to present a couple of Arendt's ideas which seem important to me...*}

The interpreter apologizes in the 'delivery' (i.e., interpreted utterance) possibly for the delay in starting her delivery which might have occurred because she was in the wrong channel, forgot to switch on her microphone, etc.. Whatever the reason, the interpreter makes an apology in the 1st person and this blends into the speaker's because all preceding and following 'I's in the delivery represent the speaker .

1) FLOOR

- Uh. Doctor Turhan is now teaching at Marmara University in İstanbul and his principle publications are *La philosophie politique comme philosophie pratique pour une politique de la finitude* and uh. also *Politike dela fenologia: Ethos e Aidos*. {Uh. with that I uh. give the floor to Professor Ali Vahit Turhan.

- Thank you. Well I would like to make remarks and draw a attention some aspects of Arendt's thought which seems to me important. This is not a systematic paper just just remarks.}^{1a} Uh. we all agree, I suppose, and this is the uh. the object of our colloquium that there is a ambivalent uh. relation uh. between philosophy and politics and this relation in itself is a fundamental motive uh. in Arendt's thought. Uh. Arendt tried in various ways to find an answer to a same question. Uh. how do philosophy and politics relate? Uh. politics takes place in the world while philosophy involves a withdrawal from the world. The gap between philosophy and politics, the gap between thinking and acting, draw Arendt's critics and commentators to look for a missing link between the life of action and the life of the mind. This missing link seems to me provided by Arendt's uh. as she says uh. the mysterious faculty of judgment. Uh. why judgment is that mysterious? We all know that the third volume of Arendt's *The Life of the Mind: Judging* is left regretfully unfinished. Arendt referred to the faculty of judgment as the the most political of all human faculties. The political faculty par excellence. In her book uh. *Eichmann in Jerusalem*, she draws uh. by her observation of the thoughtless of Eichmann, a close relation between thinking and judging. The absence of thinking is the absence of judging. And then in her directly political essays, the faculty of judgment is seen as a link or a bridge between thinking and acting but nevertheless while insisting on this relation, she seems to uh. keep these

hareke de eylemde eh. felsefe ile felsefe ise düş sözlerde kendini gösterir. Düşünce ve eh. eylem arasındaki ay ayrım uçurum boşluk burada önemlidir ve eylem yaşamı eylemin yaşamı ile aklın yaşamı arasında bir halkanın eksik olduğunu söyler Arendt ve Arendt ama kendisi bir yandan da şunu söylemek suretiyle ya yargı dediğimiz gizemli fakülteden söz etmekle bence bu halkayı oluşturur. Ha niçin yargı gizemli olsun ki? A ama ne yazık ki bunu sonuna kadar işlememiştir bu fikri. Arendt eh. yargının yargılamanın eh. politik fakültenin en mükemmel biçimi olduğunu söyler ve insanların eh. en geçirmiş olduğu en önemli fakülte olduğunu söyler. Kudüs'te Eichmann isimli kitabında Eichmann'ı inceler ve düşünce ile düşünme ile yargılama arasında bir ilişki olduğunu görür, düşünmenin olmadığı yerde yargılama da yoktur der ve doğrudan doğruya politik olan araştırmaların yazılarında yargı fakültesini yargılamayı düşünme ile eylem arasında da bir alk halka olarak kavrar. Buna rağmen bu ilişkiyi, bu ilişki üzerinde durmakla birlikte Arendt bu iki yetkinliği düşünme ve eylemi birbirinden farklı olarak ele alır. Şimdi ben bu problemi burada neden tekrar ele almaktayım? Bundan amacım şu şudur. Arendt'in yargılama teorisi dediğimiz şey politikayla dü felsefe arasındaki bağı oluşturur ve felsefe ve politika birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde sorusuna bir cevap teşkil eder. Ben kendim bu çözüm karşısında doğrusu skeptik şüpheci bir tutum içerisindeyim. Zira düşünce ve eylem arasındaki ilişki tam da Arendt'in tehlikeli bulunduğu bir şeydir ve eleştirdiği bir şey şeydir. Bu Batı'nın metafizik geleneği olduğunu söyler. Plato'dan bu yana ve ondan Arendt için doğrudan doğruya yargılamanın özerkliğini otonomisini tehdit etmektedir. Zira eylem eh. vasıtası eylem içerisinde yargılama partiküler olanın teorik olarak geliştirilmiş olan evrensele tabi kılamaz ve Arendt için yargılama fakültesi burada karanlıklaştırılmıştır bu metafizik gelenekler yüzünden. Zira burada esas olarak bir de diksiyon ilişkisi teorik ile pratik arasında ve evrensel ile partiküler arasında kurulmuştur. Eğer Arendt,

activities, thinking and acting, quite as distinct. My uh. bringing out this problem en voix is to see whether Arendt's, what is called Arendt's theory of judgment, closes the gap between philosophy and politics in a sense that it provides a sort of a solution to the question how do philosophy and politics relate? I myself am skeptical about this solution because uh. the the ideal unity of thought and action is precisely what Arendt finds dangerous and and criticizes. It is the Western metaphysical tradition which originates uh. with Plato who precisely threatens for Arendt the autonomy of judgment by considering action as a means through which an end given by reason is realized. Here judgment is nothing more than an activity of subsuming particulars under theoretically derived universals. For Arendt, the very faculty of judging had been obscured by this metaphysical tradition's insistence upon sort of a deductive reason, deductive relation between theory and practice and between universal and particular. If Arendt wants to rescue uh. the faculty of judgment uh. from this domination of, let's say theoretical wisdom, it is not to conceive as conceive it as as a method of public deliberation or decision-making we we discussed uh. this question with Habermas uh. um. Sheila Benhabib and also but she wants to, to my mind, she wants to reconstitute the the importance or the privilege of independent judgment. A Arendt speaks frequently of independent judgment. Donc, we know that the the lectures on Kant's political philosophy or Kant Lectures, judging, the most political of human faculties, is indeed moved, sort of moved from we discussed with Grossman uh. from the actor and confined to the domain of the spectator or the observer who has uh. withdrawn himself uh. from the scene of action. Arendt even goes as far as to say that the public realm is constituted by the critics and spectators and not by the actors and the makers. {This is a surprising shift uh. in emphasis uh. but well she makes between the actor and the spectator. Uh. this shift makes wonder uh. or uh.

yargılama fakültesi ni yeteneğini bu bu teorik bilgeliğin hakimiyetinden kurtarmak ister ise o zaman bunu bir kamutsal karar verme eh. Habermas'ın Sheila Benhabib'ın vesairenin gördükleri şekilde ele alınmasına karşı çıkmak suretiyle bunu yapar yani yargının bağımsızlığının altını çizer. Bağımsız yargı der. Bildiğimiz eh. gibi Kant Kant'ın Kant hakkındaki derslerinde eh. yargılamanın en politik insan yeteneği olarak eh. Grosmann'la da bunu tartıştık ak insanı aktör olmak konumundan çıkartıp spe görü seyirci durumuna getirdiğini yani a eylem sahnesinden uzaklaştırdığını söyler ve Arendt hatta şu şu kadar ileri şöyle ileriye dahi gider. Kamu alanı eleştirel ve eleştirenlerden ve seyredenlerden oluşur a aktörlerden oluşmaz. {Bu tabii çok şaşırtıcı bir değişim. Zira aktör ve seyirciyi birbirinden ayırıyor. Farklı noktalara getiriyor. *Pardon pardon* eh. Arendt'in aktör ve oyuncu ve seyirci arasında yaptığı bu yer değiştirme manevrası vita aktivanın dan vazgeçip eksklusiv ola bir biçimde vita kontemplativaya mı gittiğini insana düşündürüyor.}^{1b} Zira daha erken eserlerinde Arendt yargılamayı eh. temsili politik aktörlerin temsili düşüncesinin bir fonksiyonu olarak eh. yorgulamış yor yorumlardı ama Kant Derslerinde bana öyle geliyor ki

1b . {(Interpreter A:)...This is of course a very surprising change because it seperates the actor from the spectator. Brings them to different points sorry sorry uh. this shift Arendt makes between actor and player and spectator, does it make one think that it leaves vita activa and goes exclusively to vita contemplativa?...}

An apology made by the original speaker and adopted by the interpreter in her delivery. Interesting enough, when she voices the apology, the interpreter has not yet interpreted the section ("this shift makes wonder") for which the speaker is apologising. Thus the apology in the delivery does not refer to the same segment of speech that the original apology refers to which might suggest a wish to incorporate the apologies of the speakers regardless of their direct relevance to a specific segment in the delivery (see also 1d).

the, well sorry, the surprising shift in emphasis she makes between the actor and the spectator makes critics wonder whether judgment still participates in the *vita activa* or it is now confined exclusively on the *vita contemplativa*.} ^{1b} In the early works, Arendt interpret interpreted judgment as a function of the representative thinking. All political actors exchanging their political opinion, their *doxa* in public. In Kant Lectures, it seems to me Arendt emphasizes the contemplatif and disinterested dimension of judgment which operates like an aesthetic judgment. Uh. Arendt takes surprisingly the Kantian taste judgment as a model for judgment of a impartial spectator. And the spectator is impartial, he leaves behind all contingencies, contingent conditions of his own perspective and exchanges this for the perspective of all others which gives them precisely his general standpoint. Uh. but how come that the taste which is uh. uh. the most private sense becomes uh. sort of a means of mental faculty of judgment, vehicle of the mental faculty of judgment which is supposed to express a non-private opinion. In a sense we could speak of a tension in Arendt's thought about judgment that is to say of a presence of two different perspectives of this uh. faculty of judgment, of this mental faculty. The judgment is no more a political faculty to think in the place of others, but rather the faculty to think for oneself without reliance upon opinion and *doxa*. But the second sense of judgment is also in a sense political but this time it is a it is political because there is no common world uh. common sense uh. *sensus communis*, we are, as says Arendt, in the forgetfulness of politics or the common world. There is maybe a continuity, I suppose, between uh. the the first type of judgment and the second type of judgment, between the actor and the spectator. {Uh. if we take into account, the decline of the public realm in our modern age, uh. I think

Hannah Arendt kontemplativ olan ve eh. doğrudan doğruya ilgi duymayan dezenterese boyutunu öne çıkartmaktadır ve Kant'ın beğeni yargısını tarafsız seyircinin yargısı olarak kor. Seyirci tarafsızdır. Her türlü her tür olumsal şartın dışında bulunur ve kendi perspektifini bütün ötekilerin perspektiviyle perspektifleriyle değiş tokuş eder ve genel bir noktayı nazara ulaşır ama peki o zaman en özel anlamda beğeni nasıl olur da yargılamada bir mental bir ussal araç haline gelebilir? Bir anlamda Arendt'in yargılama konusundaki düşüncesinde bir gerilimin olduğunu söyleyebiliriz eh. yani iki farklı perspektifin yanyana yeraldığını söyleyebiliriz. Bu ussal mental fakülte konusunda iki farklı perspektif vardır Burada artık yargılama bir politik fakülte yetenek değildir. Ama daha ziyade insanın kendisiyle ilgili olarak düşündüğü başk doksanın düşüncelerine bağımlı olmaksızın düşündüğüdür ama ikinci anlamı yargılamanın gene bir anlamda politiktir fakat bu sefer politik olmasının sebebi bir sağduyunun bir sensus komunisin olmamasıdır yani Arendt'in bu politikanın unutulması..da dile getirmiş olduğu gibi yani zannedersem burada ilk yargılama tipiyle ikinci yargılama tipi arasında yani aktör ve seyirci arasında bir süreklilik var. {Eğer şunu hesaba katar isek çağımızda kamuoyunun eh. iddiasını hesaba kamu alanının *pardon* iddiasını hesaba katar isek. *Pardon şöyle diyim* kısmi aktör bütün aktörler eh. zaten *pardon* taraflı aktör veyahut da tarafsız yargıç aslında bağımsız yargının iki eksenini oluştururlar. Bir tarafta taraflı aktör öte tarafta ise tarafsız yargıç.} ^{1c/d/e} Eğer

1c/d/e {(Interpreter A:)...If we take into account in our age of the public opinion's uh. claim take the public opinion's sorry^{1c} claim into account sorry let me put it this way^{1d} the partial actor all actors uh. already sorry^{1e} the partial actor or impartial judge actually form two axes of independent judgement}

There are three apologies in the interpretation but only one in the original which suggests that the interpreter has inserted two of hers into the delivery. The first (1c) is probably the

we could say that the political actor, sorry, the partial actor which is actor is always partial and the impartial spectator or the judge are two elements or two axes of independent judgment, maybe.} ^{1c/d/e} The question is whether we should consider judgment then as a bridge or a link between political theory and political practice. If if the faculty of judgment in the form of a critical thinking, it judges particulars without subsuming them under general rules, rules which can be thought and learnt until they grow until they grow into habit then judgment is the most political of men's mental ability or activity. In considering the relation between politics and philosophy, in the light of the interactions of acting, judging, and thinking, we must I suppose avoid the the temptations of the partial actor and the philosophical withdrawal or isolation of a spectator. We need always the both and as the time and situation demands.

- Thank you very much Professor Turhan. I will then begin once again with Professor Sözer and ask if there are comments from participants at the roundtable.

-Thank you for the very detailed exposition. I mean detailed but touched also the essential points. Re uh. with regard in regard to the concept of judgment in Hannah

interpreter's own apology for the initial choice of "kamuoyu" ("public opinion") for "public realm" which she then replaces with "kamu alanı". The second apology (1d), on the other hand, seems to be the direct adoption of the speaker's apology in the original speech because there is no apparent reason to necessitate an apology in the delivery. The third apology (1e) clearly pertains to the interpreter's initial confusion of the word "partial" (in the sense of 'biased' - "tarafli") with its homonym (in the sense of 'pertaining to a part' - "kısmi") in Turkish. Thus the third apology, most probably like the first one, stems from the interpreter. With one single apology in the original, the delivery ends up with three apologies signaling the multiplicity of the identities intertwined in the delivery.

biz yargılamayı politik teori ile eh. politik pratik arasında bir köprü olarak görecektir olursak. O zaman acaba eh. yargılama fakültesi kritik düşüncede genel kuralları uygulamaksızın mı kendini gerçekleştirir yani alışkanlığa dönüş eh. me miş haliyle mi bu kuralları bir tarafa bırakır veyahut da politika ile felsefe arasındaki ilişkiye baktığımızda özellikle de eh. eylem düşünce ve yargılama ilişkileri açısından baktığımızda zannedersen önemli olan burada taraflı aktör olma ile filozofun izolasyonu seyirci olarak izolasyonu arasında bir seçim yapmak gibi bir tuzağa düşmemeye gayret etmek zorundayız, durumun ihtiyacına göre.

Interpreter B: Thank you very much Professor Turhan. I will then begin once again Çok teşekkürler Sayın Turhan. Şimdi önce sö Profesör Sözer'e soracağım. Bir şey var mı, herhangi bir görüşü var mı? Thank you Teşekkürler very detailed explana ayrıntılı ama eh. esas noktalara özsel noktalara değinen sunuşunuz için çok teşekkür ederim. Yar Hannah Arendt'te eh. yargı kavramı sözkonusu olunca eh. yargıları eh. metafiziğin elinden nasıl kurtarabiliriz? Bu gerçekten önemli bir sorun. Ayrıca Ali Vahit Turhan'ın sözünü ettiği gibi ve bu zaten Arendt'ten bir alıntıdır. Başkalarının yerini düşünmek. Bu nasıl mümkündür? Ve bunun ölçütü nedir? Bu gerçekten eh. önemli bir sorun, gerçek bir sorun. Ben eh. Ali Vahit Turhan'la aynı fikirdeyim bu konuda ama bence eh. özellikle aklın hayatında da tinsel hayatta bazı bölümler veya eh. pasajlar gösteriyor ki Arendt kendisi bu sorun konusunda sorunun farkındaydı ve bu güçlükleri aşmaya çalışıyordu. Bu sorun için mümkün olan çözümlerden biri, aradaki kavramından kaynaklanıyor. Bu kavram yeni bir biçimde düşünmenin kaynağı bence. Eh. metafizik bir düşüncenin değil. Ayrıca düşünüşten yargıya vesaire geçebilirsiniz. Peki öyleyse eğer bu boşlukta bu aralıkta eh. ka eh. bu

Arendt, how can we rescue the judgment from the hands of metaphysics? This is really a big problem and also as Ali Vahit Turhan mentioned and this this was quotation uh. from Arendt, to think in the place of others. How is it how how is this possible and then what is the criterium for that? That makes uh. a real problem uh. I agree with Ali Vahit Turhan but I think that uh. there are some passages also and there are some chapters specifically in *The Life of the Mind* which shows that Hare Arendt herself was conscious of this problem and she wanted to overcome the difficulties and one of the places uh. one of the solutions possible solutions for this problem uh. comes I think from the concept of the in-between. And this concept, this concept is the source of thinking in a new sense in a not not in a not metaphysical sense. Also you can uh. pass from thinking evidently to the problem of judgment etcetera etcetera but if you remain then in that gap in that which is called by Arendt the gap that means the gap between past and future. If you then accentuate the temporal aspect of the problem, then I think that you must think really in the in-between because you must live in the in the in the in-between and then you must judge also. This is this is a necessity. I mean uh. this is not just uh. uh. pure theory, pure pure theory of judgment which is proposed by Arendt, she uh. she uh. gave us some indications to the to the uh. to the place of the problem, lieu de problem, that was I think her intention and in that respect I agree with Fatmagül Berktaş also, she has talk of a space of difference. This space of difference then must be brought into our problem and then perhaps the judging, judgment also all these things must be reconsidered from this point of view. Thank you.

- Um. thank you very much for your uh. exposition which I find illuminating in so far as it opens again some other spaces we need to discuss and uh. talking about the notion of space I want to continue here and say that uh. it seems to me they are in a

yarıkta durursanız geçmişle gelecek arasında ve za zamansal boyutunu ele alırsanız sorunun o zaman aradakini düşünmek zorundasınız çünkü aradakinde yaşamaktasınız ve yargılamak zorundasınız. Bu bu bir zorunluluk yani şunu demek istiyorum. Bu sadece arı teori yargı teorisi arı yargı teorisi değil eh. Arendt'in ileri sürdüğü arı bir yargı teorisi değil. Arendt bize sorunun yeri konusunda lieu de problem konusunda bazı ipuçları veriyor. Amacı oydu ve bu bakımdan Fatma Gül Berktaş'la aynı fikirdeyim. Kendisi bir farklılık, ayrım mekanından sözetti. Bu farklılık mekanı tartışmamızın içine sokulmak zorunda. O zaman yargı sorunu bu açıdan yeniden ele alınabilir. Çok teşekkürler eh. sergilemeniz için. Çok aydınlatıcı buldum çü çünkü eh. tartışmamız gereken bazı başka alanlara değinmiş oldu ve alan veya mekan kavramına değindiğim için şöyle devam etmek istiyorum. Bence iki mekan var. Biri yargıyla ilgili. Yargının eh. Hannah Arendt'te üç özelliği var. Özerktir, başkalarının yerine düşünmek var. Siz de bundan söz ettiniz. Ve aynı zamanda eh. hiç kendi kendiyle çelişkiye düşmemek gerektirir. Ben bu çok önemli, bence bu çok önemli çünkü eh. yargı kapasitesi sözkonusu olduğu zaman kendi içinizde ve kendi aranızda bir mekan alan açmış oluyorsunuz. Burada bir insan basit bir öznellik kuş tuzağına eh. düşmüyor. Burada eh. eh. çoğulluğu gözönüne alan bir insan sözkonusu. Eh. tabii varlık sözkonusu olduğu zaman onunla bağlantılı ola olarak eh. görünüş de sözkonusu. Burada kişi kendini yeniden kurar. Burada yani eh. yargı kapasitesi sözkonusu olduğunda mekan ya da alan kavramı işin içine girer. Eh. mekanın sözkonusu olduğu bir başka konu dünyadır. Biz dünyaya eğer dünyadan çıkıyorsak girebiliriz. Dolayısıyla düşünme düşüncesi bizi dünyadan çıkartıyor ve yargı kavramı en azından eh. yargı kavramının bir boyutu eh. eylemle ele alındığı zaman eh. dünyaya yeniden girmemize ve dünyayı yeniden kurmamıza olanak eh. tanıyor yani bir açılım, açıklık sözkonusu burada. Teşekkürler. Benim çok söyleyecek birşeyim yok. Sadece birşey hatırlatmak

way two spaces. The one the one is connected with the notion of judgment which actually has two three characteristics in Hannah Arendt. Its autonomous, second thinking on the place of the other which you have mentioned and also it uh. it is means also to think um. in terms of no self-contradiction. I think this is very important because within the faculty of judgment you open the space between uh. in yourself and between yourself. That is uh. here we have a notion of of human being which does not fall onto the trap of simple uh. subjectivity as actually somebody ask here also. Um. it is already uh. human being which is him or herself thought as plural and in connection with the idea that the being is also the appearance, we are always um. we constitute him or herself. So in this reconstitution which is in link to the faculty of judgment, we have a notion of space. The other notion of space is which was already brought up several times, is the one in-between um. uh. concerning the world. Also the world depends upon a consti a reconstitution, a re-entering but we can only re-enter the world if we get out of the world. In other words, um. the notion of thinking takes us out of the world and the notion of judgment, at least one aspect of the notion of judgment, in combination with action, will enable us to re-enter the world and thereby reconstitute the world. So here we have another opening space.

- Thank you. Um. I don't have much to say except that I wanted to to remind that the necessity of of a personal judgment, the the insistence uh. of Hannah Arendt upon this faculty comes from the fact that the thread of the tradition is uh. broken forever and that we had, as as she says, as she puts it in to think now without any banister and she even says naked, in the cold. Therefore the judgment helps to to uh. against cold and nakedness.

istiyorum. Kişisel bir yargının gerekliliği, Hannah Arendt'in bu konuda, bu kapasite konusundaki ısrarı, geleneğin sürekliliğinin eh. ebediyen kopmuş olmasıdır ve yargı burada eh. sa soğukta eh. a çınlıplak kalmış durumdayız. Dolayısıyla yargı gerekli. Çok teşekkürler sunuşunuz için ve eh. sizin söyledikleriniz bir bakıma benim de sunuşumda söylemeye çalıştıklarımla ilgili. Eh. birincisi eh. yargı neden eh. muamma? Eh. ci. niye ciddi olarak ele alma, niye ciddi bir biçimde ele alınmalı? Arendt eh. bunu bu yargı kavramını çok ciddi bir şekilde vurguluyor{ ama eğer Arendt'in yaklaşımında düşünme her zaman deneyimler alanıyla ilişkili olarak eh. ele alındığına göre *tekrarlıyorum konuşmacı duymuyor öteki çünkü* o zaman Eichmann eh. vakası bir eksik yargı eh. yargı vakası olarak görülmeli.} ^{1f}Heidegger'in otuzlu yıllardaki

1f {(Interpreter B:)...but if in Arendt's approach thought is always taken up in its relation to the realm of experiences I repeat because the speaker cannot hear the other one, then the case of uh. Eichmann should be seen as a case of lacking judgement case of judgement...}

The interpreter inserts a comment into his delivery to account for the semi-verbal communication in the floor. The panelist does not understand a part of the question he is asked to answer and signals (with gestures and brief interjections such as "the?") the other participant to repeat that part. The interpreter, on the other hand, has no problems with interpreting the problematic part ("realm of experiences") at the first time. However, because the interaction in the floor is prolonged with the original speakers who cannot understand each other, the interpreter cannot proceed either. This creates a gap in the delivery as the users of SI see and hear an interaction which they cannot relate to having listened to an unproblematic (i.e., 'corrected') delivery. Possibly to fill in this gap, the interpreter inserts the comment "I repeat because the speaker cannot hear, the other one" which seems to explicate the nature of the problem in the floor. Note, however, that it is quite difficult to distinguish the speaker and the addressee in this comment. If the interpreter intended the speaker to look like he was giving the explanation, the comment looks odd because a speaker would hardly refer to his counterpart in a dialogue in the third person as "the

- Well thank you very much for your presentation uh. which in some way uh. brought up the points I tried to make in my paper. Um. you first asked why is the faculty of judgment called or must be called that mysterious. And I think um. if you take seriously that um. um. or why um. it all Arendt picks up this this uh. concept of judgment and stresses it uh. uh. such uh. that strongly. {If you take seriously that um. um. in her uh. approach, thinking is always related to the realm of experiences uh. [inaudible remarks] that in her approach uh. thinking is essentially uh. uh. bound up with the realm of experiences [inaudible remarks] realm. It its bound up with realm of experiences [inaudible remarks] yes. Um. um. then the Eichmann case itself um. um. well can be um. must be seen as an uh. example of a missing judgment as well as certainly uh. Heidegger's engagement um. in um. um. in the uh. thirties in her approach must be uh. conceived as a uh. missing just missing of judgment.} ^{if} Um. a missing of thinking uh. in terms of a critical or uh. uh. representational thinking as she also terms it. So um. to come to your other point, I would say that indeed uh. different perspectives of judgment in her account uh. and I also see the tensions uh.

speaker". He would probably prefer to address him directly and the sentence would look something like "I'll repeat if you cannot hear". On the other hand, if the interpreter intended to report the floor, one would expect the delivery to look like "The speaker repeats himself because the other speaker cannot hear". In that sense, this brief insert clearly points to the presence of more than one 'speaking subject' in the delivery. Apparently, it is the interpreter who adds a comment of his own without explicitly changing the speaker's 'I' but without effacing his own traces either. Once again, we see the presence of multiple 'speakers' in what looks like the representation of a single speaker.

yaklaşımından hareket edersek eh. Arendt'te bu bir eksik yargı, eksik düşünme olarak görülmeli. Eh. bunu temsili düşünce olarak da adlandırıyor. Öteki noktaya da gelirsek, gerçekten ta Arendt'in yapıtında farklı yargı kavramları var elbette. Ben de Kant Konferansların [cassette change] Bu Hannah Arendt'in yargıyı ele alışıında bir dönüşüm sözkonusu. Yargıyı dışsal bir yargı olarak ele almak mümkün değildir. Bence yargı eh. eylem alanına yerleştirilmelidir ve her aktörde her oyuncuda olduğu kabul edilmelidir. Daha önce böyle ele alıyordu sorunu Arendt. Belki eh. bunu hepimizin aktörler olarak aynı zamanda başkalarına hikayeler anlattığımızı düşünürseniz anlayabilirsiniz. Dolayısıyla dünya hakkında bir yargı veriyoruz. Dolayısıyla her defasında yargıda bir aradaki vardır. Dolayısıyla tekrar vurgulamak isterim ki bu eh. Arendt'e karşı Arendt'le birlikte düşünmektir yani düşüncesinin bir kısmını düşüncesinin başka bir kısmının karşısına çıkartmaktır. **For me its very interesting to** çok ilginç bir deneyim oldu benim için. Biliyordum ama burada daha somut olarak yaşadım. O da şu; Hannah Arendt esas vurguyu yargıya koymaktadır. Politikada esas vurgu yargı üzerindedir. Grossmann'la bir tartışma yaptım. Eh. tabii Hannah Arendt'in yargıyı nasıl temellendirdiği çok bilmek çok zor bu çok kişisel bir konu. Zira eh. tabii ke kendinizi başkasının yerine koyabileceğinizi söyleyebilirsiniz ama bu tamamen bir hipotezdir. Eh. dolayısıyla bu yargının nasıl oluşturulduğu ve temellendirildiği çok önemli, sadece sübjektif olabilir. Burda bir tehlike olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla şöyle bir soru sormak istiyorum. Acaba Hannah Arendt niçin: Aristoteles'in de liberasyonunu duloyosis, buloyestayhını eşanj, karşılıklı bir değiştokuş, echange entre'yi niçin bir kategori olarak almamakta? Yani farklı insanların yargıları eh. biraraya geliyorlar, temas ediyorlar, birbirlerine dokunuyorlar ve bir değiştokuş oluyor yani bunu mu kastetmiştir acaba? Deliberation bir kategori değildir. Bu son derece sübjektif bir yargı. Kant'ta da öyledir: sübjektiftir **that point precisely** eh. Profesör

between the Kant Lectures where the um. somehow um. well isolated or external spectator is very much stressed. Um. uh. in comparison to uh. former account of judgment in the fifties. Uh. and uh. what I intended in my paper is uh. uh. of course also a kind of transformation or thinking further this uh. uh. Hannah Arendt's um. uh. account of judgment and I would say that it is impossible to um. um. um. um. think of judgment in terms of an external judgment. I would say that judgment uh. uh. has to be placed in the realm of action and hence would be attributed to every actor um. in the sense she formerly uh. discussed this point. Um. and uh. you can um. perhaps illustrate it um. if you imagine that we all as actors are also telling stories uh. to others and uh. so come to uh. judgment of the world and in this way always already a in-between is involved in judgment. Uh. but uh. this is again I would stress uh. a kind of reading uh. well against Arendt with Arendt, well with uh. another part of her uh. thinking. Thank you.

- For me its very interesting to learn here that but I knew it also but its more concrete here that Hannah Arendt is uh. putting the accent of on judgment in politics but I had a discussion with uh. Mr. Grossman, its very difficult um. to know how she is founding the judgment. Its a very personal, subjective judgment. Certainly you say you have to place you uh. in the place uh. of the other but this is hypothetical. You can always say I place me in the place to the other but if you don't have categories to found your judgment I think there will be a big danger uh. that it can be only subjective, only subjective. Therefore uh. I uh. should like to put the question why Hannah Arendt is not integrating the category of deliberation by Aristote of Aristote [inaudible remarks] Deliberation. Buloyesis, buloyesis, buloyestay uh. echange (French). Uh. echange entré uh. You could imagine also that there are judgment of different persons and then they enter contact and they exchange their judgment. Does

Schüssler'in daha önce de değindiğine ben burada değinmek istiyorum. Mesela ben, Arendt'in yargı konusunda yargılama konusunda her zaman eh. çekinceye sahip olmuştum. Siz de bu problemi çok güzel adını koyarak burada sundunuz. Şunu sormak istiyorum. Özellikle Hannah Arendt'in *Kültürün Krizi* isimli makalesini hatırlatmak istiyorum. Yargılama meselesini esas olarak orda ilk ele alır. Eğer doğru hatırlıyorsam şunu demiştiniz: Refleksif statik yargı eh. esas olarak taraf olmayan, bir ilgi se serdetmeyen yargıdır. Ya aslında politik yargı özü itibarıyla hiçbir zaman tarafsız, çıkarsız olamaz. Çıkarsız olamaz. Zira eh. burada esas olan çıkardır yani ben politikada bence çok önemli bir nokta bu. Ben de bu eh. başkasının yerine düşünme konusuna birşey söylemek istiyorum. A buna Hannah Arendt eh. mantalitanin zihnin genişlemesi, büyümesi adını veriyor. Ötekisi gibi başkası gibi düşünmek değil, onların kaynaklarını, düşünce kaynaklarını da kendi düşüncesi içersine alıp, onu temsil etmek yi dir kastettiği. Bence bu çok önemli ve çok ilginç bir husus. Önemli zira ayırım ve çoğulluk üzerinde teoriler geliştirdiğinizde bunun önemini görüyorsunuz. Bir nokta buydu ötekisi ise aktör mü seyirci mi, hangisinin gözü? Bence bu ikisinin arasındaki ayırım oldukça yüzeysel bir ayırım zira bildiğimiz gibi hem eh. aktör hem de seyirci sahnede beraberce bulunurlar ve birlikte kendilerini dünyaya sunarlar. Eh. bunu belirtmek istedim. Eleştirmenler veyahut da Hannah Arendt'in yargılama teorisi üzerinde görüş bildirenler açısından baktığımda eh. ben bunu doğrusu bu çabayı anlayamıyorum zira Hannah Arendt'in zaten bir yargı teorisi yoktur ki bu bir eh. **Well in Arendt's sense but may be** kendi içinde çelişkili bir terimdir çünkü böyle bir teorisi yoktur. Yargı teorisi yoktur Arendt'in. Şimdi bu seyirci mi aktör mü meselesine gelince. Bu da zaten doğrudan yargıyla ilgili. Kant'la konusundaki derslere bakalım. Orada tarafsız, çıkarsız yargı sözkonusu eh. ye seyirci konumundaki yargıç açısından bakı söylüyorum bunu. Doksaya göre düşüncesini oluşturan kişi vesaire yani bir

jee she shpeak speak about this? [inaudible remarks] No. Deliberation is no category.-
Maybe in the uh. passum.

- Think its very subjective judgment. In Kant also its subjective. So.

- I'd like to take up that point precisely in relation to what uh. Professor Schüssler said earlier. Your objection to the use of judgment in your question cause I I I myself have long had reser certain reservations about Arendt's concept of judgment and I think you put your finger on the problem uh. in your talk. That's something that I've been trying to conceptualize uh. I I want to see if I've understood you correctly which is my question in fact goes back precisely to your comment and that is the following. I'm thinking especially of the essay of Hannah Arendt The Crisis of Culture in which she develops this notion of judgment and then extrapolates from that later and if I understood you correctly [cassette change]

- The critics I mean uh. or the commentators uh. looking for the uh. for a theory of judgment in Arendt a are are missing the point because is there no theory of judgment uh. talking about. There is no theory of judgment in Arendt. No developed theory of judgment because there is a contradiction in term. How could be a judgment be base based on theory I mean well in Arendt's sense maybe. And the uh. the shift I was talking about from actor to spectator is somewhat the the two aspect of judgment I mean the judgment in in Kant's Lectures is disinterested judgment uh. not the spectatator or the judge uh. um. who is making his mind uh. um. and with withdrawing himself um. from the doxa, opinion and all that stuff uh. uh. wanting uh. looking for a standpoint but as Jeff Jeffrey Barash uh. said just now, that's very difficult also and and I have no uh. solution in my pocket [laughs] for the just I I'm just looking about it and I don't have, I don't know if there is a theory of judgment in

noktayı nazar arıyor ama Jeffrey Barash'ın dediği gibi biraz önce bu çok zor birşey. Doğrusu benim eh. bu konuda hazır bir cevabım, çözümüm yok. Hannah Arendt'te böyle bir yargı teorisi var mı? Doğrusu ben emin değilim. Yargı ama çok önemli. {Bütün eh. iş eserlerinde Hannah Arendt'in yargılamaya geliyor dönüp dolaşıp herşey yani bir yargıç var. *Duyamıyorum ki çünkü mikrofon kapalı.* Profesör Schües'ün de dediği gibi duruma göre yargı meselesine dönersek belki çözüme yaklaşıyoruz.^{1g} Zira burda önemli olan eylem ve çıkarlı eylem. Evet eh. eğer bu konuşma üzerine panelistlerin söyleyeceği başka birşey kalmadı ise ben gene dinleyenlere dönüp söz vermek istiyorum. Buyrun efendim. **Thank you, I will** Teşekkürler. Herşeyden önce Profesör Turhan'a Eichmann ve Kudüs'ten bahsettiği için çok teşekkür ederim. Ben bu da benim aklımda bir metin olarak duruyordu ve aynı zamanda sadece metin olarak değil metnin arkasındaki bir olay olarak. Eh. panelden bunu soracaktım. Bunu bu bir sürü politik soruna ışık tutabilecek birşeydi. Benim için bir çok bakımdan çok rahatsız edici bir metin. Ben Eichmann'ı eh. savunmayı hiç tabii düşünmedim ama eh. bu herşeyden önce an anlık veya anlama ile yargı konusunda bir mahal bir yer olarak ele

1g {(Interpreter B:)...All works of Hannah Arendt dwell sooner or later on judgement so there is always a judge I can't hear that because the microphone is off If we go back to judgement according to situation as Professor Schües was also saying may be we get closer to a solution...}

Sudden shift in the speaking subject from the speaker to the interpreter (i.e., from the 1st person of the speaker to that of the interpreter). The interpreter cannot follow the contributions made without a microphone and by assuming the speaker-position in the delivery, he explicates the cause of the interruption which probably also acts as an indirect call to his listener and/or technicians for a remedy. Once he can hear again, the interpreter resumes the 'I' of the speaker and continues with the delivery.

Arendt. {It is just a point but judgment is very important. And all Arendt's works is on judgment I mean we have to. If we are human we have to judge [inaudible voices from the floor] uh. no more values? Is this all value? Indispensable value.

- Maybe we have to get back then to our concept of uh. what Professor Sözer was saying before a situation and judgment in situation which would then be Aristotelian.} ¹⁸ Right? Uh. I mean we we uh. get back to that precise problem but it we can't resolve the prob the question in Kantian framework precisely because of the the necessity of acting and the interested action uh. which is precisely Aristotelian in that content I mean it might be a suggestion. Uh. if there are no other comments from the participants may I ask uh. if any of you would like to ask a question. We have a minute or two for, yes please.

- Thank you. First I'd like to thank Professor Turhan for mentioning Eichmann in Jerusalem cause I had that in mind as a text and so not only the text but also the event behind the text is something that I would like to ask for comments from the panel about as a way of concretizing the so many political questions and for me its uh. a very disturbing text in many ways. Not naturally that I'm in the business of defending Eichmann in any way but I think of firstly as as a locus for the question of uh. understanding and judgment cause uh. I I feel that there is a the relationship between uh. understanding and judgment in Eichmann in Jerusalem is in a way has some of the element of verdict first and trial afterwards. It seems as if Hannah Arendt is compelled to understand Eichmann in a certain way and neither as a monster nor as someone of whom we can say there is an Eichmann in all of us in order for her to be able to condemn him for this um. for this scandal of genocide and um. that is problematic in itself. Also then comes the question of uh., I mean, should there be a necessary relation between judgment and understanding? And the second point that disturbs me

alınabilir. Eh. Eichmann ve Kudüs konusunda anlama ve yargı ko meselesi önce eh. hüküm sonra mahkeme gibi görünüyor. Dolayısıyla Arendt de Eichmann'ı belirli bir biçimde bir şekilde anlamak istiyor. Bir canavar olarak değil, eh. hepimizin içinde bir Eichmann vardır gibi de değil eh. em. bu ey soykırım skandalı için onu mahkum edebilmenin yolunu arıyor. Eh. bu var sonra ikincisi yargılarla eh. anlama arasında zorunlu bir ilişki var mı? yani ikinci soru Eichan Eichmann'ın eh. suçlarının eh. kapsamı hamizin. Heidegger burda eh. tabii ki Heidegger'in de suçu var. Eichmann'la Heidegger arasında belirli bir ilişki var tabii. Her ikisi de yoldan çıkmış. Dolayısıyla eh. bunu daha da büyük bir eh. skandal var burda eh bir fel felsefecinin bu tür hata yapması bir filozofun küçük bir bürokratin yapması çok daha iyi anlaşılabilir. Heidegger de suçlu. Üçüncüsü Arendt'in eh. to topluluk veya toplum veya cemaat üzerine sorusu. Eh. Gio Giorgio Argamben aracılığıyla okuyorum Arendt'i. O, onun öğrencisiydi. Burda egemen güç ve çıplak hayat eh. Arendt'in eh. yapıtındaki dios'tan geliyor ve çıplak hayat eh. ksorunu homo saker bu. Eichmann aslında bu pozisyona manevrayla sokuluyor. Bu metin içinde ve yargılandığı biçim çok anlamlı çünkü bu bir dışlama biçiminde yapılıyor. Eh. ve bu söylemden dışlanıyor. Dolayısıyla kendi davasının usulü eh. nû bi anlayamıyor çünkü yargılamada Almanca kasıtlı olarak eh. dışlanıyor. Eh. yargıç eh. biz yahudilerle dünyayı paylaşmak istemedin. Biz de seni dünyayı paylaşmak istemiyoruz diyor. Mahkum ediliyor. Eh. infaz ediliyor. Ya eh. kül eh. yakılıyor. Külleri eh. İsrail'in açıklarında denize atılıyor. Eh. soykırım eh. işleyen herhangi bir insan için hiç kimse eh. vicdanını rahatsız edemez. Bu çok rahatsız edici birşey. Eh. affedilebilir şeylerle affedilemez şeylerle ara şeyler arasında eh. bir ayrım soru sorusu var burda. Bir suç, bir skandal düzeyindeyse ne yapacağız? Yani eh. suç işlediği topluluk tarafından yalıtılan insanlar durumu burda sözkonusu

is the extent which the crimes of Eichmann are in the sense the error of Heidegger writ large and uh. that's sort of they are that there is a certain relationship unfortunately between uh. between Eichmann and Heidegger uh. uh. both being led astray but um. I find this in some ways more more of a scandal that a philosopher should make this error than that a small bureau bureaucrat should make it. And um. I think the third point that relates to the question of um. Arendt and the community and um. he here I was reading Arendt through Giorgio Agamben who in in a sense is like her disciple and um. the considering this question of sovereign power and bare life and uh. which comes partly from the bios in Arendt's and um. the question of bare life is life that can be killed and uh. this this is the Homo Saker and Eichmann is maneuvered into this position uh. within this text and uh. the way in which he is judged I think I think is very significant that it is done in the sense of an exclusion and however justified from the community. I mean this begins with an exclusion from discourse in that he is not able to understand the proceedings of his own trial because the translation into German is so deliberately bad and finally when he is condemned and this is done um. um. he is told so very wittily by the judge and deservedly in his own way that you didn't want to share this earth with us Jews and therefore we don't want to share the earth with you and after his execution he is cremated and his ashes are actually thrown outside Israeli waters um. but I think this, okay, we might say noone is going to feel sorry for somebody who's committed genocide. This is the ultimate scandal but um. I think this then leads us back to to the question of where are we going to make the distinction between something which is forgivable and something which is unforgivable between as of crime and scandal and um. exactly where can we draw the line in somebody that we would isolate from the community or execute?

Thank you.

{Agamben konusunu Öney'a bırakacağım. *Lütfen konuşmacıyı uyarır mısınız mikrofonu eline alsın.* Agamben benim arkadaşım değil. Bunu Agamben'i Öney'a bırakıyorum.}^{1h} Bu üçüncü soruyu ona bırakıyorum ben. Ben Agamben'in yaklaşımını bilmiyorum. {Eğer sizi anlayabildiysem, Arendt'in Eichhan'ı Eichmann'ı anlayıp anlamadığını soruyorsunuz sanıyorum ++ *Konuşma, salondan yapılan konuşma mikrofonsuz olduğu için çeviremiyoruz* +++ **Well, my English is not that good to understand** Benim İngilizcem sizi anlayacak kadar iyi değil.}¹ⁱ Eh, söylediğinizi çok açık anlayamadım. Acaba Hannah Arendt Eichmann'ı anlıyor mu anlamıyor mu bilmiyorum. {İki tür anlama vardır. Birinci *tür, o birincisine gelicem.*}^{1j} İkincisi Ana

1h {(Interpreter B:) I leave the issue of Agamben to Öney. Can you please warn the speaker to take the microphone in his hand. Agamben is not my friend. I leave that to Öney...}

Sudden shift in the speaking subject from the speaker to the interpreter as the interpreter is, once again, cut off from the original speech because the speaker fails to use a microphone. Interesting enough, by assuming the speaker-position in the delivery, the interpreter not only explicates the cause of the problem to his delivery but also addresses his listeners directly instructing them to take action. Once the speaker starts using the microphone again, the interpreter goes back to his delivery in the speaker's 'I'.

1i {(Interpreter B:) If I've understood you, you are asking if Arendt understood Eichann Eichmann or not I think ++ Because the comment, the comment made from the floor is not made into a microphone we cannot interpret +++ **Well my English is not good enough to understand** my English is not good enough to understand you...}

While speaking in the original speaker's 1st person, the interpreter suddenly shifts to his own and assumes the speaker-position in the delivery. By doing so, he explicates the cause of the interruption to the delivery and makes an indirect call for a remedy. Apparently nobody

{[barely audible, without a mike] Well for the third question Agamben I'll I'll leave Önay to to to [laughter] Agamben is his great friend so [the interpreters shout 'mikrofon']}^{1h} Oh sorry. I I I'll leave Önay to um. to answer um. the third question. I can't do it. I don't know Agamben's uh. the if I if I understood you Fiona uh. you you are asking whether uh. um. Arendt understood Eichmann or uh. uh. {did I? wha? did? Uh? Well. [Fiona repeats but her remarks from the floor are inaudible] Yes + + yes + yes ++ yes + + + Well my English is not that good to understand of it. I I'm sorry I couldn't get your point quite clearly I'm sorry.}¹ⁱ Uh. well I don't know if um. Hannah Arendt understands Eichmann. {There there is two two sort of understanding, uh? There is one sort of understanding uh. and the second I I'll}^{1j} try and the second is uh. uh. is the {Hannah Arendt speaks of the somewhere of

takes action because a fairly long section following this comment remains uninterpreted until the interpreter can hear the original again (represented in bold letters) and can resume the speaker's 'I'.

1j {(InterpreterB:)...There are two kinds of understanding. The first kind, I'll come to that one. The second one...}

This is an instance I noticed coincidentally while looking at 1k. Because I had limited myself to looking at the 'shifts in the speaking subject' detectable from the delivery only, I probably missed many other such undetectable or hardly detectable shifts (i.e., blends into the speaker's 'I'). Here, the interpreter inserts "I'll come to that one" to his delivery without changing the speaking subject although the original speaker does not complete that sentence. The inserted segment possibly helps the interpreter to complete the unfinished sentence in the original and augments the coherence and fluency of his delivery.

{Hannah Arendt bir yerde unutmadan veya Fransızca söylersek afdan af etmekten, af ne zaman gelir? Forgiveness yani affetme. *Unutkanlık kelimesiyle affetme kelimesini karıştırdı bu konuşmacı.* Bu şimdi iki tür iki tür anlama var.}^{1k} Birşeyi anlayabilirim, birşeyi u eh. affedebilirim. {Eh. noktayı tam anlamadım. Size sonra veririm. Eichmann'la Heidegger arasındaki ilişki? *Böyle giderse konferansın çoğu çevrilmeden kalacak isterseniz uyarım*}^{1l}. {Eh. düşüncesiz, düşüncenin eksikliği Fransızca. Fır

1k {(Interpreter B:)...Hannah Arendt somewhere of forgetting or to say it in French of forgiveness, forgiving, when does forgiveness arrive? Forgiveness* that is forgiveness. This speaker has mixed up the word forgetfulness with forgiveness. This now there are two kinds of understanding...}

* pronounced in English by the speaker.

As the transcription of the floor shows, the interpreter is repetitively cut off from the flow in the room because participants speak without a microphone (see also 1h and 1l). In addition to getting a very fragmented picture of the original discussion in the floor, the interpreter is faced with a primary speaker who mispronounces and confuses words and leaves sentences incomplete (see also 1j). In this instance, the speaker first says "forgetfulness" in English which the interpreter renders into Turkish as "unutkanlık". The speaker then continues with "pardon" in French and further confuses the interpreter by citing the quotation "quand est-ce que le pardon arrive?". While the participants try to help the speaker out with his English, the interpreter realizes that the initial "forgetfulness" was a mistake, shifts the speaking subject in the delivery, assumes the speaker-position and inserts a comment ("this speaker has mixed up the word forgetfulness with forgiveness") which explicates the source of the mistake and the interruption in the delivery for his listeners. Note that his comment is

forgetfulness or pardon (French). I I I haven't read in in English uh. le pardon et quand est-ce que le pardon arrive? When the the wha wha [inaudible remarks from the floor] pardon, forgiveness, when forgiveness arrives? When? I don't know.^{1k} {There is two concept of understanding. I can understand something and I can forgive something but of {I didn't get the point and Eichmann [inaudible remarks from the floor] and the difference between Eichmann and Heidegger uh. well I'm sorry [inaudible remarks from the floor]}^{1l} {there is no thoughtless in uh. in uh. in in in

not a neutral one. First of all, the 'interpreter fixes' and 'reinforces' the presence of a problem by openly declaring the 'mistake'. Secondly, he ascribes the 'mistake' to the speaker and avoids the risk of being associated with all the confusion. Last but not least, he discloses a rather negative attitude towards the mistake/speaker. This latter is possibly a result of his frustration in regularly warning the speakers to use a microphone while trying to understand their contradictory remarks

1l {(Interpreter B:)...Uh. I didn't understand that point completely. I'll give it to you later. If this goes on like this, most of this conference will remain uninterpreted. Warn them if you want to...}

Once again, the interpreter is cut off from the flow of communication in the floor because of overlapping remarks made without a microphone. Chaotic turn-taking and inaudible interventions from the floor challenge his task. Once again, he assumes the speaker-position in the delivery and calls his listeners to take action to remedy the situation. The interpreter seems to think that he and his listeners are in the same boat and that if he cannot follow the floor neither can his audience. However, the tone of despair in his comment ("warn them if you want to") also suggests that he has his doubts about the effectiveness of the listeners in stopping the regular interventions made without a microphone..

exces de pense yani eh. fazla düşünce bu sefer de dendi *ama niye deniyor bunlar tam ben anlamadım*. Heidegger tarafından çok fazla düşünme eh. Eichmann tarafından da çok az düşünme ge eh. yokluk. Aynı hataya götürüyor.}^{1m} Bir tarafta çok düşünme bir tarafta az düşünme. Aynı hataya götürüyor. Heidegger kimseyi eh. gaz odalarına göndermedi. Tabii bildiğim kadarıyla. Bildiğimiz kadarıyla. **Perhaps just a few words because Ali Vahit Turhan has passed me the question** Söylediğiniz şey biraz beni aştı. Geçen sene, Jacques Derrida'yı eh. İstanbul'da dinledik. Çok güzeldi. Bu konuda eh. affetme konusunda. Bağışlama konusunda. Eh. ama Derrida aynı sorunun Hannah Arendt'te ortaya çıkış biçiminden bahsetmedi. İnsanlık Durumu kitabında Arendt için affetmek, bağışlamak bir uzlaşma biçimidir ya da eh. barış eh. yaratma. Eh. her hikayenin benzersizliği ölüm geldikten sonra anlaşılır. Yani değiştiremezsiniz. Dolayısıyla bu gerçeğe nasıl uzlaşabilirsiniz? Bu bir eh. hem tarihsel bir gerçekliktir hem de ebediyen geçmişte kalmıştır. Bu işte bir aftır, bir bağışlamadır Arendt'e göre. Şimdi eğer Agamben'i bu bağlamda işin içine getirmek isterseniz. Homo Saker, me e Çıplak Hayat vesaire. Bütün bu sorunlar. Peki niye getirmeyelim derdim, niçin olmasın derdim. Uzlaşma orada da olması gereken bir şey. Her yerde olmalı barışma, uzlaşma.

1m {(Interpreter B:)...Thoughtless, lack of thinking, in French, *exces de pensee*, that is this time they say excessive thinking but I don't really understand why they say these. Too much thinking on the side of Heidegger and lack of thinking, absence, on the side of Eichmann leads to the same mistake...}

Because he cannot hear the remarks made without a microphone, the interpreter is once again cut off from the discussion. As he tries to sustain the delivery with whatever he can make of the overlapping comments in the floor, he first hears 'absence of thinking' followed by 'excessive thinking' in French. Faced with chaotic turn-taking, overlapping remarks

Heidegger but maybe thoughtless, absence de pensee [inaudible remarks] exces de pensee, exces, oui, excessive [the floor turns to French and the remarks are inaudible]}^{1m}

- Too much thinking from one side, the side of Heidegger and absence you used absence or lack lack lack of thinking from the side of Eichmann leads to the same error. [inaudible remarks from the floor]

- Not so worse with Heidegger uh? He never sent anybody to the the gas chamber as far as I know, as far as we know.

- Perhaps just a few words cause Ali Vahit Turhan has passed me the question. Uh. to answer. Well we have last year we have heard so beautifully the talk of Jacques Derrida here in Istanbul about this problem, forgiveness, le pardon. And evidently uh. but Derrida did did not speak about the appearance of the same problem in Hannah Arendt. Arendt, for Arendt in the book *The Human Condition* forgiveness is a way of reconciliation. The life story uh. each life story is unique but it can be told or retold after the death comes. That means one can not change anything. How can you then how we are going to reconcile yourself with this reality which is a timely and historical reality at the same time and which is passé forever. This is then forgiveness. The a way of reconciliation uh. according to Arendt is forgiveness. Now if you want to bring also uh. Agamben in that context uh. homo sacker, naked life, all these

without a microphone and contradictory terms lined up in French, the interpreter, once again, assumes the speaker-position in the delivery and makes a 'charged' comment which no longer calls for a remedy but reflects anger and resentment towards the speakers.

Hayat hikayesinin eh. umutsuz bir şekilde sona erdiği her yerde. {Büyük bir tehlike, büyük bir tehdit var insan hayatına, insan düşüncesine, arada olma durumuna bu koşullar altında ama bir uzlaşma ya da barışma, *reconciliation* zor bir kelime İngilizce uzlaşma veya barışma olmalı.} ¹ⁿ

Interpreter A: {When you ask how to reconcile oneself with what happen Dünyada olanlarla ve dünyada olanlardan sorumlu olanlarla nasıl barışılacak yani bu bence tabii anlamın anlamının bize *Mikrofon* + **by questioning like she does in The Origin of Totalitarianism, she questions like** anlama tabii burada yardımcı olacaktır + *Mikrofon lütfen* + Zannedersen eh. affetmekle barışmak farklı iki şeylerdir. Affetmek bir insana yönelir yani eğer bir insan sizden onu affetmenizi istiyorsa onu affedersiniz ama barışmak, rekonsiliasyon bambaşka bir şeydir. Burda pardon yani affetme sözkonusu değildir. Özel bir kişiye yönelmiyor. Barışma *Mikrofon lütfen* ++ Bu dediğinizden emin değilim.} ^{1o} Siz eh. sizden af dilemeyen bir insana af niye

1n {(Interpreter B:) There is a great danger, a great threat to the human life, human thought and to the state of being in-between under these conditions but *uzlaşma* or *barışma*, *reconciliation** is a difficult word in English *uzlaşma* or *barışma* must come...}

* pronounced in English in the delivery.

To convey the connotations of "reconciliation", the interpreter uses two words in Turkish. Not fully satisfied with his solution, he blends in a remark that explicates the difficulty in interpreting the word. Note that he does this without explicitly changing the speaker's 1st person in the delivery though the statement stands out because it refers to a problem in finding Turkish equivalents which could not be any concern for the original speaker. Once again the example points to the multiplicity of the speakers occupying the 1st person ('speaker- position') in the delivery and hence to the 'hybridity' of the interpreted utterance.

problems well uh. I would like to say, why not? Why not? Uh. the reconciliation must happen also there, everywhere, properly speaking where the life story has come to an end. In a hopeless way, evidently. {And there is a big danger, there is a big menace to human life, to human thinking, to being in between uh. under these circumstances but a reconciliation must come. In each case. That's my how I understand it.}¹ⁿ

- {Yes, just to add when you ask uh. how to reconcile oneself with what happened in that world and with those people who who were responsible what happened. It's precisely by trying to understand what happened. Understanding is the way to reconcile oneself I think with with the world [inaudible remarks from the floor] No but by questioning like she does in *The Origin of Totalitarianism* she she questions like with a hammer like Nietzsche [laughs] in all her works. Finally the answers come uh. and I think um. to reconcile one oneself is not quite the same thing as forgive. To forgive is to forgive to somebody, to forgive to somebody who asked you to forgive him. If somebody asks didn't doesn't ask you to forgive, there is nobody to forgive but to reconcile oneself is is not the same. You you reconcile yourself with the world and you forgive to some uh. um. *sin avec quelq'un particulier* with um. Somebody particular [inaudible remarks from the floor] I'm not sure [inaudible remarks] I'm not sure [inaudible remarks]}^{1o}. I'm not sure you can forgive somebody who didn't

1o {(Interpreter A:) When you ask how to reconcile oneself with what happen How is one to reconcile oneself with what happens in the world and those who are responsible from what happens in the world, that is, I think of course meaning understanding + microphone + by questioning like she does in the *Origin of Totalitarianism*, she questions like understanding will certainly help us here. Microphone please ++ I think uh. forgiving and reconciliation are two different things. Forgiving pertains to a person that is if someone asks you to forgive him/her you forgive but reconciliation is something completely different. Here it is not about

affedesiniz ki? Bunu ancak azizler ya da papazlar yapar. Ama gene de bu iyi bir sorudur diye düşünüyorum. Başka bir iyi soru bence şu olabilirdi: Hannah Arendt ve Martin Heidegger acaba birbirlerini bindokuzyüzyedide ilk gördüklerinde ne oldu acaba? Heidegger Arendt'e eh. bana beni bağışla, beni affet dedi mi? Bana mı soruyorsunuz? Tamam size soralım. Eh. ama ge ama maalesef ben şimdi zamana da dü zamanı da düşünmek zorundayız diye hatırlatmak durumundayım. Yarım saatimiz kaldı korkarım. İsterseniz eh. soruları üçüncü konuşmanın arkasından alalım ki üçüncü konuşmacımıza da yeterli zaman kalsın. Üçüncü konuşmacımız Sanem Yazıcıoğlu. Eh. Sanem Yazıcıoğlu, şu esnada ank İstanbul Üniversitesinde Hannah Arendt'te eylem teorisi üzerine doktora tezini bitiş bitirmek üzere. Evet buyrunuz Sayın Sanem Yazıcıoğlu.

Interpreter B: Dear participants and dear guests Evet sayın katılımcılar, sayın eh. dinleyiciler. İyi haberim var çünkü konuşmam on dakikalık bir konuşma olarak hazırlanmıştı. Burada herkesin biraz yorgun olduğunu gözönüne alarak şimdi konuşmama başlıyorum. Kişisel amacım felsefeyle politikayı ayırmak olmadığı için Arendt ve Heidegger tarafından ortak olarak kullanılan bazı kavramları ele alacağım

pardon, that is, forgiving. It does not pertain to a particular person. Reconciliation
microphone please + I am not too sure about that what you said...}

Three brief interjections of the interpreter regarding the use of microphone followed by pauses in the delivery. Note that the delivery bears traces of three speakers. First of all, the interpreter speaking in the speaker's 'I', secondly, the interpreter in the speaker-position (shown in italics) and, thirdly, the original speaker's voice in the delivery (shown in bold), once again, pointing to the hybridity of the 'delivery' as a site representing multiple speakers all intertwined with each other.

forgive you, who who didn't ask you unless you are a saint or a priest but the good question within, one of the good question would be to to to wonder what happened the day when the first day when Hannah Arendt and Martin Heidegger saw themselves again in nineteenfifty? Did he ask her to forgive her to forgive him?

- Um. I I wonder in the interest of time if we should not begin the third of our talks uh. since we have we have half an hour, is that correct? So if you have questions + almost + okay we can surpass it. Let's, why don't we hold the questions uh. then for uh. after the third talk uh. so that we can give sufficient time to our third participant um. who is uh. Sanem Yazıcıoğlu uh. work working at the Philosophy Department of Istanbul University and who is just about to complete her Ph.D. thesis on uh. the theory of action in Hannah Arendt uh. she is the co-author of the Bibliography of Turkish Philosophical Publications and with that uh. introduction I give you the floor.

- Um. dear participants, dear friends. I have the good news, I have a good news for you because um. my speech had already prepared as a ten minute speech. As I see that everyone here is a little bit tired so I'm starting my uh. um. exposition. As my personal personal aim is not to separate philosophy and politics, I will try to mention some of the concepts which are commonly used both by Arendt and Heidegger. When we turn to these concepts or thematic links we can see Arendt's transposition of Heideggerian dynamics of transcendence and everydayness from an exis exi existential to a political concept. This transformation became one of her major preoccupations. The relation between thought and action, philosophy and politics. During my speech, I would like to analyse human identity which is based on thought, speech and action and try to elaborate on their relationship with logos. If philosophy and politics or more broadly thought and action are not incompatible, what then are the links between them? I would like to begin with a question which is important for both

Bu eh. kavramlara veya tematik il bağılara dönersek, Arendt'in Hayd. eh. e aşma, transandans ve eh. gündeliklik dinamiğini eh. Arendt'in varoluşsal bir alandan eh. politik bir kavrama dönüştürdüğünü görürüz. Eh. bu eh. dönüşüm aslında en önemli ilgi konularından biriydi onun yani dü düşünceyle eylem, felsefeyle politika. Konuşmam sırasında eh. düşünce, konuşma ve e eylem üzerine yerleşmiş insan kimliğini ele alacağım ve bunların logosla ilişkisine değineceğim. Eğer felsefe ve politika ya da daha genel olarak düşünce ve eylem eh. bağdaşmaz değilse o zaman aralarındaki ilişki nedir? Eh. hem Arendt hem de Heidegger için önemli olan bir soruyla başlamak istiyorum. Si sen kimsin? Eh. in İnsanlık Durumunda Arendt eh. eh. öznenin, ajanın, etmenin kimliğinin eh. ifşa edilmesini tartışır. Em. eh. insanların kendilerini eh. benzersiz, biricik bireyler olarak ortaya koyduklarını ve dünyaya eh. benzersiz kişiliklerini eh. ifşa ettiklerini söyler. Arendt eh. bir insanın kim olduğunu sorusunu ne olduğu sorusundan ayırır. Kendisinin söylediği gibi konuşmada ve eylemde insanlar kim olduklarını ortaya koyarlar. Eh. ki benzersiz kişisel kimliklerini eh. ifşa ederler ve böylece dünya insan dünyasına girerler. Bu ifşa eh. kimlik konusu kim olma konusunda bu ii inşa bir insanın ne olduğundan farklıdır yani özellikleri, yetenekleri vesaireylen. Heidegger'e döndüğümüz an Da-Sein eh. eh. elde hazır olan bir varlık değildir yani bir ne değildir bir kimdir. Eh. kim sorusunun cevabı Heidegger'in dediği gibi eh. ben aracılığıyla, benim kendisi aracılığıyla, özne, benlik aracılığıyla verilir. Eh. eh. Da-sein'in kimi açısından bakıldığı zaman dünyada olma bir Mitwelt yani dünyayla olmaktır. Eh. ve eh. içinde olmaktır Heidegger'e göre yani başkalarıyla olmak. Eh. eğer Varlık ve Zaman'ın egzistansiyel analitikine göre insan varlığı kendisine aynı zamanda varlığın eh. başka varlıkların arasında ve ile olmasının ifşa edilmesidir. Eh. Da-Sein'in eh. tasviri eh. bir ifşa biçimini alır yani örtüsünü kaldırma veya keşfetme biçimini alır. Şu ana kadar ortaya koydumaya çalıştığım şey

Arendt and Heidegger. Who are you? In *The Human Condition*, Arendt discusses the disclosure of the identity of the agent. She maintains individuals reveal themselves as unique individuals and disclose their unique personalities to the world. Arendt clearly distinguished the question of who from the question of what somebody is. As she puts; it in acting and speaking men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world. This disclosure of who and the contrast distinction to what somebody is namely his qualities, gifts, talents. When we turn Heidegger, *Da-Sein* is not an entity present at hand, is not a 'what' but a 'who'. The answer to the question of the who is always as Heidegger says in terms of the I itself, the subject, the self. Considered from the perspective of the who of *Da-Sein*, the world-of-being-in-the-world is a *withworld*, *Mitwelt*, and being in according to Heidegger is a being-with-others. According to *Being and Time's* existential analytic, human existence also shows itself is as a disclosure of being among being-with-others. The description of *Da-Sein*, as its disclosedness means, has the basic character of uncovering and or discovering, creating a clearing for Being. For its being a disclosedness, *Da-Sein* does not bring itself into accord with truth rather *Da-Sein* is always already in the truth. What I have invoked to emphasize so far is question of the who in its relation with disclosure. Disclosedness is directed towards the acting and speaking agent in Arendt while it was addressed to the *Da-Sein-truth* relation uh. in Heidegger. In her essay on *Truth and Politics*, Arendt distinguishes the two kinds of thinking. First one is authentically political because it is oriented towards the discourse between citizens who have different views of the common world whereas the second is authentically philosophical because it is solitary and oriented towards truth. What remains? The language remains. As A Arendt deliberately uh. names her article *Article*. Both Arendt

kim sorusunun ifşa ile ilişkili olduğudur. Ifşa em. eh. Arendt'te eyleyen ve konuşan ajana, özneye yönelmiştir. Burada eh. ve Da-Sein, He Heidegger'e göre Da-sein hakikat ilişkisine yönelmiştir. Eh. eh. hakikat ve politika üzerine eh. denemesinde Arendt a iki tür düşünmeyi eh. ayırır. Birincisi eh.sahici, otantik bir şekilde politiktir. İkincisi ise eh. otantik olarak felsefidir çünkü birincisi eh. ortak dünya ile il il ilgili olan olarak ortaya çıkan değişik görüşlerle ilgilidir. İkincisi yalnız ve hakikate yöneliktir. Eh. Arendt bir eh. bu konudaki makalesinin adına kasti olarak ne kalmaktadır eh. dil kalmaktadır. Dün Profesör Schüssler'e bu konuda dinledik. Eh. hem Arendt hem de eh. eh. Heidegger için dil eh. bir ortak paydadır ve her ikisi için de temel bir rol oynar, Schüssler'in söylediği gibi. Aşağıdaki alıntı eh. za Varlık ve Zaman'dadır ve her ikisi için de geçerli geçerlidir çünkü dil hakkında genel düşünceler belirtmektedir. Alıntı başlıyor. Dil eh. Da-Sein'in eh. ifşas edilmişliğinin varoluşsal kuruluşunda bulur kaynaklarını. Eh. konuştuğu zaman Da-sein kendini ifade eder. Eh. bu eh. bu alıntı başka bir bağlamda eh. eh. logos tör teriminin kendine yöneliktir. Bu ise eh. bu ins fi filozofların projelerinde eh. kilit bir kavramdır. Eh. Varlık ve Zaman'da logosun esas anlamı söylemdir ama yorumlarla eh. akıl, yargı, kavram, tanım eh. zemin veya ilişki olarak da eh. çevrilir. Eh. ki aynı kitabın altıncı eh. bölümünde logosun eh. yorumbilgisinin eh. daha köklü bir şekilde varlık sorununu kavramayı mümkün kıldığı söylenir. Heidegger için eh. bu olanak ın bu olanağın nedeni aletheia ile logos arasındaki bağlantı ile ilgilidir. Aletheia genellikle eh. eh. ge hakikat olarak tercüme edilir. Eh. anlamı artık eh. gizli olmamak ya da ifşa edilmek, açıklanmak anlamına gelir. Heidegger burdaki a eh. baş önekinin yani bi bi bir karşıtlık ve birşeyden yoksun kılınmışlık öneki olduğunu söyler yani birşey alınmış, götürülmüştür, çalınmıştır ondan yani aletheia artık hiç gizli olmamak, ifşa edilmiş olmak anlamına gelmektedir. Eh. aletheia ile bağlantı içinde aletheyun eh. ifşa etmek demektir eh. gizliliği ortadan eh.

and Heidegger, language is the common denominator, as is well known has a fundamental role. Yesterday we we all listened uh. Professor Schüssler's exposition on this subject. The following quotation from *Being and Time* is valid for both of them as it represents their general considerations considelations considerations on language. Language has its has its roots in the existantial constitution of Da-Sein. Dis Da-Sein's disclosedness. In talking, Da-Sein expresses itself, this 'ex' uh. emphasized by Heidegger but uh. itself but also this quotation is addressed in different context in the very very term of the logos which can be understood as a key concept in their projects. In *Being and Time*, the basic signification of logos is given as a disc discourse and with interpretations it gets translated as reason, judgment, concept, definition, ground or relationship. In the sixth section of the same book, it is said that in the hermeneutic of logos it becomes increasingly possible to grasp the problem of being in a more radical fashion. For Heidegger, the reason for that possibility comes from the close connection between aletheia and logos. Aletheia is is given in the Introductory part of the *Sophes* which has been edited by Ingeborg Schüssler with this desc description; aletheia which is commonly translated as truth means to be hidden no longer, to be uncovered. Heidegger points out that the 'a' 'a' in aletheia is used in appropriative sense that means something has been taken away, stolen from it then aletheia means to be hidden no longer, to be uncovered. In the connection with aletheia, alethevein means to be disclosing tru mu concealedness and coveredness of the world which appears in speaking or legein. Regard regarding to this uh. um. I'm quoting; uh. the most immediate kind of uncor uncovering is speaking about things. Knowing or considering is always a speaking whether it vocalized or not. Here we can remember the Heideggerian distinction of semantic and apofantic logos. As Taminiiaux clearly indicates with the term semantic logos, Heidegger refers that every

kaldırmak eh. demektir. Eh. bununla ilgili olarak aynı kitaptan bir alıntı yapar iz yaparsak em eh. açığa çıkarmanın, ifşa etmenin en dolayimsız biçimi eh. şeyler hakkında konuşmaktır. Eh. bi bilmek veya düşünmek her zaman bir eh. konuşmaktır. Ses ses telleriyle dile gelse de gelmese de. Burada Heidegger'in semantik ve apofantik logos arasında yaptığı ayrımı ha hatırlayabiliriz. Taminiaux'nun çok açıkça belirttiği gibi sematik logos ile Heidegger eh. her logosun anlaşılabilir bir şeyi ortaya koyduğunu söyler. Eh. apofantik ile ise söylenilen şudur; em. ken bir şeyin kend kendi içinde, kendinden görünmesi ve bunu bir teorayna sunması kastedilir. Arendt logos terimini eh. eh. konuşmanın ve düşüncenin primordiyal yani temel eh. birliğine referansla ele alır. Bu birlik eh. erken eh. Yunan polis hayatı için karakteristik değildi eh. ve eh. aynı zamanda logos eh. vatandaşların sonsuz konuşmasında eh. eyleminde düşüncenin ortaya çıktığı anlamına geliyordu. Eh. düşüncenin kendisi ise eh. vatandaşların eh. ey birbirlerini iknası içinde eylemlerini yönlendiriyordu. {Eh. hayatın aklında veya tin eh. p *özür dilerim* aklın hayatında veya tinsel hayatta Arendt bunu şöyle koyar:} ^{1p} Logos kriteri, tutarlı konuşma eh. eh. ge hakikat veya ya eh. hata değildir anlamdır. Kelimeler kendi içinde anlamlı olarak ve düşünceler birbirine benzerler. Dolayısıyla konuşma eh. anlamlı ses bile olsa eh. zorunlu olarak apofantikos değildir. Bir önerme eh. içinde aleytelyum veya pseodestay olan bir önerme eh. yani

1p. {(Interpreter B:)...Uh. in the mind of the life or pa sorry life of the mind Arendt puts it in the following manner...}

Interpreter's own apology in the 1st person for his own mistake in the delivery. Since the speaker's 'I' does not change explicitly, the apology either blends into the speaker's 'I' or blurs the speaking subject in the delivery (i.e., the identity of the one making the apology and the correction) pointing to the multiplicity of the identities present as the 'speaking subject' in the delivery.

logos shows something understandable. By the term *apophatic* it is meant that allowing something to be seen with itself and from itself and offering it to a *theoria*. Arendt uses the term *logos* by referring it to a *primitordial* unity of speech and thought this unity was characteristic uh. characteristic of a of of the early Greek polis life and the politics which were conducted through this *logos*. It also means that in the citizens' endless talk, action disclosed thought while thought itself informed the actions of the citizens as they persuaded one another. {In *The Life of Mind*, as Arendt puts it, the criterion of *logos* coherent with speech is not truth or falsehood but meaning.}^{1p} Words meaningful in themselves and thoughts resemble each other. Hence speech though always significant sound is not necessarily *apofandikos*, a statement or proposition in which *aletheia* and *pseidos* through *thuday* truth or falsehood, being and non-being are at stake. Thus the implicit urge to speak is the quest for meaning, not necessarily quest for truth at that point uh. quest for truth. At that point, she indicates the basic policy taking precedence over all specific metaphysical fallacies is to interpret meaning in the model of truth. In both their understanding the term *logos* is disclosing, uncovering, unconcealing which is disclosed, covered or concealed. Therefore it is possible to say that what is at stake at the beginning is always something covered up. In uh. in uh. in another words, something must be hidden before it reveals. This description about *logos* overlaps with the Arendt's distinction of private and public realm. As remember if uh. as remember public realm always needs the private realm in its uh. in its *applicative* sense as a hiding place and the private realm is also a condition for someone who wants to come into the light of the public. If this way of thinking is followed, the dialog between me and myself becomes a hiding situation which can take place only in solitude and it constitutes a condition to be revealed by

hakikat ve hata içeren bir önerme eh. veya varlık veya varlık olmayanı içeren bir önerme sözkonusudur burda. Dolayısıyla eh. burada söz sözkonusu olan eh. her zaman üstü kapanmış bir şeydir. Eh. biz bir başka şekilde söylersek bir şeyin açığa çıkması için daha önce gizli olması eh. lazımdır. Bu logos tarifleri eh. Arendt'in eh. özel ve kamu alanları arasındaki ayrımın ayrımla üst üste gelir. Kamu alanı her zaman eh. özel alana ihtiyaç duyar. Bu eh. birşeyin çe çekilmiş içinden, alınmış anlamında ne olarak bir gizlenme nedeni olarak ve özel alan da eh. eh. kamunun ışığı altına çıkmak isteyen birisi için gereklidir. Arendt'te eh. bu eh. giz gizlenme gizlemeyle açığa çıkarma veya kapalıyla ifşa edilmiş arasındaki bu ilişki eh. sadece eh. özel ve kamu ayrımın ile ilgili değildir aynı zamanda doğrudan doğruya başlangıç terimiyle de ilgilidir. Eh. başlangıç eh. insanın doğumluluğunun gerçekleşmesi olduğuna göre dünyaya yeni gelen eh. eh. her zaman sonsuz olanaklarıyla eh. kapatılmış, üstü kapatılmış bir varoluştur. Arendt'e göre bu olanaklar eh. eylem ve konuşma aracılığıyla gerçekleşebilir. Eylem ve konuşma eh. eh. in insanın eh. ins girişim yapma, inisiyatif alma kapasitesin üzerinde temellenmiştir. Eh. inisiyatif olarak eh. insan dünyaya insani dünyaya bir başlangıç yapar. Bunu Arendt ikinci doğum eh. olarak adlandırır. Eh. onun için eh. inisiyatif eh. yargılama eh. gücünün eh. eylem gücünün ve konuşma gücünün bir toplamıdır. Bunlar eh. açtıkça çıkana kadar eh. üstü kapalıdır. Yani Arendt'in eh. ajanın veya öznenin ifşa edilmesi adını verdiği şey eh. gizlenmeden veya kapatılmadan eh. açığa bir başlangıçtır. Açığa çıkma veya ifşa edilmeyene. Heidegger eger'in deyişiyle letes aretes aracılığıyla. Bu şekilde düşünerek eh. hakikat yönelişli ve anlamlı politika veya felsefe arasındaki eh. ay arasındaki ilişki bakımından ortaya çıkan zorlukları açak eh. eh. eh. açıklığa kavuşturabiliriz çünkü bu ikisi aynı madalyonun iki yüzü olarak ortaya çıkar. Önce Profesör Sözer'e vericem sözü.

discourse or speech. In Arendt this connection between hiding and revealing, or the closed and the disclosed can be seen not only in private and public distinction but also in the very term of beginning. As the beginning is the actualisation of human condition for natality, the newcomer is an existence who is always cover up his infi infinite possibilities. According to Arendt, these possibilities could be actualised in uh. through action and speech. Action and speech finds their ground in the in the capacity of to taking initiative. Taking initiative itself is a beginning through the human world which Arendt names second birth. By taking initiative, the acting and speaking agent chooses words or deeds which she he intends to do. Therefore initiative is a collection of power to judge, power to act and power to speak which are al always closed till the dimension they exist the to others. Thus what Arendt calls the disclosure of the agent itself is a beginning from hiding or closed or in Heideggerian terminology lethes through alethes. By this way of thinking we might not we might not overcome the difficulties which are originated in truth-oriented or meaning-oriented politics or philosophy but might fulfill the gap between *theoria* and *praxis* by not seperating them by but by distinguishing them as they are two different sides of the same coin. Thank you.

- Thank you very much and uh. I will then ask Professor Sözer to begin the comments.

[barely audible] Uh. in so much as I understand your exposition uh. excuse me [into the microphone] In so much as uh. I understand your exposition, you have taken into consideration two destructions or deconstructions of the concept of *logos*. One, uh. as it happens in Heidegger. Heidegger deconstructs the old concept *logos* brings bringink by bringing it close or closer to the concept of *aletheya*. This is perhaps the decon the Heideggerian deconstruction of *logos*. In so far as the *logos* can come

Interpreter A: In so much as eh. sizin eh. tebliğınızı anladığım kadarıyla şunu yaptınız. Logos konseptinin iki dekonstrüksiyonuna yer verdiniz. Bir, Heidegger'deki haliyle. Heidegger eski logos konseptini dekonstrüksiyonunu yapar. Onu söker ve bu logosu aletaya konseptine daha yakınlaştırır. Zannederseniz, Heidegger'in dekonstrüksiyonu bu. Logos, aleteyaya göre yorumlanabilir ise ve bunun mümkün olduğu ölçüde değerlidir, değer kazanır. Arendt'in ya aynı konuda yaptığı dekonstrüksiyon ise belki başka bir yol izler yani bunu mu diyorsunuz? Daha doğrusunu daha doğrusu bunu size soruyorum. Düşünme ve lo logos bir arada, düşünme ve konuşmayı beraberinde getirir ama Heidegger'e göre konuşma ve eylem bir birlik oluştururlar. O za zira eylem, o zaman dekonstrüksiyonun ajanı olur. Hannah Arendt'te oysa gerçek, hakikat Heidegger'de bu sefer aynı dekonstrüksiyon rolünü üstlenmiştir. Şimdi doğru anlamış mıyım, böyle mi? Sorumu tekrar edeyim mi efendim yoksa yeterince açık mı? Şunu soruyorum tekrar ediyorum. Her iki düşünür de bir dekonstrüksiyon denemesi yaptılar logos kavramından. Ka katılıyor musunuz? Evet fakat iki ayrı yol izlediler. Eh. Heidegger, logosu konseptinin dekonstrüksiyonunu yaparken aletaya kavramını kullanır. Öyle diyelim ama A Arendt ise tam tersine logos konseptinin dekonstrüksiyonunu eylem konseptinin yardımıyla yapar. Doğru mu, doğru anlamış mıyım? Kim isterse cevap versin, buyrun. Başkan bilir kimin cevap vereceğini. Doğrudan cevap vermek istiyor musunuz? Evet. Evet tam da bunu söylemek istiyorum. Sadece eylem değil. Şunu söylemek istemiştım ey eylem eh. sahneye çıkıp herhangi bir şey yapmaktan ibaret değildir. Eylemin bir backgroundunun olması gerekiyor. Bir hazırlanma aşamasının olması gerekiyor ve bu background sizin kendi başınıza yaptığınız, yalnız başınıza, solitüd içersinde yaptığınız birşeydir.

together or can be interpreted according to aletheia then it has a validity, it must have have val validity. The deconstruction uh. which is actualised by Arendt on the same topic follows perhaps other lines, do you mean it I'm. Am I, I'm asking. Thinking and a logos uh. brings together thinking and sp speech but according to Heidegger, speech and action build up a a unity then the action is the uh. is the agent of the deconstruction in Arendt. Although the concept of truth in Heidegger plays the same role as deconstructing. Is that true? Is did I understand you true uh. should I repeat my question or is it clear?

- [inaudible remarks]

- Uh. yes, I am asking I have said both thinkers have tried to deconstruct the concept of logos, do you agree with that? Evet but in different ways. In the case of Heidegger, Heidegger to try uh. tries to deconstruct the concept of logos with the help of the concept aletheia, let's say, but in the case of uh. Arendt, other way around, she tries de de deconstruct to deconstruct the concept of logos with the help of concept action. Is that uh. is that true wha what I have understood?

- [inaudible remarks from the floor]

- Would you like to directly answer?

- [inaudible remarks from the floor]

- Maybe it is better.

- [inaudible remarks from the floor]

- Um. yes, I I'm intend to say exactly this but not uh. um. just action but action I I I uh. want to I I wanted to say that action is not something um. as um. as just going out and act. It had to be something prepared, background, it has a background and I mean this background is always before in in your solitude then {action is something uh. with

{Eylem, hem düşünmeyi hem de eylemi bir araya getirerek, *logos pardon*, hem eylemle düşünmeyi bir araya getirerek ifşa eder, açığa çıkarır.}¹⁹ Aleteyada ise eh. logos, Heidegger'in yorumuna göre aleteya ile ilişkisinde logos eh. haki hakikat anlamındadır. Oldukça yoğun ve ilginç bir eh. tebliğ sundunuz. Size teşekkür ederim. Eh. başlangıçta sorduğunuz siz kimsiniz sorusundan hareketle ben birkaç şey söylemek istiyorum. Kim üzerinde size soru sormak istiyorum çünkü zira bir taraftan kim hem konuşmada hem de eylemde ortaya çıkar. Arendt de bunu söylüyor ama kim bizim üzerinde konuşabileceğimiz bir objeye dönüştürebileceğimiz bir kimse değildir zira aynı zamanda siz dili merkezine oturtunuz yorumunuzun. Bunu bir tarafa koyalım. Ayrıca bence siz acaba sizin görüşünüze göre acaba Arendt ne ölçüde bir dekonstrüksiyonisttir varlık ve görüşü bir araya getirdiğine göre. Yani ko üstünde konuşulan kim olarak değil, konuşan kim olarak. Levinas'ta da böyle bir ayrım görüyoruz. Sagen ve saying ve birşey üzerine konuşma arasında böyle bir ayrımı Levinas'ta da buluyoruz. Konuşmanızın eh. sonunda çok doğru olarak antropolojik temeline Hannah Arendt'in değindiniz. Doğumluluk, nataliteden sözetmek suretiyle. Ve burda ama kimin konstrüksiyonu bence gözden kayboldu. Size onun için şunu sormak istiyorum. Acaba sizce Arendt'in kim nosyonu dilde kendini kurma ya mı bağlıdır ve eğer evet ise Heidegger'den sözettiğimizde aynı ayrıcalıklı konumunu dilin uh. which uh. which uh. gathers both thought and action and reveal it by speaking}¹⁹

19. {(Interpreter A:)...Action, by bringing together both thought and action, logos sorry, by bringing together action and thought reveals it, brings it to the open..}

The interpreter corrects what she sees as a mistake in the original. There is no correction in the original but from her understanding of the previous parts, the interpreter seems to decide that "action" cannot bring together "action" and "thought" and replaces it with "logos". The remark is made in the 1st person so that it either blends completely into the speaker's 'I' or blurs the 'speaking' subject in the delivery.

and the aletheya uh. in the in connection with Heidegger uh. um. addressed uh. its um. um. the the logos interpretation of Heidegger is um. in its connection with aletheya just uh. addressed in in the in the um. very phenomenon of truth uh. in in the sense of truth, sorry.

- I think this was a very very compact and very interesting expoti exposition so I I want to thank you and um. I like to to follow up somewhat on your um. introductory question of uh. who are you and here I would um. like to know some more about the who because I I think um. on the one hand, as you say, the who appears in acting and in speaking, well this is also Arendt's she says. On the other hand, the who is not something we can talk about. I mean we cannot turn it into an object. Yet at the same time you are uh. taking language as um. uh. central uh. part of your exposition. When I take this and then I see also that you also seem to think as also your former speakers did that being and appearance are united in Arendt then I wonder in what way Arendt becomes a constructionist in terms of uh. in terms doing a construction of the who not by speaking about but by speaking uh. which is um. would be difference uh. also which we find maybe in Levinas between sagen um. saying and uh. uh. talking about. I'm not sure about this precise translation here. Um. when I uh. look at the end of your exposition, you uh. you referred quite uh. properly to the anthropological basis of um. Hannah Arendt by mentioning natality and, of course, there could be also said mortality and all the rest which seem to escape the idea of a construction of a who and um. So I'd like to ask you in what way you uh. would you think that um. Arendt's notion of who depends upon uh. the idea of constructing oneself in language and and what way when we speak about Heidegger um. we find here um. well there I'm not sure actually whether I followed everything,

buluyor muyuz? Yani acaba Heidegger'de de benzer bir antropolojik temelden sözedilebilir mi? Hannah Arendt için söylediğiniz gibi. Konuşmanızın ikinci kısmını tekrar eder misiniz? Peki tekrar edeyim. Konuşmamın ikinci kısmı şu. Heidegger için de logosun dekonstrüksiyonundan sözettiniz ve dilin ayrıcalıklı bir konuma geldiğinden sözettiniz. Sizden şunu öğrenmek istiyorum. Acaba sizce Heidegger'e de de düşün kendi Da-Sein nosyonu, düşüncesi için bir antropolojik temel verecek miyiz? Tıpkı Hannah Arendt'te natalite ve doğumluluk arasında siz burda vaka sözletmediğiniz halde olan ilişki için yaptığınız gibi. Peki. Evvela kimsiniz sorusuna gelince bence bu soru bu sorunuzu iki şekilde cevaplayabilirim. Belki de kimsiniz sorusu ile özdeşlik sorusunu soruyorsunuz. Kimsiniz di diye sorusunu kendimize sorduğumuz zaman ben kimim diye sorduğumuz zaman bu benim Arendt'e göre benim cevaplayabileceğim bir soru değildir. Zira bu soru benim kim olduğum sorusu başkasına yöneliktir. Her zaman öyledir. Benim kim olduğum, benim özdeşliğim kimliğim daima başkasına başkasında açığa çıkar. Dolayısıyla bu noktada şunu söylemek gerekiyor. Ben başkası ile sadece dil ile bağ kurarım ve bunun üzerinde durmuştur Hannah Arendt. Heidegger konusunda ise doğrusu sizin tam olarak ne kastettiğinizi anlamadım. Ne anlamda soruyorsunuz bu soruyu anlamadım. Yani eh. ifşa etme açısından mı soruyorsunuz, disklosir açısından mı soruyorsunuz? Şunu soruyorum [cassette change] Konuşmanızda değinmediğiniz için belki size haksızlık ediyorum ama merak ettiğim için soruyorum. Hayır, hayır. Büsbütün de ilgisiz bir soru değil. Bu sorun eh. çok önemli bence. Son derece ka karmaşık konulardan sözediyoruz. Terimlerden sözediyoruz. Daha önce de bahsettiğim gibi varoluşun varoluş Heidegger'de de kendisini başkalarıyla olan varlıkta gösterir. Being with others. Varlığın, eh. varlık kendisine başkasında yani ben kimim sorusunda olduğu gibi

we find the same privileging of language or does Heidegger need also some sort of anthropological basis which you stated for Hannah Arendt?

- [barely audible] the second part of your question seems

- The second part of my question I'm supposed to repeat so I will try [laughs] Uh. I the second part of my question uh. um. is for Heidegger he for Heidegger you mentioned also some de deconstruction of logos which you have discussed already and privileging of language and I like to know of you whether you think that also Heidegger needs an anthropological basis for his thinking, for his notion of Da-Sein as uh. well as this Arendt in her notion of natality and for that matter also thinking and mortality which you didn't need to mention but she also spoke.

- First of all the question of who are you. I I this is the question uh. always uh. occurs in in *sorry* um. in in two sense I can answer [inaudible remarks] I can answer your question uh. of the identity, the identity qu question may be you mean uh. in the in the question of who are in the named named as who are you? Um. with who are you? um. if we can ask this to ourselves, who am I, like in the that form. this is uh. this is noT uh. not a question that I can answer according to Arendt as you know well. Uh. because the ques, this question, my identity is always directed to the other. Uh. My dis my identity always disclose itself in in the in the other. Um. and that that shows uh. um. it must be said that in that point uh. I connect with the other only uh. in terms of language. And Arendt clearly uh. uh. pointed out this. Um. then um. on Heidegger uh. in Heidegger's uh. point, I really uh. don't understand what you mean uh. by questioning it. In in what sense you ask you ask the question I didn't understand it. If you if you ask it on the terms of disclosedness or?

- Well I was wondering in wha how far you could take an an analogy between Arendt

başkasında gösterir. Dolayısıyla bu iki düşünür arasında bir bağ var. Aynı soruyu soruyorlar. Ama bu soruyu aynı no yere yöneltmiyorlar. Arendt aktörü anlamaya çalışıyor. Heidegger ise sorunun cevabını gerçek ile vermek istiyor. **Thank you very much for your presentation uh.** Çok teşekkürler efendim. Ben de dilin yeri üzerinde duracağım Heidegger'de ve Arendt'te. Bana öyle geliyor ki konuşma olmadan eylem olmaz eh. bunu söylemek çok eh. mantıklı. Bunu anlayabiliyorum ve konuşma olmadan da anlama olmaz. İlginç olan İnsanlık Durumu'nda Hannah Arendt'in bir primordiyaliteden bir praym bir primordiyaliteden sözeder yani eylem ile konuşma arasında aynı anda kaynaklanma yani Gleichursprünglichkeit praymordialiteden sözeder. Bu noktada benim söylemek istediğim şu. Benim anladığıma göre Heidegger'e bir zımnî tepkidir ve eleştiridir zira Arendt Heidegger'in ayrımını yapmıyor. Sprache dile ve rede konuşma arasında. Rede, Rede. İngilizce'deki fark başla. Talk değil, talk değil. Konuş speech and discourse diye tercüme ettiler İngilizceye. Sprache ve rede, speech ve discourse. Yani burda ontolojik eh. zemin ini kaybediyor yani konuşmada aktör olarak bulunmayı. Tabii burda Madam Schüssler bunu gene sübjektivizm olarak niteleyebilir ama tabii sübjektivizmin yanında bir başka sebep de bence ontoloji ve metafizik meselesidir. Bence bu çok ilginç bir nokta zira Arendt'in bir biçimde metafizik bir sistem geliştirmek istemediğini eh. tıpkı eh. Sein und Zeit Zaman ve Varlık'ta olduğu gibi bir metafizik sistem geliştirmek istemediğini görüyoruz. İsterseniz evvela soruları toplayalım.

Interpreter B: Çok kısaca söyle soracağım. Kısmen bir soru kısmen bir görüş belirteceğim. Aletheyayı kullanışınızı çok beğendim. Aletheya, Arendt'in felsefesinde nasıl ele alınabilir bunu gösterdiniz. Bütün söylemek istediğim şuydu. Plato da Aletheya kelimesiyle oynuyor dur eh. Cumhuriyet'te, Cumhuriyet kitabında. Lethe

and Heidegger? So its maybe its maybe not fair because its not part of your exposition but it was uh. curiosity.

- No, I think it is not uh. not unrelated question. Uh. [laughs] this this question uh. I maybe this is very short exposition for such an complicated complex uh. uh. terms but uh. in uh. as I tried to pointed it out, the existence shows itself uh. in Heidegger also in being with others. Then uh, what uh, what be uh. being reveals itself in the others, named the question of who. So I think this is the links, link between two philosophers. Uh. they they are asking the same question but they are not uh. uh. directed the question the same place. Arendt tried to understand the self uh. the the uh, actor uh. as Heidegger uh. wants wants an to give the answer of the question, with truth.

- Thank you very much for your presentation. Um. I just um. would like to pick up um. the place of language in um. um. yeah in Heidegger and Arendt. Um. um. well it seems to me very understandable and plausible that there is no action without speech and and as there is no um. um. understanding without speech and vice versa um. it is um. however remarkable in The Human Condition um. that uh. Hannah Arendt uh. speaks of a prime prime ordiolity, Gleichursprunglichkeit, prime primordiality [inaudible remarks] Gleichursprunglichkeit, [inaudible remarks] prime ordiolity of uh. action and speech [inaudible remarks] Primordiality [inaudible remarks] Gleichursprunglichkeit. Primordiality. I think that's the English term, right? [inaudible remarks] Okay, okay, let's, okay, well. The point um. I wanted to make um. this is in my understanding um. an implicit again an implicit recourse to Heidegger and at the same time it seems to me implicit critique because Arendt doesn't make Heidegger's distinction between uh. Sprache and Rede as the Rede [inaudible remarks] I think the English differentiation is between um. [inaudible remarks from the floor] no not the talk but [inaudible remarks] but speech and discourse. I think that's the English

kitabına eh. nehrine gidiyor. Lethe tabii biliyorsunuz unutmayı demek ve eh. hatırlama bir bakıma eh. örtülmüş bir şeyi ortaya çıkarma anlamına geliyor tabii. Eh. o şekilde bakabilirsek eh. benim söylediğimle sizin söylediğinizi birleştirebilirsek eh. aynı zamanda eh. aktör konusundaki kim sorusunu hatırlarsak ve bu o zaman kimliği ortaya koymak, politik hatırlama, ve ve ko kolektif bir kimliğin eh. yeniden kuruluşu ve kamu ortamında eh. ortaya çıkış. Hepsi bir arada ele alınabilir. Her şeyden önce eh. konuşmanızı çok beğendim. Eh. konuşmanın eylemle ilişkisini eh. ve tabii eh. eylemin en ileri biçimi olan politik eylemin arasındaki ilişkiyi vurgulamak istedim. Buna karşılık şiddetin dilsiz ya da konuşmasız olduğunu vurgulamak lazım. Ben biraz metod konusunda Arendt'in eh. dekonstrüksiyonunun metodu konusunda biraz eh. bilgi rica ediyorum. Dekonstrüksiyon eh. logos, dekonstrüksiyon Arendt'te de var. Logosu, konuşmayı ve eh. Sözer'in söylediği gibi eh. amaç nihai olarak praksis dekonstrüksiyonde ama bunu çok iyi anlayamıyorum ve dolayısıyla biraz daha kesinlikli birşey söylemenizi rica ediyorum. Biraz kesinleştirmenizi istiyorum **there are no comments basically to Arendt, not I'm I'm not** Ben logosu Arendt'in anlayışına göre yorumluyorum. Aletheia ise benim yorumum olabilir. Heidegger ile Arendt arasında bir iliş bağ kurabilmek için. Eh. İnsanın İnsanlık Durumu'nda eh. tinsel hayat veya aklın hayatında da logos kelimesini Arendt bütün düşünme, konuşma ve eylem yapma eh. kapasitemiz için kullanıyor ve eh. bu arada yargı kapasitesi de logosun altına giriyor. Ama bu bir dekonstrüksiyon değil ki, bu bir dekonstrüksiyon süreci değil ki, logosun dekonstrüksiyonu değil ki bu. Ben logosun bir dekonstrüksiyonunu yapmıyorum. Ben sadece logosu iki fey filozofun nasıl algıladığı konusunda bir karşılaştırma yaptım. Soru var mı? **I don't know if my** Eğer bilmiyorum sorum Andreas Grossmann'ın sorusuyla aynı mı? Tam duyamadım. Tam açık duyamadım

translation. I'm not sure about this at the moment. Uh. so uh. she misses and certainly uh. uh. with a certain intention uh. misses uh. the uh. the attempt to ontologically ground um. the speech um. well the speech we have to do as um. um. with which we have to do as actors. So um. this is in a way um. a certain subjectivism as perhaps Madame Schüssler would say. But again um. um. it has also to do of course with the question of um. ontology or metaphysics um. um. and um. well this is in my eyes an intriguing point. One can see that Arendt in a certain way um. didn't want uh. to form uh. uh. a metaphysical system in the in terms as of Sein Sein and Zeit, Being and Time.

- [barely audible] May I suggest that that we go on with questions and then because we don't have very much..

[barely audible] Okay we'll go all the way through. I I'll be very quick. I just have, its more of a comment then a question but its partly a question. I like very much what you said about uh. the use of the term 'aletheya' and in what way the term 'aletheya' might be uh. interpreted in in the framework of Arendt's philosophy and all I wanted to say was that um. Plato also liked to play with the term 'aletheya' in The Republic, especially in the part of The Republic where after death uh. the various individuals go to the river Lethe and the lethe has this connotation of forgetfulness or forgetting and that bringing out of unconcealment is also in a certain sense remembering. Its also in a certain sense bringing out of forgetfulness. And maybe if we look at it in that light, we can if I could tie together what you said with what I said, uh. it will be possible to say that also speaking about the who of the actor, of the agent that there is a tie between this notion of recovering identity between uh. political remembrance in Arendt, in other words, creating the conditions for a collective political identity and also

çünkü söylediklerini Grossmann'ın. Benim söylemek istediğim şu. Em. yimidördüncü bölümünde İnsanlık Durumu'nun bu eh. ortaya çıkarma meselesini ele aldığı eh. eylem ve konuşmanın ajan için çok önemli olduğunu bu ikisinin elele yürümesi gerektiğini söylüyor. Eğer konuşma yoksa eylem eh. olmaz. Eh. konuşmanın eylemin yanında konuşmanın olması gerekir diyor. Dolayısıyla belki eylemin konuşma açısından önemini belki bu sezgisel bir soru olacak. Bundan şu sonucu çıkarabilir miyim? Eh. eylemin eh. konuşmaya kendisini ortaya kor koymak için ihtiyacı var mıdır? Hayır çünkü Arendt'i anlayabildiğim kadarıyla hayır çü çü bu çünkü bu ikisi çok yakından ilişkili ama eh. sizin söylediğiniz kadar anlamda birbirine bağımlı değil. Bir başka kitapta eğer yanılmıyorsam Şiddet üzerine kitabında Arendt, oturma da mesela bir eylemdir ama konuşma yoktur mesela bir yerde işgal için oturduğunuz zaman bu bir eylemdir. Konuşma yoktur. Bu ikisi arasındaki ilişki *diyor*, konuşmasız eylemin kendi öznesini kaybetmesidir. İfşa yoktur burda galiba. Arendt aynı zamanda bu eh. bölümde, İnsanlık Durumu'nda robotların da konuşmasız eylem yapabileceğini söylüyor. Eh. bu konuyla ilgili mi bilmiyorum ama eh. sorumu değiştireyim. Başka bir eh. soru sorayım. Daha genel bir anlamda. Eh. peki eylemin özel ihtiyacı nedir konuşmaya? Ne ne gi ne gibi bir özel ihtiyacı vardır konuşmaya eylemin? Çünkü eh. çünkü ajan böylece kendini ortaya koyuyor. Eh. iletişim kullanmak terimini kullanmak istemiyorum ama sizinle başka nasıl iletişim kurabilirim? **Ben konuşmamı Türkçe yapı** I'm going to speak in Turkish. Thank you for your uh. excellent presentations. You enlightened us. I'm not going to sp dwell on names here. As far as possible, I will try to be as simple as possible. I would like to dwell on the relationship between philosophy and truth. I'm going to touch upon your presentation and I'll ask you certain questions. I uh. consider philosophy to be thinking of a certain kind. Thinking

emergence in the light of the public sphere which would be aletheia in the Arendtian sense uh. if I've interpreted you correctly.

- Just one sentence. First I I liked your exposé very much and I just want to underline this uh. relation of speech to action and uh. action par excellence, political action whereas violence is mute, speechless. Just that.

- I should want to have a better information concerning the method and the aim of obstruction in Ar de deconstruction in Arendt. If I understood well there is also uh. practiced deconstruction uh. by her that is to say she is dis deconstructing logos also, speech also, but as it had precised by uh. the colleague Sözer already uh. the aim is praxis finally but I don't understand this quite well and I want to have a precision, precision, yes? a précision [inaudible remarks from the floor] I want that you precise it a bit [inaudible remarks]

- Basically to Arendt? Not I I'm um. um. well I interpret the logos uh. according to Arendt's understanding but aletheia maybe my add uh. uh. my uh. interpretation. Using the term term logos in the sense that uh. all our ability to think, speak and act and also very important judge uh. is uh. uh. un understood by the term logos.

- But this is not a process of deconstruction of logos

-But I I I'm not trying to make a deconstruction of logos.

- But [inaudible remarks from the floor]

- I'm just try, I just try to intend to to make a a comparison maybe between two two philosophers understandings of logos.

- Uhuh.

- Are there questions? Please.

- I don't know if my question is uh. quite similar with Andreas Grosmann's. I couldn't hear uh. exactly, clearly his remark but uh. uh. its the twentyfourth chapter of The

Human Condition about revealing the whoness of the agent. Uh. Arendt says that uh. action and speech is needed to reveal the whoness of the agent uh. but these two, action and speech has to go together, I mean uh. action lacks something if there is no speech, if if uh. it it isn't accompanied by speech. Uh. so uh. maybe uh. I what what is the special need of action for speech? Can we conclude that, I mean, maybe its an intuitive question somehow, uh. can we conclude that uh. action needs speech to reveal itself?

- No, because uh. as far as I understand logo a Arendt, I can say no because they are very closely connected with uh. the these terms are very clo closely connected but not not dependent as far as you uh. you think because um. um. in a in another book um. um. if I'm not wrong in On Violence, she she's is she she say she say she is saying that the sitting ins are also an action which are speechless but uh. it is really very important uh. the speaking agent uh as as a disclosure agent also uh. speaking and uh. acting agent. Uh. the connection between these, she says, uh. speechless action lose uh. her um. lose its subject.

Arendt also says uh. in this chapter in The Human Condition that uh. robots also can do action without without a speech. I mean I don't know if its its a a sentence, its a proposition but so maybe I change my question uh. I make it uh. I carry it to a more general sense. Therefore what is the special need of action for what is the special need of action for speech?

- Special sorry?

- Need of action for speech. Why action?

- Um. because

- I mean

- because it reveals its agent and how can I commu, I don't want to use the term communicate but how can I communicate with you otherwise uh. uh. may be.

- Okay.

- [barely audible] Another question? Yes.

- Ben konuşmamı Türkçe yapacağım. Mersi. Efendim güzel açıklamanızdan dolayı çok çok teşekkür ederim. Hepinize, hepinizden ışık alıyoruz. Burada ben isimler üzerinde durmayacağım. Mümkün olduğunca indirgeme olarak, konuşmamı çok basitten almak istiyorum. Felsefe ve hakikat arasında biraz durmak istiyorum. Sizin konuşmanıza değineceğim, sizden bazı sorular rica edeceğim. Şöyle ki, ben felsefeyi bir düşünce olarak, tabii hepimiz, bunu alıyoruz ve düşünce bir beyin jimnastiğidir. Bir beyin fırtınası yaratır. Bu beyin fırtınası da insanı hakikate götürür. Bunlar boyutlardır, kademelerdir, birdenbire hakikate ulaşamaz. Mikrodan başlayarak makroya kadar insan kademe kademe bilinç aşamalarını yaparak bilinmeyen ufuklara kanatlarını açar. Böyle bir programın içindeyiz insan olarak. 'Kim' sorusuna gelince ben bütün filozofları isim olarak tek tek asla kabul etmiyorum, onları bir bütün olarak kabul ediyorum. Onları kaynak olarak ben Descartes'a bağlarım. Düşünüyorum o halde varım, bütün hakikat burda. {Evet demin konuşmanızda bir ikinci yaşamdan bahsettiniz. Sanıyorum. Bununla bir reenkarnasyonu herhalde devreye almak istediniz. Evet, lütfen rica edeceğim.

- Ee bu eh. ikinci yaşam değil ikinci doğum dedim belki yanlış eh..

- İkinci yaşam tabirini kullandınız da o bakımdan konuşuyorum. O tabiri kullandınız, ikinci yaşam dediniz [inaudible remarks from the speaker] Çeviri öyle geldi herhalde.

Çeviri herhalde öyle geldi. Eh. şunu söylemek ikinci doğum dediği Arendt'in Arendt doğumu ikiye ayırır. Bunlardan ilki bizim fiyolojik doğumumuzdur, annemizden belki doğumumuzdur. İkinci doğumumuz ise, bir birinci doğumumuz budur, ikinci

is a brainstorm and this brainstorm takes a person to truth. These are dimensions and stages you can not reach truth immediately. From the micro level to the macro level uh. a person uh. reaches different stages and opens their wing towards the unknown. Now when we come to the question of who, I never accept philosophers one by one, by their names. I take them as a source to I I connect them to Descartes as a source. I think therefore I am, this is the whole truth. {Now a moment ago, you talked about a second life. I think so. Perhaps you talked about reincarnation here. Yes please talk about, will you please talk about this? This is not the second life. I I said the second birth. You used the word second life. *This is not true. The translators very clearly said second birth. This is misconception, misperception* +++ Arendt talks about two births. The first one is physiological birth. That's the first birth. The second birth, the second birth is uh. is our birth uh. into into human relationship.} ^{1r} Perhaps the

1r. Translation of the floor:

{- ...In your speech, a moment ago, you mentioned about second life, I think. You probably wanted to bring in reincarnation. Yes, please.

- Uh. I did not say second life but second birth maybe there was a mis uh.

- You used the expression second life that's what I'm referring to. You used the expression. You said second life (inaudible remarks from the speaker) That's probably how the translation came.

- That is probably how the translation came. Uh. I wanted what Arendt Arendt calls second birth. She separates birth into two. The first one is our physiological birth, maybe our birth from our mothers. The second birth, this is our first birth, the second birth is uh. am I saying wrong*? Okay...}

* "am I saying wrong" is pronounced in English by the speaker.

The misunderstanding between the speaker and the participant regarding the meaning of "second life" in Arendt is resolved by accusing the interpreters for misinterpreting. As soon

doğumumuz ise eh. [to the panelists listening to the interpretation] am I saying wrong? Okay.

- Evet.

- Em. Eh. ikinci doğumumuz ise eh. bizim eh. insanlar arasındaki doğumumuzdur belki bir anlamda eh. buradaki konuşmalarımızda karşı karşıya geliştik ve} ^{1r}

as the interpreter hears the accusation in the original ("that's probably how the translation came"), he assumes the speaker-position and relegates the speakers from the position of those speaking to the ones spoken of in the delivery. In fact the interpreter does not even interpret the accusation but directly responds and reacts to it. Interesting enough, contrary to some of the previous examples where the interpreters refer to themselves in the first person singular or plural (1f, 1g, 1m), here, the interpreter refers to himself and his colleague as "the translators" perhaps to clearly distinguish themselves from the speakers in the delivery. In addition to reaffirming their initial correctness ("The translators very clearly said second birth"), Interpreter B actually re-directs the blame of the misunderstanding to the participant ("this is misconception, misperception"). These comments by the interpreter stir up empathic smiles and comments among those listening to the English interpretation including the chairperson and some other panelists. The speaker who is meanwhile trying to clarify what Arendt meant by 'second birth' does not understand why the panelists are talking and smiling to each other, thinks it's because of something she is currently explaining, turns to them and asks "am I saying wrong?". When the chairperson shakes his head, she says "okay" and goes on with her speech though still puzzled by the situation. Thus, the speaker basically reacts to an interpreter-induced interaction in the room from which she is completely excluded because, first of all, she is not listening to the delivery and, second, she is no longer being represented in the delivery. The delivery and original speech which are assumed to run as two parallel texts turn into two antagonistic texts and the communication in the room which is assumed to be shaped by the participants in the hall becomes shaped by the interpreter. Two points of further interest are that, first of all, the interpreters are indeed not 'guilty' of the miscommunication. The transcription clearly shows that the

confrontation that face to face here in talking. Perhaps eh. this is matured in politics or rebirth in the public realm. There is no other explanation. One is not talking about rein incarnation here. Of course philosophy brings us to this uh. frontier in our life world. Uh. to go beyond this is to go beyond frontiers. So you say let us remain here. Then let us remain here. Thank you. **Tekrar aynı konuya da ısrarlıyım** Yes, I insist on the same topic. I insist on the same topic. Now I'm quoting you. Between between philosophy and politics, I don't see a distinction. This is what I understood. Now here, um. passionate ideologies can dive into politics. But philosophy is more cautious and its frontiers are thicker. Is this what you wanted to say? Political philosophy for instance there is uh. this philosophy of science but we consider politics to be science. Are you talking about political philosophy? And connected to this I don't know how I can introduce here. This is very difficult but I'll be try to be courageous enough. {Now let's see for instance uh. thought, action and speech. If I understand Heidegger, if I don't misunderstand him Heidegger sets up very converging relations. Then freedom of thought can be banned. There can be prohibitions with respect to the freedom of expression, thought, thought. Because uh. in action, this is universal. In action there are uh. constraints, limits on the basis of laws. In this situation uh. there is the information society. A rationale brought by the information society which means that we can this is a matter open for debate. This is not very certain but but according

interpreter says "second life" in the delivery. What is even more interesting is that the participant who asks the question on 'reincarnation' happens to be one of the respondents in my user-interviews. She is a member of a spiritual organisation and, in the interview, underlines how she expects the interpreters to convey the "spiritual world of the philosophers" which can, in turn, say something about why she interprets "second life" as "second birth" and ends up linking it all to "reincarnation".

- E gayet tabii, anlıyorum.

- ve bu tabii tam olarak belki, A Arendt bunu politik eylem içerisinde kişinin yeniden doğuşu ya da kamu alanında yeniden doğuşu olarak adlandırıyor. Bunun eh. başka bir eh. açıklaması yok herhangi bir başka reenkarnasyon ya da başka spiri spirtülistik açıklaması yok.

- Anlıyorum, anlıyorum

- Açıklaması yok.

- Tabii felsefe zaten dünya yaşamımızda bizi bu sınıra kadar getirir bundan ötesini aşmak biraz sırları aşmaktır. Onun için evet burda kalalım dersiniz çok teşekkür ederim. Sağolun.

- Tekrar aynı konuda ısrarlıyım. Eh. tekrar aynı konuda ısrarlıyım. Eh. sizin sözünüzü aktarıyorum. Felsefe ile politika arasında, bilmiyorum tam, bir ayrım görmüyorum gibi birşey anladım. Yani burda eh. politik alana tutkulu ideolojiler dalış yapabiliyor çok kolay ama felsefe burada biraz daha temkinlidir. Sınırlı, sınırları daha kalınca. {O açıdan siz şunu mu demek istediniz yani eh. politika felsefesi çünkü mesela bilim felsefesi var eh. biz politikayı da bilim sayarız. Hani politik felsefeden mi bahsetmek istediniz? Onunla bağlantılı olarak, Heidegger'den yani nasıl böyle bir giriş yaparım çok zor ama gene cesaretimi toplayacağım. Şimdi, mesela, örneğin, düşünce, eylem, söz arasında Heidegger anladığım kadarıyla, yanlış, çok iyi anlam anlam anlamıyorsam, eh. çok yakın yakınsak ilişkiler kurmuş gibi geliyor. O zaman düşünce özgürlüğü eh. yasaklanabilir bu durumda, yani yasaklı olabilir yani düşünce özgür olmayabiliyor. Bu durumda çünkü eylemde [inaudible remarks] özgürlük alanı kısıtladığına göre dün yani evrende yani şu yaşadığımız dünyada kısıtlı olduğuna göre yasalarla sınırlandırıldığına göre bu durumda eh. bilgi toplumunun getirdiği de bir süreç var. Getirdiği bir gerekçe var. Demek ki biz düşünceyi de yani aslında bu çok eh. eh.

to these theses, thought can not, may not be free. Thank you. I suppose I wasn't able to express myself very well. Because I don't understand how you can draw these conclusions from my presentation. But I did not say, let me correct something I did not say politics and philosophy are the same thing. Uh. I said they are the sa, the two sides of the same coin. These when you well think of a coin that turns around its edge when you throw it on the floor and you see one side at a certain moment and then the other side at the other moment. Unfortunately this can't be translated. The translation may be wrong. *Of course it is always the fault of the translator. Yes! I did use expressly the word madalyomun iki yüzü which means the two sides of the coin in Turkish. Oh my God!* [long laughter among all foreign guests listening to the English interpretation, someone from the audience of English speakers says "Poor translator" and the whole discussion stops with laughter and comments on what the interpreter said. Some English speakers tell their Turkish colleagues what has happened. One of the Turkish panel members says to another panelist "Türkiye'de bulabileceğimiz en iyi çevirmenler" ("The best translators we can find in Turkey") 2-3 minutes break]]^{1s} I I

1s. Translation of the floor:

{{(Interpreter B:)... Now, for example, for instance, as far as I can, if I'm not mistaken, Heidegger has established very close relations between thought, action and word. Then freedom of thought can be uh. banned, it can be prohibited that is thought may not be free. In this case because the area of freedom is limited in action that is since its limited in the wo in the universe, that is, in the world that we live in, since its constrained with laws and then there is also the process brought about by the information society. There is a justification that this brings which means that we can actually this is this is uh. uh. this is a debate in the political sense. It is not very clear, not very defined but, here, according to your thesis, thought uh. may just as well not be free. Thank you very much.

yani politik anlamda bir tartışma konusu. Çok belirgin değil, belirlenmiş değil ama burda o sizin o bu tezlere göre düşünce eh. özgür olmayabilir de. Çok teşekkür ederim.

- Herhalde eh. ben eh. yeterince if iyi ifade edemedim çünkü ben benim konuşmalarımın nasıl bu sonuç çıktığını tam olarak anıyamıyorum ama eh. politika ve felsefe aynı demedim ilkin, onu düzeltmek istiyorum. Felsefe ve politika eh. bir paranın, bir bozuk paranın iki yüzü gibi eh. dedim daha çok. Eh. bunlar sürekli, bunu daha çok ben eh. yere attığınızda sürekli etrafında dönen bir para imgesini hatırlatıyor bana daha çok. Kimi zaman bir tarafını kimi zaman diğer tarafını görüyorsunuz. Eh. ve [inaudible remarks. The person who asks the questions says something like "Tercümede bu ayrım yok. Bunu bilesiniz" ("In the translation there was no such distinction. Just for you to know")]

- Eh. çeviri yanlış olabilir çü eh. ben size o tekstin sahibi olarak esas çeviriyi söylüyorum. (Long and loud laughs from the floor. The organiser who is one of the panelists says "zavallı tercümanlar" ("poor translators"). The speaker stops. Somebody in the panel mentions the names of the speakers to her colleague and then adds 'Türkiye'de bulabileceğimiz en iyi çevirmenler' ('The best interpreters we can find in Turkey'). Somebody else adds ("Especially in this subject").} ^{1a}

- I probably uh. did not express it well enough because I don't really understand how such conclusions can be drawn from my speech but uh. I did not say politics and philosophy are the same. First I want to correct that. I said politics and philosophy are uh. more like the uh. the two sides of a uh. of a coin. Uh. they are in constant, I actually am reminded of the image of a coin which continuously turns around itself when you throw it to the floor. You see the one side at a certain moment and the other side at another moment. Uh. and (inaudible remark by the participant).

think I like to say one Ben küçük, eh. son eh. iki konuşmacıya küçücük birşey söylemek istiyorum. Heidegger'in ve Arendt'in ortak bir yanı her iki ikisinin de politik felsefeci olmadan kaçınmasıdır, reddetmesidir. Her ikisi de felsefe alanını ayırırlar .

- The translation may be wrong uh. as the owner of that text I'm telling you the real translation (long laughter among those listening to the English interpretation. One of the English speakers says "Poor translator" and the whole discussion stops with laughters and comments on what the interpreter said. Some English speakers tell the incident to their Turkish colleagues who were not listening to the delivery. One of the Turkish panel members tells the names of the interpreters and says to another panelist "Türkiye'de bulabileceğimiz en iyi çevirmenler" ("The best translators we can find in Turkey"). The conference breaks for about two minutes}}

The interpreter reacts defensively to yet another accusation regarding the interpretation. Once again, he assumes the speaker-position in the delivery and starts defending himself. His sarcastic remarks ("Of course it's always the fault of the translator...Oh my God!") evoke long laughters and comments among the English speakers listening to him. The whole flow of communication in the room changes because the users of SI start talking among themselves and tell the comments of the interpreter to their Turkish colleagues. The speaker in the floor is forced to stop talking because nobody is listening to her any longer. Note that, with this intervention, the interpreter not only changes the flow of communication but also the position of the original speakers vis-a-vis the interpreters. All of a sudden, the 'invisible' interpreter who is supposed to be interpreting' the floor starts 'regulating' it. Two points of further interest here are that the participant who asks this question also happens to be one of my respondents in the user interviews. There he calls himself a 'political activist' which might say something about why he interprets the speaker's speech in a way that ties up with freedom of thought and censor (Note that in 1r, the same speech is interpreted by another listener as suggesting 'reincarnation'). The second point concerns the last sentence in this excerpt where the speaker in the floor says "The translation may be wrong, as the owner of the text, I'm telling you the real translation". In a very striking fashion, this comment reveals

- I I think I like to say one once more sentence to the last uh. two speakers. Uh. I guess the one thing uh. Heidegger and Arendt have in common that they both refuse to both refuse to be political philosophers which means they both try to distinguish the spheres of philosophy and here philosophy is taken to be the search for meaning of concepts. Concepts like action, speech and so and so forth. So I think um. they are different questions posed and um. then we discussed of course uh. how we can go from one sphere to another. But um. sides or spheres can be taken as sides of one coin and I must agree but uh. for each side one must change the attitude, the the kind of questions.

- Please come forth.

- Eh. Türkçe konuşuyorum. Öncelikle Sanem Hanıma eh. sorumu yönlendirmek istiyorum. Eh. kamusal alana veya kamu alanında eylemin konuşmayla belirmesinde aktörün veya sizin deyiminizle ajanın kimliğini veya yeniden doğumunu gerçekleştirmesi eh. durumu ortaya çıkıyor fakat yine sizin deyiminizle Arendt'te logos bağlamında düşünmeyi ayrıca bir düşünme eh. hakikate ulaşmada bir başka bölüm olarak söylediniz, yanılmıyorsam yani şunu söylediniz veya şöyle söyleyeyim yani kamu alanında eylemin konuşmayla belirmesinde 'kim' sorusuna verilen cevap ortaya çıkıyor. Doğru. Bir de düşünme ile hakikate ulaşmak diye ayrı bir bağlam sözkonusu.

- Bu tamamen Heidegger'de sözkonusu olan, Arendt'te bu sözkonusu olmayan bir bağlam yani belki yanlış anlaşılmış olabilir ancak buna işaret etmedim yani Hannah Arendt'in doğru doğruluk zaten sonuç olarak onu belirtmeye çalıştım [inaudible]

that even at a conference on philosophy where the speaker herself talks about how "agents disclose their identity through speech" the 'original' speaker can claim the sole ownership of her text and its 'real' translation thereby completely denying the interpreters any chance of disclosing their identity in speech.

Burada felsefe kavramların anlamının araştırılması mesela söz eh. kavramı eh. kavramın anlamının anlaşılmasını, farklı sorular sorulur. Bu alandan başka bir alana nasıl geçebiliriz ve ay bence bu iki alan aynı fikirdeyim ay aynı. Bir madalyonun iki yüzüdür. Ama mühim olan burda ne tür soru sorulduğudur. **Eh. Türkçe konuşuyorum** I'm going to speak in Turkish. First I would like to address Sanem Hanım a question. Uh. the fact that action manifests itself through speech in the public realm the age means that the agent puts forth his discloses his or her identity through speech. But logos in your context is another aspect of reaching truth if I'm not mistaken. Let me put it the following way. In public realm, in the public realm uh. in the manifestation of action through speech then the the question with the question of who uh. there is disclosure. Then there is another context of reaching truth through thinking. This is only uh. true for Heidegger. This is not Arendt. Perhaps this may be misunderstood but I did not say this. For Hannah Arendt uh. truth I interrupted you. {I I'm sorry I interrupted you. No no go ahead, *says the person.* }¹¹ Uh. in uh. in the final analysis, Arendt's philosophy is meaning-centered not truth-centered. Therefore Arendt has does not have a problem of reaching truth. {Then the uh. fact of thinking is realized in the public realm too or reflection is a phenomenon that takes place in the public sphere. Meditation, *contemplation sorry.* Uh. no no. Hannah Arendt distinguishes between the private realm and the public realm. }¹² Uh. the private realm

11. Translation of the floor

{...This is only true in Heidegger but not in Arendt's context, that is to say, it might have been misunderstood but I did not point out to that that is Hannah Arendt's true truth I actually wanted to say that as a conclusion. I'm sorry I interrupted you but just so that it doesn't lead to a misunderstanding later. Uh. uh. after all Arendt's philosophy is not truth-centered, it's meaning-centered. That's why I think we cannot talk of any concern in Arendt uh. about uh.

remarks] {Afederseniz lafınızı kestim ama daha sonraya yanlış gitmesin diye.}^{1t} {Eh. eh. sonuç olarak zaten eh. Arendt'in felsefesi anlam merkezlidir, doğru merkezli değildir. Dolayısıyla Arendt'in eh. doğru eh. ya ulaşmak gibi bir kaygısından sözedemeyiz diye düşünüyorum.

- Yani kamu eh. düşünme eh. eh. olgusu da yine kamusal alanda gerçekleşen bir hadise

- Hayır ben benim anladığımı

- Yani veya şunu söylemek istiyorum Eski deyimle te tefekkür de kamusal alanda gerçekleşen bir olgu mu?

- Hayır özel alanda gerçekleşen bir şeydir.}^{1u} Bana göre yani benim yaptığım ayrıma göre, özel yaşam diye ayırdığı Hannah Arendt'in bizim o kendimizle olan konuşmayı yapabileceğimiz alan olarak orada bulunmaktır ve aynı zamanda eh. her iki alan

reaching the truth.

- So, its public, uh. the phenomenon of thinking still takes place in the public realm

- No, as far as I can understand

- Well I'm just trying to say. Is "tefekkür" to use the old word, a phenomenon that takes place in the public realm?

- No, in the private realm...}

1t. The interpreter shifts to reported speech to account for the chaotic turn-taking and overlapping remarks in the floor which make their proper sequential representation in the delivery very difficult. Shifting to reported speech enables the interpreter to reflect and redress the chaotic turn-taking in the delivery.

1u. The interpreter apologizes and corrects his initial solution for "tefekkür" without shifting the speaking subject. The remark is made in the 1st person so that for the listeners it either blends completely into the speaker's 'I' or blurs the speaking subject in the delivery.

is the sphere where we can talk to ourselves and at the same time between the public and private spheres, there is a connection which uh. which uh. makes which creates a situation where they both require each other. They can not exist without each other without each other. Arendt says this very clearly. In a situation uh. they can only disappear together or transformation into the social uh. in the same realm. Let me add something, Arendt I read *The Human Condition* from the Turkish translation. Earlier I had read Arendt partially in the eight in the late eighties. I would like to contribute something on labor. If this is a contribution. In many of the Western languages or in Hebrew or in Sanskrit, uh. at the etymological root of the concept labor there is pain, there is worry and that kind of connotations. This is what she said. And I thought of the uh. etymological root of the word labor in Turkish *emek* but I could not find the etymological root but then I found an Uyghur a book addressed to the Uyghur Turks. I found the root of this word *emgek* it was in Uyghur but but *emgek* is also the root and so is *emek* of course. But İsmet Zeki Eyüboğlu in his *Etymological Dictionary*, in Mongolian, it comes uh. the word *emek* labor in Turkish comes from the Mongolian uh. then there was no no real real relation established so its debatable. Now with respect to the Van Le Cook nineteenfortyone edition, *emgek* uh. uh. is used in the same connotation mentioned by Arendt. That is to say it connotes pain. When I went on looking into this I found a survey dictionary of uh. the agricultural terms of the Turkish Language Institutes Institute and I found there *emgek* is used as *emek* in certain regions. *Emgek* the uyghur word is used as *emek* the Turkish word. {Of course I said um. but when when I I compare Uyghur Turkish and in the Uyghur Turkish uh. its used exactly in the same manner as Arendt says uh. as a connotation of pain. I uh. accept this as a contribution because I had not been able to reach the etymology of the word labor *emek* uh. in Turkish but you used the same thing on Arendt. Uh. you it

arasında yani özel alan ve kamu alanı arasında birbirini gerektiren eh. bir bağlantı vardır yani birisi olmadan diğeri olamaz. Zaten Arendt de bunu çok açıkça eh. belirtiyor. Eh. her ikisinin de ortadan kalkması dediği durum eh. birlikte gerçekleşir yani biri kamu alanı gittiğinde özel yaşam da kalmaz diyor ya da tersi.

- Veya toplumsal olana dönüşme aynı anda gerçekleşmiş oluyor

- Evet toplumsal alana dönüşme dediği her kesimin de ortadan kalkışına işaret ediyor.

- Ben bir ilavede bulunmak istiyorum. Eh. Arendt'in İnsanlık Durumu'nu Türkçesinden okudum ve daha önceden de Arendt'i seksenyedili yıllarda falan filan çok kısmi bir şekilde okumuştum. Eh. emek kavramı konusunda bir katkıda bulunmak istiyorum eğer katkıysa. Eh. belli başlı Batı dillerinde, İbranicede olsun veya Sanskritçede olsun, yanlış hatırlamıyorsam, emek kavramının etimolojisinde, kökeninde acı eh. sıkıntı, endişe gibi çağrışımların bulunduğunu eh. söylüyordu. Ben bunu Türkçe'de emek kavramının etimolojisinde merak ettim fakat yeterince kaynağa ulaşamadım herhalde bu konuda fakat çok enteresan bir tesadüfle eh. bindokuzyüzkırkbir yılı baskısı bir Uygur Türklerine yönelik bir kitapta emek kavramının kökenini rastladığımı zannediyorum. Eh. emgek olarak geçiyor.Emgek.

- [barely audible] emgek?

- Evet, emek kavramı fakat eh. aynı zamanda kök emgek yani emek de öyledir mesela. Ama işte İsmet Zeki Eyüboğlu'nin eh. Türkçe Etimoloji Sözlüğüne göre Moğolca 'em' kökünden geldiğini söylüyor ama pek anlaşılır bir ifade değil çünkü em'le emek arasında bir bağlantı kuramadı ve tartışmalı ol olduğunu söylüyor. Fakat eh. Uygur Türkçesinde, Uygur Türklerine yönelik eh. Maneizm Propagandası Elkitabı, Van Le Cook, bindokuzyüzkırkbir yılı baskısı. Burda emgek tam da Arendt'in bahsettiği anlamdaki bir çağrışımla kullanılıyor yani acı içeren bir çağrışımla kullanılıyor. Eh. daha sonra eh. devam ettiğimde, Türk Dil Kurumu'nun eh. Ziraat Terimleri Tarama

was translated as İnsanlık Durumu eh. The Human Condition but I think it should be İnsanlık Koşulu. *This is a semantic or morphological well lexical debate in Turkish so I don't think it would interest our foreign guests. Koşul means condition while durum means situation. Eh. so Sanem Hanım says koşul is better for condition in Turkish.*}^{1v}

Its not true This is not do eh. eh. Bu doğru değil. Heidegger'in son tahlilde dille hakikati özdeşleştirdiği doğru değildir. Tam tersine, bu ifşanın ilk aşamalarında geçerlidir. Daha sonra bir başka yönde eh. hareket eder Heidegger. Mesela Sofislerde **is so less** edit ettiğim bu derlediğim bu sofiste em. Heidegger şöyle der. Eh. dil hakikate değil yanlışa götürür. Logos hakikate değil yanlışa götürür der çünkü logos çünkü 'it' yani 'o' sentetiktir. Hakikat mı logos mu bilemiyoruz. Çünkü sentetiktir.

1v. Translation of the floor:

{...Of course in this second Tarama Dictionary that I mentioned the concept of emgek is referred to with the connotation of pain but when I compared it with Uygur Turkish I saw that the two terms were the same and in Uygur Turkish its used in exactly the same meaning as Arendt says. I'm saying this so that it may be a contribution. Thank you.

- Thank you very much indeed. This is rea I take this as a contribution. Uh. frankly I could not access its etymology in Turkish...

- Uh. yes I had the same problem and as a contribution...

- But by the way, considering that there are guests interested in Arendt, you've used the same thing. Uh. it was translated as İnsanlık Durumu uh. uh. The Human Condition but I uh. propose that we accept it as uh. İnsanlık Koşulu. If this can be accepted because each situation refers to a condition but not each each situation constitutes a condition. So its more appropriate to accept it as koşul. This is the difference between situation* and condition* in English}

* pronounced in English by the speaker

While this discussion takes place, the meeting is almost 45 minutes over its scheduled

Sözlüğünde yanılmıyorsam yetmişbir yılı baskısı olsa gerek, orda eh. emgekin, bazı yörelerde emek olarak kullanıldığını gördüm. {Tabii bu ikinci bahsettiğim Tarama Sözlüğünde, emgek kavramı bir acı eh. sıkıntı anlamında bir çağrışım olarak kullanıldı ama Uygur Türkçesinden karşılaştırdığım zaman iki terimin aynı olduğunu ve Uygur Türkçesinde tam da Arendt'in söylediği manada kullanıldığını gördüm. Bu belki bir katkı olabilir diye zikrediyorum. Teşekkür ederim.

- Gerçekten çok teşekkürler. Bu ger bir katkı olarak kabul ediyorum. Eh. etimolojisine ben Türkçede doğrusu ulaşamamıştım çünkü

- E evet yani o sıkıntıyı ben yaşadım, bir katkı olsun diye.

- Yalnız bu arada Arendt'le ilgilenen dinleyicilerimiz olduğunu da düşünerek, siz de aynı şeyi kullanıyorsunuz. Eh. İnsanlık Durumu olarak çevrildi eh. eh. The Human Condition ancak bunun eh. İnsanlık Koşulu olarak eh. kabul edilmesini ben öneriyorum. Burada ka kabul edilebilirse çünkü durum, eh. her koşul eh. bir duruma işaret eder ancak her her durum bir koşul oluşturmaz. Dolayısıyla bunun koşul olarak eh. kabul edilmesi daha uygun. İngilizcedeki bu situation, condition ayrımıdır.} ^{1v}.

finishing time. Moreover both the previous discussion on the etymology of the term 'emgek' and this one on the Turkish title of Arendt's book are related with the connotations of words in Turkish and are quite challenging to express in English. To complicate things even further, the interpreter has to tackle with overlapping speech and chaotic turn-taking in the floor because the speakers get carried away discussing the issue in their native language. As a response, the interpreter first starts reporting the speakers in the floor ("Uh. so Sanem Hanım says koşul is better condition in Turkish") and then assumes the speaker-position explicitly to voice his own comments regarding the specificity of the discussion ("This is a semantic or morphological well lexical debate in Turkish so I don't think it would interest our foreign guests"). Thus, his position shifts from the one seemingly 'dubbing' the original speakers to the one 'reporting' and then, strikingly, to the one 'commenting' about them.

Dolayısıyla logos zorunlu olarak hakikatin mekanı yeri değildir ve bu ilginçtir. Daha geniş bir anlamda logas, logos zemaynendir. Zemayneyn Aristotel es aletheyadan farklıdır. Bu aynı zamanda bir anlam taşır. Başka birşey değil. Bu sadece işaret eder, ifade etmez. Sadece işaret etmek için. Tanrı ve şeyin eh. gizi sırrı. Hakikat değil. Bir bir ek yapmak istiyorum. {Çok yaygın bir fikir Heidegger'in logosla hakikatı özdeşleştirdiği fikri ama eh. *şimdi Sanem Hanım konuşuyor. Logosla legeyi birbirinden ayırıyor.*}^{1w}

Interpreter A: OK. I would uh. Ama toplantımızı bitirmeden önce ben bu sempozyuma katılanlar adına özellikle yurt dışından gelenler adına şunu söylemek istiyorum. Burada bize gösterdiğiniz konukseverlik için özellikle size çok teşekkür ederiz Sayın Profesör Sözer, herkese Boğaziçi, Üniversitesi yönetimine de teşekkür ederiz. Keza sizlere de çok teşekkür ederiz. Aynı şekilde. Bu toplantıyı mümkün kılan, bizim buraya gelmemizi mümkün kılan bütün kuruluşlara da cömertlikleri ve konukseverlikleri için ayrıca teşekkür ederiz. Çok istifade ettik. Kuruluşları saymak istiyorum. Goethe Enstitüsü, Fransız Araştırma Enstitüsü, İtalyan Kültür Enstitüsü ve Adam Publishing eh. Yayınevi. Bütün bu kuruluşlar bizim bu toplantıyı gelmemizi ve toplantının yapılmasını mümkün kıldılar. Hem onlara hem de bütün katılımcılara bir kere daha teşekkürler. Ayrıca tercümanlara da teşekkür etmek isterim. Gerçekten inanılmaz bir iş becerdiler [Applause] Ve onlar da tabii bu sempozyumu mümkün

1w. {(Interpreter B:)...I want make an an addition. It's a very widespread idea that Heidegger identifies logos with truth but uh. now Sanem Hanım is talking. She is differentiating logos and legein. Okay, I would uh. But before we end our symposium...}

The interpreter shifts the speaking subject in the delivery and starts reporting about what the speakers say because the interaction in the floor is characterised by chaotic turn-taking, overlapping and inaudible remarks.

- Evet. Okay.

- Bana göre.

- Okay.

- Its not true uh. uh. that Heidegger identifies in the last instance language with truth. On the contrary [inaudible remarks] No. Its only the way of this construction is a first uh. is a first phases only and then he goes uh. in a in another direction. So he says for example in The Sophestes, in this big course I had this honor to edit. Uh. he says the logos is so less the place of truth that in the contrary he is the place of falsity, of false, because logos is synthetetic, syn, synthetic, synthetic so he can combine terms which are not combined because he is it is synthetic. So logos is not necessarily the the place of truth and uh. that that's very interesting. Uh. logos in wider sense is Semainen with Aristotle. Semainen is not aletheyein. That's a difference. It's all, it also mean something and nothing more and this may be in a manner only which is indicating and not expressing really something, only to indicate it. Yes um. God, the secret of the thing, yes, not truth.

- {Uh. I want to uh. answer uh. I want to make a add addition.

- [barely audible] it is a very current opinion that Heidegger identifies logos with truth.

- No, no he he himself dis discriminates [inaudible remarks]

- He he himself distinguish uh. uh. logos and legein, legein also this well we can [inaudible remarks]}^{1w}

- I would, before Önay, I would like to say a word or two on behalf of the participants in this meeting, this symposium, uh. on behalf of especially those who've come from abroad and um. who are extremely grateful for the um. for the kindness and the hospitality of Professor Sözer of uh. for the Administration of um. the Bogazici

kıldılar aksi halde birbirimizin ne dediğini anlamayacaktık. Gördüğünüz gibi dil çok önemlidir. Eh. ben de son olarak müsaadenizle bir kaç şey söylemek istiyorum. Umarım hoşunuza gitmiştir bu kolokyumumuz. Bunu yaparken amaçlarımızdan biri de şuydu. Kendimizi kamuya açmak ve galiba yaptık. Bazı problemler yok değildi fakat bunlar esas olarak teknolojik problemlerdi. Dünkü elektrik kısıntı kesilmelerini kast ediyorum ama neticede üstesinden gelmeyi başardık. Bugün bu tür problem biraz daha az oldu. {Profesör Barash doğrusu bana söyleyecek pek bir söz bırakmadı ama ben de özellikle katılımcılara teşekkür etmek isterim. *Sabırları için. Dilim sürçtü sabırsızlık dedim. Ama sabır demek istemiştım. Eh. çok sabırlı sabırlı bize zamanımızı aşmamız bakımından tahammül gösterdiniz.*}^{1x} Tabii ayrıca Boğaziçi

1x. {(Interpreter A:)...Professor Barash did not really leave me much to say but I too would like to thank the participants for their patience. That was a slip of the tongue. I said impatience but I had meant patience. With a lot of patience, you tolerated us for exceeding our time. Naturally I would also like to thank...}

In his closing remarks, the organiser thanks the audience for their "impatience" instead of "patience" which the interpreter renders correctly as "sabır" ("patience"). However, the mistake in the original stirs up comments from the audience who try to show the speaker his mistake. Those listening to the delivery are inevitably excluded from this interaction because they never hear the 'mistake'. Possibly to give an idea about the interaction to his listeners, the interpreter inserts an explanatory remark without explicitly shifting from the speaker's 'I'. In fact the interpreter inserts this comment into the speaker's 'I'. Note that this comment is also slightly odd because even though there is no error to start with, the interpreter first announces the cause of a problem ("That was a slip of tongue") and then explains the problem which never occurred in the delivery ("I said impatience but I meant patience"). Interesting enough, although this remark in the delivery makes the speaker look like he is correcting himself (though in an odd way!), the original speaker never realizes his initial mistake.

University. Uh. we would like to thank you uh. extend our thank, heartfelt thanks to you. Um. we would also like to thank all of those institutions that made it possible for us to come from abroad and to participate in this uh. symposium and whose generosity and hospitality uh. were of great benefit to us and uh. namely the um. Goethe Institute, the Institute d'Etude Francaise, the Istituto d'Italia di Cultura and also the Adam Publishing House, to all of these who have made our participation possible and this colloquium, symposium possible. I would like uh. to extend uh. our thanks on behalf of all of the participants. Um. and um. last but not least, I would like to thank the translators who did such a uh. wonderful job in translating and uh. its a terrible [applause] and also made this colloq, symposium possible because otherwise we wouldn't have been able to understand each other and that's an essential part of language so thank you all.

- Well just the very last concluding remark by my side. I hope that you have you have enjoyed our colloquium. One of our aims was to open us to the public and I think that we have done that. Uh. there were some problems but these were first of all technological problems with electricity yesterday but I I think that we have overcome it finally [laughs] and to today there were less problems in that direction. {Well, uh. Mr. Barash didn't leave me uh. anything more to say uh. but I want uh. to express, to bring into expression, specifically my thanks to the participants uh. for their impatience, for their [inaudible remarks] uh. uh. impatience in general because it has it has taken so much time. We have overpassed [inaudible remarks] impatience with time with with our work because we have overgone [further remarks, barely audible "we have patience"] yes, you have patience [laughter] we have overgone the limits of time but I think that that was not a problem.} ^{lx} Well I want to thank you also in addition to the university, to the Boğaziçi University which has made possible this

Üniversitesine da teşekkür etmek isterim. Boğaziçi Üniversitesi bu organizasyonu mümkün kılmıştır. Özellikle Organizasyon Komitesine yürekten teşekkürler efendim.

organization and specifically to the organization committee. Thank you very much.

[Applause]

4.5.2. Other examples of explicit or suspected 'shifts in the speaking subject' in the corpus

2) BOOTH:

Interpreter B: Bu ayırım eski, birinci ayrıma katılmıyor sadece bu. Onun için yerleştiriliyor. Ben Arendt'i böyle anlıyorum. Sonra bana Merleau-Ponty'nin yapıtları içinde bir çoğulluk, plüralite bulup bulamayacağımızı sordunuz. Bu çok büyük bir sorun eh. bu sorun. Bunu sormadım. Eh. tamam o zaman mesele yok. Ama Merleau-Ponty, o kitapta, Görünebilir ve Görünmeyen başlığını taşıyan kitap, bu kitabı bilen başka, çok iyi bilen başka meslekdaşlarımız da var burda. Sanıyorum Görünen ve Görünmeyen kitabı, Merleau-Ponty'nin çok deney yaptığı bir kitaptır. Bu aldığım eh. tesadüfen eh. bulduğum bir al bölümdür. Orada gerçekten ayırımın ayırımından, farklılığın farklılığından sözediyor. Ne demek istiyor orda? Bunu Merleau-Ponty'nin genel düşüncesi bağlamında anlamak lazım. {Bilmem ikinci sorunuza cevap verdim mi? [inaudible remarks from the floor] **But I mean that Merleau-Ponty has** *Maalesef salondan konuşan konuşmacı mikrofon kullanmadığı için çeviremiyoruz. +++ Ama bence diyor Önay Bey* eh. bu konularda yazmıştır Merleau-Ponty ve tabii erken ölümü de yapıtını yar, yapıtının tam tamamlanmadan kalmasına yol açmıştır. Eh. Merleau-Ponty'nin birçok deyimini eh. Derrida devralmıştır tabii siz bu meseleyi ga benden de iyi biliyorsunuz.}^{2a} {Peki son bir soru. *Ordan konuşurlarsa çeviremeyiz. Lütfen uyarın. Mikrofona gelmeleri gerekiyor aksi takdirde Türkçeye çevrilemeyecek. If I* Eğer yanlış anlamadıysam Profesör}^{2b} Önay Sözer,

ayrımın ayrımının eh. eklenmediğini içine yerleştirildiğini söyledi. Ben bunu söylemedim...

2) FLOOR:

- This new difference is not added uh. to the old, the the first difference but I think that it is inserted into that difference. This is wha, how I understand Arendt and then uh. you uh. you have said, you have asked me uh. whether uh. we can find the plurality in in the works of Merleau-Ponty. This is a big question, a big problem uh. I'm not daring to uh. to deal with this [inaudible remark] Pardon? You didn't ask that. Oh! Thank you then then it is okay [laughter] But but Merleau-Ponty uh. uh. ex in that book *The Visible and the Invisible*, there are some uh. other colleagues who know also this books very well, uh. I think that the *The Visible and Invisible* is a book where the author uh. experiments very much and this is one of the passages I have I have found by chance and he he speaks there really of a difference of difference. What does that mean? Uh. evidently that must be searched, that must be understood then in the context of uh. Merleau-Ponty. {I don't know did I give you an answer to your second question.[inaudible remarks by the person who asked the question]}

- But I mean that Merleau-Ponty has written um. uh. on this subjects also and uh. his premature that as uh. let his work unfinished and then many concepts, many expression which Merleau-Ponty uses are taken then by Derrida also. We see that, you know better perhaps uh. than me, yes.}^{2a}

- {Okay, one last question. Yes please [inaudible] Can you, can you come here? [inaudible but something like "I can shout"] *but they can not interpret.*

- If I did not understand uh. wrong uh. Professor}^{2b} Önay Sözer has said that um. the difference of difference is not added but inserted. It is an inserted...

2a.

{(Interpreter B:)...I don't know if I've answered your second question [inaudible remarks from the floor] **But I mean that Merleau-Ponty has unfortunately we cannot interpret because the speaker speaking from the floor is not using a microphone.** But, says Mr. Önay, Merleau-Ponty has written on these topics and his early death has left his work inco unfinished. Uh. Many of Merleau-Ponty's expressions have been taken by Derrida but you know that better than I...}

The interpreter cannot follow the discussion in the floor because some of the comments are made without a microphone. Moreover, there is chaotic turn-taking in the room challenging a proper representation of the original turn-taking in the delivery. In response, the interpreter assumes the speaker-position and explicates the cause of the interruption to his delivery. As soon as he can hear one of the speakers again, he shifts to reported speech and thereby reveals which speaker he has started representing in the delivery. Once that is clear, the interpreter resumes the 'I' of the speaker in his delivery and continues interpreting.

2b.

{(Interpreter B:) Okay one last question if they talk from there, we cannot interpret. Please warn them. They have to come to the microphone otherwise they cannot be interpreted into Turkish. If I If I did not misunderstand, Professor...}

Once again, the speakers in the floor speak without microphones. The interpreter shifts the speaking subject, assumes the speaker-position and explicates the cause of the interruption to his delivery. Moreover, he 'instructs' his audience to warn the speakers to use microphones. By addressing them directly and asking them to take

action on his behalf, the interpreter (re)positions the listeners from passive recipients to active ‘collaborators’ responsible from safeguarding the flow of the delivery .

3) BOOTH:

Interpreter A: Ben de Hannah Arendt'in eylem konusundaki düşünceleri ile ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. Arendt'in de Aristoteles'e geri dönüp eylemin bir eh. ko mükemmellik olarak ele alınmadığını söylediniz. Eylem eh. kav konsepti konusunda ey Hannah Arendt Devrimle ilgili kitabında şunu hatırlamak zorundayız der. Devletin kuruluşu ve her bütün bu başlangıç eh. idesi ve onu anımsama yani yeni eh. olan düzeni hatırlamak zorundayız. {Bu aslında Aristoteles'den değil Romalılardan gelen onlara özgü birşeydir ve Arendt'in getirdiği yeni şey eh. son derece orijinaldir. **a very short one, yes** Eh, mikrofon efendim. + Mikrofon ne yazık ki açık değil. **I don't see in Being and Time, the tech, what you say, wha what argues about techno** Eh. teknolojiyle ilgili argümanlar daha geç bir döneme aittir eh. evet tamamen sizinle aynı fikirdeyim^{3a} ama burdaki bu eh. ölüme doğru varlık bence tamamen buna aykırı ama esas olarak insan kendisi karar verir eh. eh. ama gelecekle ilgili olan şeylere insan karar ve karar veremez, gelecek Ereignislere, olaylara ama politik eylem teknolojiye bir eh. cevap verebilir. Politikle ilgili, politikayla ilgili düşen eh. politikayla ilgili olan durum, teknolojik cevabın verilmesi gerekliliğidir. Teknolojik eh. soruya. {Sorunun kendisi burda eh. yanlış olarak anlaşılmıştır ama sizin dediğinize ben katılıyorum. Şimdi Arendt bu konuda ne eh. şekilde düşündü, bu bambaşka bir sorudur. *Mikrofon açık değil efendim + Eh. kürsüdeki mikrofon ne yazık ki açık değil + Hala.* Ben de sizin eh. dikkatinizi Barash'ın metnindeki bir pasaja takmak

istiyorum.}^{3b} Sein und Zeit'in dilinde o a anımsama değildir, yineleme, Wiederholung'dur...

3) FLOOR:

- I think I I like to say one thing more about Hannah Arendt concerning the point of action and and your uh. question whether or not she just goes back to Aristotle in terms of taking action as accomplishing. It seems to me that um. the other str uh. strain of thought in in the concept of action goes back to the Roman spirit and uh. here she very strongly, for instance on her book um. About Revolution, she makes a point that we need to remember uh. the the finding of of the state and uh. the idea well the whole idea of beginning and the whole idea of remembrance and when she refers to even to the American uh. dollars by by saying that uh. this novum olosecularum, so we have to remember the new order, {then this is not Aristotelian, this is very Roman and in that sense um. she she brings in something new which is neit neither Aristotle nor Heided, Heideggerian but actually quite original. [inaudible remarks from the floor]}

- A very sh short one, yes [inaudible remarks]

- Uh. I I don't see in Being and Time that that tech what what you say. What he argues about technology is a much later argument. Uh. I don't, I don't see in Being and Time because I think I see entirely what you say and I agree with you. I mean if you read, I don't see that in Being and Time. I think that the argument there is uh. a clear neglect of the political it seems to me but if you look at the later writings on technology, you're right}^{3a} in the sense that action can not have the kind of meaning that it has for Arendt, precisely because its not man really who decides on the uh. on the advent of of future epocho cality on the coming of the Ereignis etcetera. This is

not a human decision and therefore we can do whatever we want politically. In fact uh. uh. it it what what what is misguided is the fact that we think that political action can give an answer to technology which it can't uh. for Heidegger. He's saying that you know, precisely, its precisely the the idea that through politics we can come to a some kind of resolution of the question of technology. It it is precisely the technological answer to a technological question and there he says that it's not uh. correct. {I mean its an answer that completely misunderstands uh. the question itself. And there I think you're entirely, its entirely correct what you're saying. Whether you agree with that or whether Arendt could agree with that is another question.

- [inaudible remarks, the Chairman tells the speaker "Mikrofonu biraz indirin. Kendinize doğru tamam" ("Lower the microphone a little. Towards yourself")] and the other one to Christina Schües. Uh. I want to draw your attention uh. to a passage in the text of Barash.} ^{3b} He says in the language of Sein und Zeit, it is not memory, Erinnerung, but repetition, Wiederholung...

3a.

{(Interpreter A:)...This actually does not come from Aristotle but from the Romans, its unique to them and the new thing Arendt brings is uh. very original. **A very short one, yes. Uh. microphone please ++ The microphone is unfortunately not on. I don't see in Being and Time, that that tech, what what you say. What he argues about uh. the arguments on technology belong to a later period uh. yes, I totally agree with you...**}

The interpreter shifts the speaking subject, assumes the position of the speaker and explicates the cause of the interruption to her delivery. Once she can hear the floor again, she resumes the "T" of the speaker. Notice that for the listeners, there are three

speakers entwined in the delivery: The interpreter in the speaker's 'I', the interpreter in the speaker-position and the original speaker in the floor which shows the multiplicity of the identities present in the delivery.

3b.

{(Interpreter A:)...The question itself has been misunderstood here but I agree with what you say. What Arendt thought uh. about this subject is another question. The microphone is not on + Uh. the microphone at the rostrum is unfortunately not on + Still. I also would like to draw your attention to a passage in Barash's text...}

Similar to 3a, the interpreter assumes the position of the speaker and ascribes the interruption in her delivery to a problem with the microphone. The transcription of the recordings of the floor show that her comment works, the participants probably warn the chairperson who then tells the speaker to hold the microphone closer to his mouth and once the interpreter can hear again, she shifts back to using the 1st person and resumes his 'I' in the delivery.

4) BOOTH:

Interpreter B: Tahsa, burda eh. sizin burda, sizin burda benim burda doğup doğmuş olmamızdır ama faktisite burda tekil olmamız ve bir tekil kültüre ait olmamızdır. Eh. burda Heidegger'in çok önemli bir ayrımı bu. Eh. bu sanıyorum İredung ile başka bir kavram arasındaki ayrımına eh. tekabül eder. Bu bu Tatsektung eh. a karşılık verir [a tense chuckle] Wiederholung ise eh. bizim belirli bir topluluğun eh. üyesi olmamıza referans verir. Bu tabii olumsal bir noktadır...

4) FLOOR:

(missing)

4a.

{(Interpreter B): Tahsa* here is that you are born here and I'm born here but Faktisite* here is that we are single and belong to a single culture. Uh. this is an important distinction by Heidegger. Uh. I believe this refers to the difference between Iredung* and another concept. This is met with Tatsektung* (a tense chuckle) Wiederholung refers to the fact that we are a member of a certain group and this is...}

* mispronounced words shown with Turkish orthography

This section stands out in the delivery because although some of the words resemble German they do not make sense. The interpreter seems disturbed by his delivery as well because he chuckles tensely. Even though the speaking subject does not change explicitly, his (mis-)pronunciation of German and the tense chuckle certainly blur the 'speaking subject' in the delivery. The tense chuckle also foregrounds the importance of looking at semi-verbal factors in analysing oral language.

5) BOOTH:

Interpreter B: Zaman'da söylediği şeyler eğer bu yapıtı daha sonraki düşüncesiyle bir arada ele [cassette change] Eh. öteki soru şu. Heidegger'in eh. doğum hakkında yeteri kadar düşünmediği doğru. Hannah Arendt'in eh. doğum konusunda çok düşündüğü doğru ama Hannah Arendt'in doğum konusunda söylediği şeyleri, Heidegger'in eh. eh.düşüncesinin içine bütünleştirirsek ne olurdu, nasıl bir bütünselliğe nasıl bir etki yapardı? {Bir görüş belirtmek istiyorum eh. Sayın Sözer'in söyledikleriyle. Wiederholung ve iner eh. Erinerrung konusunda eh. benim eh. Varlık ve Zaman konusunda

söyleyeceğim şeylerde bu ikisi aynıdır. *Almanca olarak Wiede, Wiederholung açıklıyor* yani yani sadece bir tekrarlardan çok öte birşeydir.}^{5a} Eh. bu sadece bir tekrarlama değildir, Erinnerungdur. Aynı zamanda eh. bunu etimolojik anlamıyla alıp birşeyin içine girmeye olarak görmemiz ve içini kavramak olarak görmemiz olarak eh. anlamamız lazım. {Eh. bu metafizik işte. *Şimdi Almanca olarak anlatıyor çünkü yoktur diyor.* Dolayısıyla *bence diyor* ikisi aynıdır çünkü Heidegger tekrarlamaı eh. Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmında Erinnerung gibi açıklıyor.}^{5b} Var zaten varolan herşeye eleştirel bir cevap. Sadece bir tekrarlama değil yani. Bu aynı zamanda Almanca di diliyle de ilgili bir sorun...

5) FLOOR:

(missing)

5a.

{Interpreter B:)...I'd like to express a view uh. about what Mr. Sözer said about Wiederholung and Iner uh. Erinnerung uh. in what I'm going to say about Being and Time, the two are the same. Explains Wiede Wiederholung in German so so its more than just a repetition...}

5b.

{Interpreter B:)...Uh. this is metaphysics. Now he explains in German because he says it does not exist. So he says according to me the two are the same because Heidegger explains repetition in uh. the second part of Being and Time with Erinnerung...}

5a/b

In both cases, the interpreter starts reporting what the speaker is saying possibly because he cannot sustain the communication in the speaker's 'I' with numerous terms uttered in German. The flow of communication is interrupted for the interpreter and he responds by shifting the 'speaking subject' in the delivery. In reported speech, the interpreter can say something *about* the original speech and speaker without necessarily repeating or interpreting the German words. This seems to be his way of sustaining the communication as opposed to a more 'radical' method such as, for instance, switching off the microphone in reaction to the frequent use of a non-official language at the conference. In reported speech, the interpreter deviates from the speaker's 'I' but still remains 'on the air' thereby sustaining some kind of a flow in the delivery.

6) BOOTH:

Interpreter B: Eh. wieder, eh. wieder'i biraz ihmal ettim ama bu öneki söylediğim şeye katıp, bu eh. şu şekilde de ifade edebilirim söylediğimi. Bunu geniş tarihsel boyut içinde anlayabilirsiniz ve anlamak zorundasınız. {Eh. batı düşüncesini yöneten eh. yöneliş, anlam kendini PreSokratik, Sokrat öncesi düşüncede göstermiştir ve ortadan gör, ortadan kalktıdır. Hemen hemen kalkmıştır ama eh. *kelimeyi söylemeye çalışıyor onun için bekliyoruz, İngilizce telaffuzunu bulamadı* ama hala kaybolduğu halde ortadan eh. Batı düşüncesini yönlendirmeye devam etmektedir.}^{6a} Bu anlam veya yön başlangıçta Batı düşüncesini yönlendiren bu anlam hala varlığını hissettirmektedir ama + bi biraz örtülü bir biçimde dolayısıyla eh. onu gene de onu kavrayabilirsiniz çünkü var. Bu da Wiederholendir...

6) FLOOR:

- ... and uh. I neglected a bit the reader but I can integrate this prefix also in what I said and this uh. in this manner um. you can and you I think you have to understand it in a large historical dimension and uh. that is to say the sense, {the sense which all orient which has oriented uh. Occidental thinking this essence has shown itself in a certain manner in the Presocratic thinking and then it has vanished or nearly vanished but it subsists, it uh. continues to orient, to or or orient oder (German)? To orient, orienté? To orient? (comments from the floor) Yes, thank you to to orientate Occidental thinking.}^{6a} It is present, is it present this sent, this sense which initially orientated Occidental thinking continues to being present but only in manner which is uh. which is veiled, which is veiled and so you can grasp it again because its present in a certain manner and this is Wiederholung...

6a.

{(Interpreter B:) Uh. the tendency uh. orientation sense has shown itself in Pre-Socratic thinking and then vanished, nearly vanished, but uh. the speaker is trying to say the word that is why we are waiting. She could not find the English pronunciation but despite the fact that it has vanished, it continues to orient Western thinking...}

As is quite often the case at this conference, the interpreter is faced with a speaker who has serious difficulties in expressing herself in English. The speaker cannot find the correct pronunciation of the verb "to orient". She mispronounces the word before but the interpreter understands the word and interprets it into Turkish. When the speaker tries to use the word a second time, however, she seeks help from the panelists who respond by telling her the correct pronunciation. Note that the speaker does not catch the correct pronunciation even when she thinks she does. In the fairly

long interval when the speaker tries to understand the correct word pronunciation, the interpreter assumes the speaker-position and inserts a 'comment' which explains the cause of the break in the delivery. By doing so, he probably accounts for the interaction in the room (as many participants are trying to help the original speaker out with the word 'orient') and ascribes the responsibility of the interruption to the speaker. Note that although his remark looks like a neutral description of the situation, it foregrounds the problem of the speaker by exposing it to the listeners ("the speaker is trying to say the word") and reflects the interpreter's discomfort with the speaker-induced interruption to the flow of his delivery ("she could not find the English pronunciation", "that is why we are waiting").

7) BOOTH:

Interpreter B: Eğer ötekiyle ilişki, Varlık ve Zaman'ın eh. varoluşçu analitiğinde az gelişmişse bu aslında Heideg Heidegger'in o yapıtta sorduğu soruyla ilgilidir. Yoksa monadolojik bir düşünceye yani kendi içine kapanan bir düşünceye bağlı değildir. Tam tersine eh. Varlık ve Zaman'ın eh. varoluşçu analiti da Da-sein'in varoluşçu analitiği den itibaren Heidegger eh. {Da-Sein'in eh. temel bir özelliği olarak eh. dünyada olmanın vecde eh. vecd halinde bir açılışını eh. tanımıştır. Bir başka şekilde söylersek Da-Sein'in kendi varlığı *Özür diliyor konuşmacı tekrar başlıyor*. Öte te yani eh. Da-Sein'in varlığının esası eh. başkalarla, başkalarıyla birlikte olmaktır, Mitsein}^{7a} hatta öyle bir bunu gerektirmektedir ki başkası, Da-Sein'in kendi varlığını anlayabilmesine izin veren ötekini dinlemektir. Varlık ve Zaman'da şunu okuyoruz. Alıntı bu. Dinlemek Da-Sein'in eh. varoluşsal açık oluşudur. Bu da başkalarıyla olma ölçüsünde doğrudur. Dinlemek Da-sein'in eh. kendi

eh. varlık potansiyeli bakımından en temel ve en sahici açıdır. Bir dosttur ki bu Da-Sein kendi içinde onu taşır. Alıntı burda bitiyor. Da-Sein'in ötekine vecd içinde, ekstatik açılımı eh. eh.. kuşkusuz bir şekilde dolayısıyla eh. kendi dünyada eh. varoluşuna ekstatik açılışından farksızdır. Bir bakıma onun doruğudur. Öte yandan Heidegger'in Varlık ve Zaman'da Da-Sein'in varoluşsal analitiğini çerçevesinde ötekini, ötekiyle ilişkiyi derinleştirmedeği doğrudur. Ama eh. eh. Da-Sein'in bu ekstatik açılımının söylediğimiz yapısında ötekine açılımın bu ekstatik biçiminin eh. içerildiğini görür ve böylece başka, ötekiyle ilişkinin temellerini bulur insan. {Bu varsayımların tam anlamı Heidegger'in daha sonraki düşüncesinde açıkça ortaya çıkar. Bu düşünce dolayimsız bir bir şekilde *baştan özür dilerim* bu düşünce eh. Varlık ve Düşünce üzerine verdiği master dersleriyle hemen ara eh. ardından başlar.}^{7b} Bundan sonra metafizik nedir eh. eh. dersleriyle başlar eh. devam eder Fribourg im Bras Brisgau'da ve nihayet eh. Beitrage zur Philosophie eh. eh. Betrage zur Philosophie adlı ikinci yapıtında ikinci bir doruğa eh. erişir. Bu ay ço Alman İdealizminin son ifadesini oluşturan Friedrich öl Hölderlin'le ortaya çıkar. Eh. çok iyi bilindiği gibi Heidegger bu düşünce içinde, giderek daha anlamlı bir biçimde, eh. Da-Sein'dan varlığa döner artık başlangıç noktası eh. Da-Sein'in ke eh. eh. kendi varlığını ele almaz. Bütün olanın dünyadaki varlığını ele alır. Eh. burada amaç bunun yapısı aracılığıyla Da-Sein'in varlığını, varlığını da eh. eh. yorumlamaktır çünkü sonuncusu ilkinin parçası haline gelmiştir. Da-Sein'in eh. vecd içindeki açılımı sadece dünyadaki varlığı için değil, varolan herşeyin varlığı içindir. Üstelik varlığın kendisidir ki üstelik bütün genişliğiyle eh. açılımıyla eh. da o za bundan sonra Da-Sein'i vecd içinde açar. Böylece Da-Sein bu varlığının açılımını

bütün genişliği içinde üstlenebilir. Aynı zamanda Da-Sein'ı ötekine de açmış, açar. Herşey açmış olur. Herşey tersine dönmüştür. Bu ötekine açılmada dil elbette temel bir rol oynar ama soru şudur. Eh. dilin özü nedir peki? Heidegger buna bir cevap vermek için şair Friedrich Hölderlin'in dil hakkında ne söylediğine kulak verir. Burada Heidegger tarafından Roma'da bindokuzyüzotuzaltı yılında verilen ve Hö Hölderlin ve Şiirin Özü başlığını taşıyan bir konferans üzerine yoğunlaşacağız. Bu konferansda, Hölderlin hakkındaki araştırmalarını derinleştirir. Da bunu daha evvel Brisgau Üniversitesinde bindokuzyüzotuzdört-otuzbeş kış sömestirinde yaptığı bir master dersinde aslında yapmış eh. ele almıştı ve bunun adını eh. eh. Hölderlin'in eh. Baladları eh. Almanya ve Rhein diye eh. adlandırmıştı. {Peki şimdi şair ne diyor dil hakkında? Bi bindokuzyüzde eh. eh. *düzeltiliyor kendisini konuşmacı* binsekizyüzde eh. son biçimi verilmiş bir parçada Hölderlin dilin insan için bir iyilik olduğunu, ein gut fuer den Menschen olduğunu söylüyor ama ne anlamdadır ki dil insan için iyiliktir, iyidir? Herşeyden önce bir araç olduğunu, organon olduğunu sö eh. söyleyebiliriz.}^{7c} İnsan buna sahiptir ve ötekiyle iletişim kurar. Bu antropolojik ve araççı kavrayış geleneksel kavrayıştır. Yunanlılar bildiğiniz gibi eh. insanı eh. insanı eh. dile sahip bir hayvan eh. olarak ilan etmişlerdir ama bu kavrayış dili insan için gerçek özüyle kavrayabilir mi? Elbette dil bir iletişim sağlar. İletişim veya diyalog, Gespraech, das Gespraech, eh. kendini en hakiki biçimde gerçekleştirdiği alandır ama o zaman diyalogu nasıl anlayacağız. Heidegger burada eh. Hölderlin'in bazı mısralarına kulak verir. Alıntı. Bu bu ünlü şiir, Friedensfeier adlı bu ünlü şiirin eh. şiirden mısralardır yani Barışa Övgü. Almanya'yla Fransa arasındaki barışa övgü.

Binsekizyüzbir yılındaki barış. Şimdi alıntıyı yapıyoruz. İnsanın başından çok şey geçti ve çok se semavi şeye ad verdi. Biz bir diyalog olduğumuza göre ve birbirimizi duyabildiğimize göre. Burda alıntı bitiyor. Bu sa, mısraları bir eh. ip gibi tutarak Heidegger bu di diyalogu, fenomeno fenomenolojik bir analize tabi tutar. Sonuç şudur. Ötekiyle gerçek bir diyaloga girdiğimiz zaman en geniş bir biçimde ekstatik bir açılıma, vecd içinde bir açılıma eh. girmiş oluyoruz. Burada en sahici, otantik bir şekilde kendimiziz. Bu açılım kutsal olana ilişkimizi iç eh. fa fayn, içerir. Ve nihayet esas özsel kelimeyi ortaya koyar. {Dil böylece insani Da-Sein'imizin en üst olayını oluşturur. *Almancasını dinlediniz.* Şimdi Heidegger'le birlikte diyalogu esas unsurlarına ayırış ayırıştıralım.} ^{7d} Başlangıç sorusu basittir. Bir diyalog yapmak ne anlama gelir? Was heisst nun ein Gespræch? Başlan eh. ilk bakışta anlamı şudur bunun. Eh. karşılıklı i iki muhatap birbir birbirleriyle eh. birşey hakkında konuşurlar. Birbirlerine kon konuşan konuşarak, insanlar birbirlerine birbirleriyle konuşarak bu şekilde birbirlerine daha yakın hale gelirler yani birbirleriyle konuşmak Heidegger'in ifade ettiği gibi bi birbirimizi karşılıklı olarak bulduğumuz bir sürecin mediyatörü, aracısıdır. Das Sprech vermittelt das suveynanderkommen. Bu anlamda konuşma eh. edimi, diyalogda öncelik eh. taşır ama birbirimizle konuşmak için birbirimize eh. anlayabileceği birşey vermek eh. vermemiz anlamına gelir ama eh. ötekinin birşey anlamasını eh. sağlayan edim, eğer öteki kendisine söylenene bunu dinleyerek açık olduğunu göstermezse, boşuna olur. Öyleyse karşılıklı anlamayı içeren birbiriyle konuşma edimi değildir, karşılıklı dinlemedir, birbiriyle karşılıklı olarak konuşmayı olanaklı kılan. Muhatapların birbirlerine vecd içinde, ekstatik açılımı, eh. karşılıklı dinleme biçiminde ortaya çıktığı

zaman diyalogda öncelik alır. Konuşma değil ve an analiz şöyle devam ediyor. Ama birbiri birbirini dinlemek için ve birbirini anlayabilmek için dinlemekte olanın, dinleyicinin, herşeyden önce ötekinin konuşabileceği esas sözcüğe dikkat etmesi gereklidir. Öteki ise eh. uygun olan kelimeye dikkat etmek zorundadır. Bu anlamda önceliği alan yine sözcük olmaktadır. Ama bu sözcük sa sadece konuşma ediminden ibaret değildir. Tam tersine bu kelime ya da bu eh. özsel esas dil her zaman hazır olarak muhatabın, muhatapların ki konuştukları eh. nı birbirlerinin anlamalarını açısından eh. mümkün kılan budur. Böylece konuşma ve dinleme aynı kökten gelmektedir. Eş kökenlidir ve bağımlıdır olanaklıkları bakımından. Aynı dile bağımlıdır. Aslında muhataplar temel olarak hep beraber eh. bir noktada yoğunlaşmışlardır larsa ancak bu ölçüde, yani aynı özsel dilin olanaklıkları içinde top bir araya gelmişlerse yani birbirlerine ekstatik olarak açıklarsa, o zaman toplu olarak toplam olarak birbirleriyle karşılıklı olarak konuşabilirler. Bu aynı özsel dilin eh. olanağı içinde bir ara ekstatik biraraya gelme eh. diyalogun yapısında öncelik alır. Bu aynı özsel dilde biraraya gelmeye Heidegger Hölderlin'le birlikte Gespraech adını verir. Buradaki önek 'ge' Almandada biraraya gelmeyi im imler. O zaman bu aşamasında analizin, öyleyse, Gespraech biraraya gelme 'ge', Gesprache, aynı özsel aynı özsel dilde Gespraech, diyalogda öncelik taşır. Bu muhatapların karşılıklı dinleme ve konuşmasına konuşmaya açık olmasını olanaklı kılar. Hölderlin bunu şöyle ifade ediyor. Biz bir diyalog olduğumuza yani biz bir Gespraech olduğumuza göre yani özsel dilde buluşabildiğimize göre ve kend birbirimizi duyabildiğimize göre, so alıntının sonu. Ama bu kelimeler daha da çok şey söylemektedir. Bize diyalog içinde ve diyalogun birliğinden söz etmektedirler

çünkü biz bir diyalog olduğumuza göre diyor Hölderlin. Aslında *Gespraeche* yani muhatapların aynı özsel dilde buluşması, aynı özsel dilde buluşması, eh. bu ikisinin aynı eh. dilde ortak biraraya gelmesi kendilerini eh. baş kendi aralarında başlangıçtan biraraya getirmiştir. Öyle bir biçimde ki bunlar artık izole, yalıtılmış özneler değildir. Bu kendilerini tam tersine temel olarak biz olan o cemaatte veya toplulukta birleş, dolayımsız olarak birleşmişlerdir. Aynı özsel dilde buluşma o zaman biz açısından kurucu ögedir. Diyaloga, aynen diyaloga, kendi birliğini verdiği gibi. Bu birlik ken diyaloga özsel olarak gereklidir çünkü dağılma diyalogu boş konuşma, gevezelik haline getirir, Gereke. Ama diyalogun birliğiyle ilgili olan başlangıçta eh. konuşma ve dinleme edimleri değildir. Bu edimler, başta söylendiği gibi, her bir şeyle ilişkilidir. Bu ilişki aracılığıyla ki yani şeye ya da şeyler bütününe, sözkonusu şeyler bütününe ilişki içindedir ki diyalog eh. birliğini kanıtlar. {Eh. vecd içinde birşeye açık olmak, diyalog *özür diliyor konuşmacı* bu şeyin kendi birliğinde ve özdeşliğinde ortaya çıkışıdır.}^{7e} Burada eh. bu bu özsel kelimenin yani diyalogun birliğini tem oluşturan bu özsel kelimenin yeteneği sayesinde olur...

7) FLOOR:

- If the relationship with the other is then undeveloped in the extential analytic of Being and Time. This is in fact due to the very question which Heidegger poses in that work and not to monadologic thought which privilege closure on the self. On the contrary, since the existential analytic of Da-Sein in Being and Time, Heidegger has recognised as {a fundamental trait of Da-Sein, the ecstatic opening to its Being-in-the-world which necessarily involves the ecstatic opening to the other. In other words,

the own being of Da-Sein implicates Being in the world which in turn implicates, excuse me. In other words, the own being of Da-Sein implicates in so far as it is Being-in-the-world, the Being-with-others, Mitsein. It even^{7a} implicates it to the extent that Da-Sein is finalizing, that it is finally the listening to the other which allows Da-Sein to understand itself in its own most Being. We read in *Being and Time*, quotation; The listening to is the existential Being open of Da-Sein as Being with for others. Listening constitutes, constitutes the very primordial and authentic opening of Da-Sein for its own most possibility of Being as listening to the voice of the friend which every Da-Sein carries with itself. End of the quotation. The ecstatic opening of Da-Sein to the other is then certainly a part of its ecstatic opening to its own Being in the world, indeed in a sense of culmination. On the other hand, it remains true that Heidegger has not elaborated the relationship of the other with the other in the existential analytic of Da-Sein in *Being and Time*. But one finds, in the said structure of the ecstatic opening of Da-Sein, implying the ecstatic opening to the other, the presuppositions for a philosophy of a relationship with the other. {The full significance of these presuppositions become apparent in the later thought of Heidegger. This thought begins immediately with the Masters courses that he gave after *Being and Time*. It continues through 'What is Metaphysics?' his inaugural class at Freiburg in Breisgau and reaches a second apogee in his second major work entitled *Beiträge zur Philosophie*}^{7b} *Contributions to Philosophy, Of the Event*. This was through his explication with the poet who gave the last expression of German idealism, Friedrich Hölderlin. As is well known, Heidegger accomplishes in this thought, in an increasingly significant manner, the turning, *die Kehre*, or the turn, from Da-Sein to Being. He no longer takes as is, as his point of departure the own Being-in-the-world of Da-Sein in order to finally envisage the Being-of-all-that-is. But

he reverses the process and starts directly from that Being-of-all-that-is in order to reinterpret through its structures those of the Being of Da-Sein, by inserting the latter's structures into the former's. The ecstatic opening of Da-Sein is not then that for its own Being-in-the-World, it is immediately that for the Being-of-all-which-is. Moreover, it is Being itself, it is Being itself, *das Sein selbst*, which opening itself in all its amplitude open ecstatically through that *uh*. opens Da-Sein ecstatically through that so that Da-Sein may assume the opening of that Being in all its amplitude whilst at the same time, opening Da-Sein also to the other. All is inverted now. In this opening to the other, language of course plays an essential role. But the question is what is then the essence of language? Heidegger seeks to give an answer through paying attention to what the poet Friedrich Hölderlin says about the language. We will focus here on a lecture given by Heidegger in Rome in nineteenhundredthirtysix and entitled Hölderlin and the Essence of Poetry in which he resumes the research about Hölderlin which he had carried out in a Masters course at the University of Brisgau in the winter semester Nineteenthirtyfour-five, *The Hymns of Hölderlin: Germany and Rhine*. {What then does the poet say about language? In a fragment edited in nineteenhundred, eighteen hundred, excuse me, Hölderlin says that language is a 'good' for man, *ein Gut für den Menschen*. But in what sense is the language a good for man? One would say first of all that it is a tool, an *organon*}^{7c} which men possesses and which enables him to communicate with the other. This anthropological and instrumal, instrumental conception of language is the traditional conception, the Greeks having defined, as you know it, man as an animal possessing language, *zoon logon eshon*. However, the question is if that conception grasp language in its true essence for man. Certainly, language realise it itself in communication, communication, communication or dialogue, *das Gespraech* is even the place in which

it realises itself in the truest manner. But how must we then understand dialogue? Heidegger here pays attention to some more words of Hölderlin. Quotation. This is uh. these are words of the famous hymn entitled *Friedensfeier* uh. Celebration of the Peace, the peace between uh. Germany and France in eighteenthundredone. Quotation; Man has experienced much and named many celestial things, since we are a dialogue and can hear one another. End of the quotation. In taking these words as a leading thread, Heidegger submits the dialogue to a phenomenological analysis. The result is the following: When we are engaged in a real dialogue with the other, we are involved in an ecstatic opening which is the wide, the widest as well as being the most authentically ourselves. {This opening involving our relationship to the divine, according finally the essential word, language proves to be the supreme event of our human Da-Sein, das höchste die Sprache ist das höchste Ereignis des menschlichen Da-Seins. Let us now with Heidegger analyse dialogue in its essential elements.}^{7d}

The initial question is simple. What does it mean to carry out a dialogue? Was heisst nun ein Gespräch? At first sight that means that we, the interlocutors, speak to each other about something. It is speaking to each other that we come close and open ourselves to each other. Speaking to each other is then, as Heidegger expresses it, the mediator by means of which we reciprocally find each other, das Sprechen vermittelt das Zueinanderkommen. In this sense, the act of speaking takes priority in dialogue. But to speak to each other is to give each other something to understand. However, such an act of making the other understand something would be vain if the other was not open to what is said to him by listening to it. It is not then the act of speaking to one another which involves reciprocal understanding but it is reciprocal listening which makes possible the act of speaking to each other. The ecstatic opening of the inter interlocutors to each other in reciprocal listening takes priority in the dialogue

and not the act of speaking. But, and the analysis continues, but in order to be able to listen and to understand the other, it is necessary that the one who is listening, the listener is primordially attentive to the essential word which the other may speak, just as the other must be attentive to the essential word which the other may speak, just as the other must be attentive to the same essential word which may be suit, suitable. In this sense it is again the word which takes which takes priority. But this word does not now consist in the simple act of speaking. On the contrary, it is, this word or this essential language which always already makes possible that the interlocutors can all in all, speak and make some thing understood to each other. Just as it makes possible that they can listen to and understand each other. Speaking and listening both are then co-originary, are co-originary and dependent in their possibility on the same essential language. In fact it is only under the condition that the interlocutors are primordially all together assembled, concentrated, in the possibility of the same essential language, in other words, ecstatically open to the latter, then they can all in all speak and listen to each other reciprocally. The ecstatic gathering, die ekstatische Versammlung, in the possibility of the same essential language reveals itself then to take priority in the structure of the dialogue. This gathering, die Versammlung, in the same essential language is what Heidegger calls with Hölderlin, the *Gespraech*, the prefix 'ge' expressing in German the gathering together. It is then and that's the state of the analysis, it is then the *Gespraech*, the gathering, 'ge', in the same central language, *Gesprache*, the gathering in the same essential language, *Gespraech*, which takes priority in the dialogue which makes possible the opening of the interlu uh. of the inter interlocutors in reciprocal listening and speaking. Hölderlin indicates this in saying, quotation; Since we are a dialogue, since we are a *Gespraech* that is to say, gathered in the same essential language and can hear one another. End of quotation.

But those words say more. They speak of us in dialogue and of the unity of dialogue. Since we are a dialogue. In fact the *Gespraeche*, the gathering of the interlocutors into the same essential language, being their common gathering into the latter, has always already assembled them all among themselves, in such a way that far from existing as isolated subjects, they find them, themselves on the contrary primordially united in that community which is the us. The gathering into the same essential language is then constitutive of the us, thus just as it gives to the dialogue its own unity, a unity which is indeed essential to it, since dispersion transforms dialogue into idle talk, *ins Gerede*. But it is not the acts of speaking and listening which are in the first place concerned with the unity of dialogue. These acts always as was mentioned in the beginning relating to something, it is through this relationship to something that is to say uh. relation to the thing, or complex of things in question that dialogue proves its unity. {Being ecstatically open to the thing, dialogue is the it, *excuse me*, being ecstatically open to the thing, it is the revelation of this thing in its own unity and own identity, thanks to the gift of the essential word, which constitutes, strictly speaking, the unity of dialogue..} ^{7e}

7a.

{(Interpreter B:)...as a basic trait of Da-Sein, he has acknowledged its ecstatic opening to being-in-the-world. The speaker apologizes and starts again. In other, that is uh. the essence of Da-Sein's existence is in its being-with-others, *Mitsein*...}

When the speaker apologizes and corrects a part of her speech, her correction bears a direct impact on the interpreter's delivery, (i.e., it forces him to undertake some kind of a correction as well) because he has already interpreted the beginning of the sentence which the speaker is correcting. Instead of repeating the apology of the

speaker in the 1st person, the interpreter prefers to report the original (“the speaker apologizes and starts again”) possibly to ascribe the interruption to the delivery and the correction he is about to undertake to the original speaker. This example seems to point to a tension in ‘identifying’ with another speaker’s ‘I’ in the delivery. This tension is probably always there but becomes very visible when the interpreter is faced with the mistakes and apologies of the speakers. That is to say, identifying with the speaker’s ‘I’ might be more easy when the process of communication seems ‘transparent’ and ‘smooth’ than when it looks ‘fragmented’ and ‘problematic’. In problematic instances, adopting the ‘I’ in the delivery might be increasing the risk of being confused with the speaker which might, in turn, explain why the interpreter prefers to ‘report’ the apology and the correction rather than rendering it in the 1st person.

7b.

{(Interpreter B:)...The real meaning of these assumptions surfaces clearly in Heidegger’s later thought. This thought directly from the start once again I’m sorry this thought starts right after the master courses he gives on Being and Time...}

The interpreter apologizes and corrects a mistake he has made. For the listeners, however, the source of this correction remains blurred because until that moment the ‘I’ in the delivery reflects the speaker. After this brief apology which is actually the interpreter’s own insertion into the speaker’s ‘I’, the interpreter resumes the ‘I’ of the speaker.

7c.

{(Interpreter B:)...So what does the poet say about language? In nineteen uh. uh. the speaker corrects herself in eighteenthundred, in a fragment finalised then, Hölderlin

says that language is a good for the people, ein gut für den Menschen, but in what sense is it a good for the people, why is it good? First of all, we can say that it is a tool, an organon...}

Similar to 7a, the interpreter has just repeated the mistake of the original speaker and is faced with a correction that the speaker is undertaking in the original. He, too, has to accommodate for the correction and by reporting the speaker ("the speaker corrects herself"), he ascribes the initial mistake and the ensuing correction in the delivery to the original speaker (see 1k, 7a).

7d.

{(Interpreter B:)...Language is thus the supreme event of our human Da-Sein. You've listened to the German. Now, let us, with Heidegger, dissect dialogue into its essential features...}

The interpreter probably cannot repeat the German words and quotations in the speech of the original speaker. He is also not in a position to interpret them into Turkish because he does not speak German. Thus, because of German quotations, he is temporarily cut off from the flow of communication. By resorting to reported speech, he fills in the potential gap in the delivery and explains the cause of the interruption to his delivery while hinting at what is happening in the original speech.

7e.

{(Interpreter B:)...Being open to the thing ecstatically, dialogue, the speaker excuses herself, it is the revelation of this thing in its unity and identity...}

Similar to 1k, 7a and 7c, the interpreter renders a section of the original speech which the speaker then corrects and repeats. The interpreter who is required to

accommodate for the initial mistake and the subsequent correction in his delivery, resorts to reported speech which allows him to ascribe both the mistake and the correction to the original speaker (see also 1k, 7a and 7c).

8) BOOTH:

Interpreter B: Üstelik varlık kendini verdiği zaman eh. kalma eğilimini gösteriyorsa, zamanın bir başka özelliği kuşkusuz kaçıcı, elden kaçan bir özelliğe sahip olmak eh. tır yani zaman zaman kopan birşeydir. {Zaman Fohtriss'tir. Varlığın kendisinin de her zaman geri çekilmeye ve kendini yeniden saklamaya yeniden eğilim gösterdiği gibi. Bu özel bu son özellik yani kopması zamanın, zamana zamana *tekrarlıyor konuşmacı kendini*. Bu özellik zamana, boyutlarının sebat etme eğiliminin kökeninde olan ay aynı hareketi ile eh. döner}^{8a} Eh. gerçekte bu eh. hareket başka bir boyutu ortaya koyar...

8) FLOOR:

- If thereby, the fortunate instant of dialogue tends to persist just as Being itself when is when it has given itself is tending to stay, another trait of time is certainly to be fugitive. That to say otherwise, time is that which tears away. {Time is Fortriss, its ravishment. Just as also Being itself always tends to retire and hide itself again. This last trait, that of tearing away, belongs to it, to Being, to the time, *excuse me*, this last trait, that of tearing away belongs to it, to the time by the same movement of its dimensions as that which was at the origin of the tendency to persist}^{8a} that of their extension up to and into another. In fact this movement represents yet another aspect, that of the unquiet passage, without respite or repose, of one dimension to the other,

in such a way that none of them is stable, but itself tears itself away as soon as it open, opens...

8a.

{(Interpreter B:)...Time is Fohtriss. Just like Being tends to move back and hide itself again. This trait, this last trait, that is, the tearing of time, to time, to time, the speaker repeats himself, this trait returns to time with the same movement as that which is present at the origin of its dimensions to persist...}

Once again, the interpreter shifts the speaking subject in the delivery and 'reports' that the speaker is correcting himself. Reporting allows him to ascribe the initial repetitions and the interruption in the delivery to the original speaker (see also 1k, 7a, 7c, 7e).

9) BOOTH:

Interpreter A: O, kendisi bu öykünün antagonisti. onun iki antagonisti vardır. Eh. O, *pardon antagonist dedim yanlış*. O bu hikayenin kahramanıdır ve Onun iki antagonisti vardır...

9) FLOOR:

(missing)

9a.

{(Interpreter B:)...He is the antagonist of the story and has two antagonists. Uh. oh sorry I said antagonist, wrong. He is the hero of the story and has two antagonists...}

Since the recordings of the floor are missing, there is no way of knowing who the speaking subject in this section is. Has the speaker made a mistake or the interpreter? Is the interpreter 'adopting' the speaker's apology and correction or is she apologising and correcting her own mistake? Just like listeners who could not or

possibly did not listen to the original at that moment, discerning the speaking subject from looking at the delivery alone is almost impossible. Another instance hinting at the 'hybridity' of the interpreted utterance.

10) BOOTH:

Interpreter B: {Teşekkürler. Gerçekten de Profesör Sözer'e bu çok ilginç ve çok düşündürücü sunuş için teşekkür ederiz. Sanıyorum onbeş dakikamız mı var tartışmak için? *En a en az onbeş dakika diyor Sayın Sözer.* Dolayısıyla tartışmamıza devam ederiz, edelim.}^{10a} Onbeş yirmi dakika. Şimdi dolayısıyla eh. sözü, söz almak isteyen var mı acaba. Buyrun Profesör Barash. Her ikinize de çok ilginç konuşmalarınız için teşekkür etmek isterim. İlk her ikinize de birer tane soru var, biraz kışkırtıcı sorular ama sizin konuşmanız bende bunları uyardı. İlkini Profesör Schüssler'e soracağım. Diyorsunuz ki Hölderlin'in güzel eh. mısraları eh. bunu yorumlayışınızı çok beğendim. Eh. çok aynı fikirdeyim ama ama Heidegger'in iletişim kavramıyla, başkalarıyla eh. Mitsein, başkalarıyla iletişim eh. fikriyle çok güzel bağladınız. Heidegger'in an anlayışımıza çok önemli bir katkı olduğunu düşünüyorum bunu. Belki bu konuda birkaç şey daha söyleyebilirsiniz. Tam da eh. bunun bunun bir boşluğu, bir boşluğu nasıl doldurduğunu anlatabilir misiniz? Eh. Hölderlin'deki bu eh. Hölderlin'in bu fikrinin eh. başında söylediğiniz gibi kendi içine dönen bir felsefe eh. olduğu izlenimi çe eh. var Heidegger konusunda. Bu nasıl değiştiriyor durumu? {Burada sorum biraz kışkırtıcı hale gelecek. Eh. Heidegger'in eh. eh. Almanya ve Rhein dersinde, Hölderlin eh. den bir şiir daha var. Hölderlin diyor ki *Maalesef Almanca çeviremeyeceğim* yani diyor 'biz yorumlanması mümkün olmayan bir sembolüz' diyor

Hölderlin.}^{10b} Bunu Heidegger konusunda kendi yorumunuz, özellikle, Mitsein, yani iletişim sorusuyla nasıl ilişkilendirirsiniz? {Şimdi eh. *Almanca olarak Hölderlin'i yeniden okudu*. Eh. biz eh. imiz ama amları anlamı olmayan bir im. Çok zor bir soru. Eh. sanıyorum ikinci alıntı sizin ku yaptığınız alıntı nihilizm çağında insanın özelliğine referans yapıyor.}^{10c} Dolayısıyla evet o bir im. Bir muamma. Bir anlamı var. Birşey imliyor ama ne imlediğini bilmiyor çünkü dilini yitirmiş ya da dili yitirmiş...

10) FLOOR:

- {Thank you very much. Well indeed thanks to Professor Sözer for this very interesting and very suggestive expose. I think uh. we have some fifteen minutes or so for discussion. Is that right? [barely audible: Well let's see. At least fifteen minutes] At least fifteen minutes. I think we'd better go on with our discussion [Inaudible remarks] Fifteen or at most twenty minutes. Um. so the floor is open for discussion. Please Professor Barash.}^{10a}

- Uh. I wanted to thank you both for your very interesting talks. I I have two questions, actually one for each of you. Each of them is a little bit provocative but uh. each of them are stimulated by your talks. The first I will address to Professor Schüssler. Um. you cited the um. beautiful of uh. Hölderlin 'Seit ein Gespraech wir sind' uh. and I very much enjoyed the way in which you interpreted and and uh.. I very much agree with it. I'm also interested in the way in which you've tied it in with uh. Heidegger's idea of communication with others, Mitsein. Uh. I thought that was very um. very interesting contribution to the understanding of Heidegger. Um. and maybe you could say a few more words about that [inaudible remarks] if you could say a few more words precisely about how that fills in the uh. a gap [inaudible

remarks] uh. how uh. the this idea of language in in Hölderlin which uh. fills in a gap in the way in which Heidegger has been interpreted as having only a uh. a closed philosophy. As you said at the very beginning of your talk, a philosophy which turns on on itself. If you can just draw that a little bit more but I'm I'm thinking about another phrase and {here's where here is where my question becomes a little bit provocative. Uh. I think its in Germanien Unser Heim in Heidegger's course on that in which he cites another verse from Hölderlin which is one of my very favorite of all of Hölderlin's verses where he says "Ein Zeichen sind wir Deutungslos" in other words we are a symbol without possibility of interpretation.}^{10b} {How would you uh.. draw that particular verse into your own interpretation of Heidegger and the problem of communication, problem of Mitsein, would be my question. It's a difficult question but uh.

- Yes he says "Ein Zeichen sind wir Deutungslos und haben fast die Sprache verloren" he contin he says in another hymn, Hölderlin, we are a sign but without signification and we nearly lost the language.

- Precisely

- Yes, yes. You're uh. it's a very difficult question [laughter] but you're yes. How I do. Yes, I think the second quotation you are quoting now is the characteristic of man in the age of nihilism, of nihilism}^{10c} and so drast here, he is a sign. Yes, he is enigmatic. He signifies something but he does doesn't know what he is signifying because he has lost language, language. Yes, but uh. Heidegger says in the second chief work of him, principle work of him The Apothes of Philosophy, Beitrage to, Apothes to, Contributions to Philosophy uh. Vom Ereignis, he says that the concept of Da-Sein is not an an-historical concept desto (German) uh. which defines man in an

an-historical way that the false interpretation saves him, false interpretation which is due to uh. Being and Time where he himself he didn't precise the historical value of this concept. He says in uh. *Beitraege zur Philosophie* that Being, the Da-Sein, is only a task for human being. He has to be in the Da-Sein in the future and I think this is the combinaiso, uh. combination of the two terms which you are putting in a contrast. On the one hand uh. language and Da-Sein open to the being and language is um. has to fasten uh. to consolidate being in the uh. in the transience of time uh. but this is a project for the future. All of this philosophy of dialogue is a project for for future. And actually we are in the sitrus, in the situation that we have nearly nearly lost language...

10a.

{(Interpreter B:)...Thank you. We would indeed like to thank Professor Sozer for this interesting and thought-provoking presentation. I think we have fifteen minutes to discuss. *Min minimum fifteen minutes says Professor Sozer.* So we can go on with our discussion...}

The interpreter uses reported speech to clarify whom he is interpreting because there is overlapping speech and chaotic turn-taking in the floor. By using reported instead of direct speech, the interpreter acknowledges which speaker he is interpreting and imposes an order to the turn-taking in his delivery as opposed to the chaotic turn-taking in the floor.

10b

{(Interpreter B:)...Here my question is going to become a little provocative. Uh. there is another poem from Hölderlin in Heidegger's course on Germany and Rhein.

Hölderlin says unfortunately its German, I can't interpret so he says we are a symbol without the possibility of interpretation.}

The interpreter assumes the speaker-position in the delivery and explicates that the interruption in his flow is due to a quotation in German in the original speech. While the speaker seems to be the 'speaking subject' in the delivery until that moment, this brief but striking insertion by the interpreter directs the attention to the interpreter in the speaker-position. By 'reporting' the floor and 'commenting' on his position, the interpreter explicates and fills in the delivery with the cause of interruption. Once the floor returns to English, the interpreter returns to the speaker's 'I'.

10c.

{(Interpreter B:) How do you associate this with your interpretation of Heidegger, especially Mitsein, that is, communication?

- Now uh. she read Hölderlin again in German. We are a sign but a sign without meaning.

- That is a difficult question uh. I think the second quotation, the quotation you made, refers to the characteristic of man in the age of nihilism...}

Once again, the interpreter suddenly assumes the speaker-position in the delivery. The original quotation used by the speaker "Ein Zeichen sind wir Deutungslos und haben fast die Sprache verloren" is possibly too long for him to either repeat or interpret. It interrupts his flow and disturbs the seeming parallel between his delivery and the original. Moreover, the interpreter does not know if the speaker will then speak the English version or not. Thus, with every German quotation, he is left in an uncertain position. To account for the quotation which he cannot deliver, the

interpreter prefers to report the original speech. By doing so, he ascribes the interruption in his delivery to the speaker while also hinting at what is taking place in the original speech.

11) BOOTH:

Interpreter B: Bu önemli. Bakın bir de şu var. Bu önemli. Eh. bu eh. mekan içindeki aradaki ancak zamansallık dolayısıyla varolabilir. {Mek, zaman içinde mekan yani burda bence ilginç. Bilmiyorum cevabı verdim mi? Eh. bence mekanla zaman arasındaki bu i, bu özel *ilişki gerçekten çok aydınlatıcı diyor eh. Profesör Barash.* Evet. Bence de aydınlatıcı yani mekan zamansallıktan bağımsız olarak ele alınamaz.}^{11a} Zamansal mekanı tanımlar ve yeniden tanımlar. Mesele zaman içinde bir mekan bulmaktır yoksa belki de za mekanın hiçbir anlamı yoktur. Teşekkürler. Biz ben teşekkür ederim. Başka soru var mı acaba? Her iki sunuşla ilgili bir sorum var. Çoğullukla ilgili ama sanıyorum her iki sunuşu, iki sunuşu farklı şekillerde ilgilendiriyor. Profesör Schüssler'e şu soruyu sormak istiyorum. Heidegger'in sizin Heidegger'i konusundaki Heideggerin diyalog kavramı konusundaki söylediklerinizin ben ve öteki olarak, öteki konusundaki etkisi nedir? {Diyalogu alırsak eh. bir ve grup içinde diyalog alırsanız bir çoğulluk içinde düşünmek zorundasınız. *Çoğulluk duyamıyorlar.* Eh. ötekini, bir başkası, bir öteki olarak bırakır bu diyalog.}^{11b} Ötekini bir mülk edinmeye girmeye, bir eh. kafasının, zihninin açılmasına izin vermez. Bir yabancılık içinde bırakır yani burda bir asimetri olabilir ben ile öteki arasında...

11) FLOOR:

- The in-between is the in-between of past and future. But this is very important the spatiality exists or can exist only because of the temporal dimension. {It is a space in time. I find it very important and very interesting. Uh. I don't know if I uh. give an answer.

- I agree, I hadn't thought of that particular relation between space and time. It's very illuminating.

- Yes, I find it very illuminating also. That means the space uh. first of all can not be considered out of the temporal, temporality.^{11a} The temporal, it is the temporality which defines and redefines the space. It is a question of finding a space in time. Otherwise, the space has no sense perhaps.

- Thank you very much.

- I thank you.

- Any other questions? + Yes, please.

- Um. well I have a a question which um. concerns both papers. Uh. uh. it is a question about plurality. But I think it concerns both papers in different senses. Um. uh. Professor Schüssler I'd like to ask uh. what the implication of Heidegger's of of your insight into Heidegger's notion of dialogues are for the problem of I and other as other. {It seems to me that if we take dialogue and uh. in particular a dialogue within a group then we have to have, and then you have to think also in terms of a plurality

- In terms of?

- Uh. plurality, plurality [someone in the audience "pluralité"] which uh. leaves the other as an other^{11b} and uh. which does not um. which does not let the other into

some kind of appropriation or revelation. These are in a kind of mode of total strangeness. Yet there might be an asymmetry between I and the other...

11a.

{(Interpreter B:)...Its a space in time here. I think its very interesting. I don't know if I've answered you?

- Uh. I think this relationship between space and time is really very illuminating says Professor Barash.

- Yes, I also find it very illuminating, that is, space cannot be taken up independent of temporality...}

The interpreter shifts from the 1st person in the delivery and uses reported speech possibly to account for the quick turn-taking in the floor and to reflect the change of speakers in the delivery.

11b.

{(Interpreter B:)...If we take dialogue uh. in a uh. dialogue in a group uh. you have to think in terms of a plurality. Plurality, he cannot hear uh. this dialogue leaves the other as an other, as the other...}

As soon as the interpreter hears the word "plurality" he renders it into Turkish. However, because the original speaker cannot find the correct pronunciation in English, other participants try to help him out and there is an innegligible interaction in the hall. This interaction creates a gap in the delivery and the interpreter fills in that gap by 'commenting' on the cause of the problem in the floor. Thus, although the problematic segment in the original does not constitute a problem for the interpreter, the subsequent interaction in the floor resulting from that segment does.

12) BOOTH:

Interpreter B: In so much as I understand the question Soruyu anlayabildiğim kadarıyla Sanem Yazıcıoğlu aşağıdaki noktaları vurgulamaya çalışıyor. Bunlar tabii sorgulanabilir şeyler. Eğer eh. hikaye anlatmayı eh. konu alırsak o zaman bunlar tartışma konusu olabilir. Hannah Arendt'te bu çok temel bir temadır. Bir hikaye birisine anlatma anlatılmaktadır tabii ki biriki biri tarafından. {Ondan onra eğer sorunuzu doğru anladıysam, Sa Sanem Hanım şunu soruyor. Eğer eh. bir hikaye anlatımı oluyorsa o zaman bu bu durum bu durum bu hik eh. bu hikayenin hakkında anl, hikaye anlatılan kişinin kimliğiyle nasıl ilişkilidir? Bunu mu soruyorsunuz? *Burdan sorulursa maalesef çeviremeyiz* [knocks on the booth's window] **I mean that** Şunu demek istedim.}^{12a} İ benimle eh. ben benimle kendim ikinci olarak se benimle siz eh. ve üçüncü olarak eh. hikaye anlatıcı, öteki ve öteki arasındaki diyalog. Bu üç üç tane diyalog var bence...

12) FLOOR:

- In so much as I understand the question then uh. uh. Sanem Yazıcıoğlu uh. wants to stress the following sides, the following points which come into question, which can come into question. Uh. if we uh. take into consideration uh. the story-telling which is a which is a main theme in Han Hannah in the writings of Hannah Arendt. The a story is told to somebody and by someone then uh. she wants to ask {if I if I have understood your question if this is the situation which a story-telling uh. can occur then uh. how is it how is is this related, how is this situation can is how is it related to the identity of the person about whom this story is told. Is that the question? [inaudible remarks by the person who asked the question.]

- I mean that^{12a} the first dialogue be, the first dialogue between me and myself, the second dialogue between me and you and the third one uh. is between story-teller, the other and the other. This is a third one, uh. I think...

12a.

{(Interpreter B):...And then if I have understood your question correctly, Sanem Hanım is asking if uh. if there is story-telling then how is this this situation this situation related with the sto with the story whom with the identity of the story of whom this story is told to? Is this what you are asking?

- If asked from there unfortunately we cannot interpret (knocks on the booth's window)

- **I mean that** I wanted to say that ...}

The interpreter suddenly deviates from the speaker's 1st person in the delivery, announces the cause of the interruption to his delivery and ascribes it to the original speaker who is not speaking into a microphone. Furthermore, he knocks on the window of the booth and with his gestures tells him to use the microphone. In so doing, he interrupts the interaction in the floor and directs the attention to himself. Knocking on the booth's window seems to suggest that the interpreter feels quite justified to break the flow in the floor when his delivery is challenged by external causes, (i.e., causes that he himself is not responsible for).

13) BOOTH:

Interpreter B: Çok teşekkürler. Biraz daha zamanımız olsaydı son söylediğinizin **we'll discuss it some other time. Yes, yes, sure, there is** Derrida'yla bir ilişkisi var mı diye sormak isterdim. Çok büyük bir akrabalığı

var elbette. [cassette change] eh {ben ben bunu böyle görüyorum. Belki başkaları başka türlü görüyordur ama eh. ötekinin imlemesi eh. *Levinas'da özür dilerim Derrida değilmiş Levinas*. Levinas'daki bu ötekinin imlenmesi eh. eh. var Heidegger'de varlığın öteki gibi düşünülmesinden kaynaklanır.}^{13a} Eh. bir bakıma antropolojik bir yeniden yorumlamadır. Heidegger'in temel düşüncesinin antropolojik bir yeniden yorumlanmasıdır. Levinas'i böyle görüyorum...

13) FLOOR:

- {Thank you very much.

- Well thank you very much. I mean if we had some more time I would have like to ask you if uh. what you said lastly uh. doesn't it have some affinity with Levinas for example uh. but perhaps we'll discuss it some other time.

- Yes [cassette change]}^{13a}

13a.

{(Interpreter B:)...Thank you very much. If we had some more time regarding what you last said. **We'll discuss it soem other time. Yes. yes sure there is** I would have liked to ask if it was related with Derrida. Of course, it is closely related [cassette cahnge] Uh. this is how I see it. Maybe others see it differently but uh. the signification of the other in uh. in Levinas sorry it was not in Derrida but Levinas, the signification of the other in Levinas uh. uh. stems from being taken as the other in Heidegger...}

The interpreter apologizes for a mistake he has made in interpreting the question of the previous speaker. For the listeners, the identity of the person making the apology

becomes blurred. Even though the use of the past tense and the timing of the apology points to the interpreter, the ‘I’ in the interpretation does not change explicitly. That is, while the ‘I’ in “uh. this is how I see it” represents the original speaker, the ‘I’ in the sentence “sorry, it was not Derrida but Levinas” belongs to the interpreter, once again, demonstrating the multiplicity of the speakers present in the interpreted utterance.

14) BOOTH:

Interpreter B: Bana benim kulaklarıma tuhaf geliyor doğrusu bu en azından ama arkadaş eh. şair Herman Brock'un bir defasında Arendt'e yazdığı pek itiraz edilemeyecek gibi görünmektedir. {Bir insanın düşüncesi bu kadar kesinlikli açık ve dürüstse seninki gibi o zaman eh. her zaman kontrol edilmemiş romen romantik köşeleri vardır bunun. *Almanca söylüyor şimdi aynı şeyi konuşmacı.* E Eğer bu eğer farklı faaliyetlerin...}^{14a}

14) FLOOR:

(missing)

14a.

{(Interpreter B:) If a person's thought is so precise, clear and honest as yours, then there are always uncontrolled romantic corners. The speaker says the same thing in German now. If these different activities...}

The interpreter starts reporting the speaker. The original recording is missing but in Andreas Grossman's text it becomes clear that the speaker is reading “Wenn ein Mensch ein so praezises und klares und anstaendiges Denken wie Sie hat, gibt es stets unkontrollierte romantische Winkel” which is quite a long segment that the interpreter apparently cannot repeat in German nor interpret into Turkish. This probably creates a

gap in the delivery and by shifting to reported speech, the interpreter explicates the source of the interruption to his delivery and fills in the gap with an indirect account of the speech in the floor.

15) BOOTH:

Interpreter B: Now I'm going to speak in Turkish but *you need headphones*. *You need headphones* [this last sentence is basically shouted to the panelists since they do not have a headset to hear the interpretation and then the meeting stops, the interpreter goes out of the booth to organize the distribution of headphones - a pause of 25 seconds] **Okay? Eh. şimdi** Now the topic is very complex. Therefore I don't think I'm going I'll be able to express myself with one or two sentences but nonetheless I will uh. ask certain questions. Of course uh. I wasn't educated in philosophy. I just read it on my own. I'm a self-made man in philosophy but this is sometimes an advantage because when I when I'm confronted with certain concepts when I'm confronted with certain concepts uh. then I can [knocks on the window] *Channel two, channel two, channel two. Can you find it? İki. Okay?* [to the Turkish speaker from the side of the booth] *ampirike geri dönün ampirike* [laughs] so I come from a more empirical viewpoint because I don't have references to who said what in philosophy...

15) FLOOR:

(missing)

15a.

The 'speaking subject' in the delivery changes as the interpreter assumes the speaker-position and addresses the English-speaking panelists directly. Since the English-

speakers need headphones to listen to the participant who announces that he will speak in Turkish, the interpreter basically shouts this comment to his 'potential' audience. The proximity of the booth to the rostrum and the audience facilitates such direct communication. Once the interpreter attracts the attention to the need for headphones and interrupts the speaker in the floor, he leaves the booth, tells the technician to bring in the headsets for the English-speakers and then organizes their distribution. Note that, by doing so, the interpreter not only arranges the headsets for his 'potential clients' but also regulates the turn-taking in the floor. The Turkish speaker and hence the communication in the room stops temporarily until the interpreter signals the speaker to start again.

15b.

Once again, the interpreter interrupts the speaker in the floor because some of the English speakers who have just received their headsets are on the wrong channels and cannot hear his delivery. In order to signal the correct channel, the interpreter interrupts the speaker once again and knocks on the window of the booth showing 'two' with his fingers. He also shouts "Channel two, channel two. Can you find it" *Iki. Okay?*" thereby entering into 'direct' contact with the participants. Once he has all his 'potential clients' in the correct channel and ready to listen to him, he leans out from the side of the booth and tells the Turkish participant to repeat the question starting from "the empirical" ("*ampirike geri dönün ampirike*" - "empirical, go back to empirical"). Another striking example of how the interpreter can take explicit control over the turn-taking and the flow of communication on the floor.

4.6 What does the Analysis of Conference Transcriptions Tell about Actual Interpreting Performance?

4.6.1 'Shifts in the speaking subject'

In the analysis of transcribed conference recordings in this section, my focus was on the instances of explicit or suspected 'shifts in the speaking subject' in the delivery of the interpreters. These shifts constituted deviations from the 'norm' in SI that simultaneous interpreters identified with the speaker's 1st person and reflected that in the delivery. Thus, the focus of my analysis was on those instances where the interpreters did not seem to follow the norm and did not position the speaker on the floor as the speaker in the delivery. In the present corpus, 'shifts in the speaking subject' (i.e., shifts from the speaker's 'I') occurred in three ways:

1. The interpreters assumed the speaker-position and rendered the original with reported speech (1t, 1v, 1w, 2a, 5a, 5b, 6a, 7a, 7c, 7d, 7e, 8a, 10a, 10c, 11b, 14a).
2. The interpreters explicitly assumed the speaker-position in the delivery and made their own remarks/comments regarding the original speakers, speeches or any other aspect of the situation (1f, 1g, 1h, 1i, 1k, 1l, 1m, 1o, 1r, 1s, 1v, 2a, 2b, 3a, 3b, 4a, 6a, 10b, 11b, 12a, 15a, 15b)².
3. The interpreters blended their own remarks into the delivery without explicitly assuming the speaker-position (1a, 1c, 1e, 1j, 1n, 1p, 1q, 1u, 1x, 7b, 9a, 13a)³.

In my corpus, 'shifts in the speaking subject' in the delivery became palpable in the cases of

1. apologies by the speakers and/or interpreters
2. mistakes of the speakers and/or interpreters

3. overlapping speech on the floor
4. semi-verbal interaction on the floor
5. problems with the transmission of the interpreter's or speaker's voice
6. challenging segments in the original speech
7. accusations of misinterpretation on the floor

Let us take a look at these instances to conclude how they have emerged in the present corpus and what they suggest about actual interpreting behaviour.

Apologies - In the present corpus, 'shifts in the speaking subject' became palpable when interpreters had to handle their own apologies as well as those of the speakers. First of all, the interpreters seemed meticulous about rendering the apologies of the original speakers. Even when that apology seemed out of place (1b, 1d), they made sure that an apology made by the speaker also came out in the delivery. The interesting aspect was their use of reported speech in rendering some of the apologies of the speakers. In some instances, when speakers apologised for mistakes, mispronunciations, incomplete sentences, etc., the interpreters deviated from using the 1st person of the original speaker in the delivery and resorted to reported speech in the form of "the speaker apologizes" or "the speaker corrects himself", etc. (7a, 7c, 7e, 8a).

Interestingly enough, they did not use reported speech for their own apologies (1a, 1d, 1e, 1p, 1q, 1u, 7b, 13a). When the interpreters apologised for a mistake they made, they always did so in the 1st person ("sorry", "excuse me", etc.) and because the 1st person in the delivery seemed to represent the speakers, those apologies

blended into the speaker's 1st person and looked like they were made by the speakers and not the interpreters.

The tendency to report the speaker-induced apologies could suggest a deliberate attempt of the interpreters to separate themselves from the speakers in the delivery while the tendency to remain in the 1st person in interpreter-induced apologies could suggest either a deliberate attempt to blend the apology into the speaker's 'I' or a spontaneous reaction of the 'real' speaker of the delivery (i.e., the interpreter apologising in his/her 'I').

Mistakes - 'Shifts in the speaking subject' also occurred when the interpreters were faced with the mistakes of the speakers. In the present corpus, the interpreters tended to correct some of the obvious mistakes of the speakers (1f, 1q, 1x). This could be associated with their desire to avoid the risk of being held accountable for them and/or their desire to sustain the flow of communication.

The more interesting moments were precisely those when the mistakes corrected by the interpreters in their delivery led to repercussions on the floor in the form of comments, discussion, jokes, etc.. In such instances, the participants who had listened to the 'corrected' version ended up being excluded from the ensuing interaction and the interpreters felt compelled to accommodate for the ongoing interaction on the floor by inserting explanatory remarks to the delivery. In the present corpus, these remarks were also made in the 1st person (1f, 1x) and thus blended into the speaker's 'I'.

On the other hand, when the interpreters interpreted the mistakes of the speakers which they then noticed, they took over the speaker-position in the delivery and ascribed the mistake to the original speaker (1k, 7a, 7c, 7e, 8a). Assuming the

speaker-position seemed to be a way of dissolving the image of 'complete identification' with the original speaker and possibly enabled the interpreter to differentiate him/herself from the speaker's mistake in the delivery.

Overlapping speech on the floor - 'Shifts in the speaking subject' also occurred when more than one speaker started talking at the same time (1f, 1m, 1t, 1v, 1w, 2a, 6a, 10a, 11a, 11b). Overlapping speech distorted the equation of a single speaker on the floor corresponding to a single voice in the delivery and challenged the interpreters by presenting them with more than one speaker to represent in their delivery. In such instances, the interpreters preferred to use reported speech, possibly to re-install an order to the chaotic turn-taking and to explicate whom they were 'voicing' in their delivery.

Semi-verbal and non-verbal communication - Semi-verbal interaction, on the other hand, implied the presence of very brief verbal segments ("the?", "huh?", etc.) usually combined with non-verbal components (puzzled look, gestures). These also challenged the interpreters because their shortness and non-verbalness deprived the interpreters of an obvious speaker and a meaningful length of speech to represent in their delivery. In such instances, the interpreters shifted to reported speech possibly because reported speech provided them a means of verbalising and hence representing some of the semi-verbal or non-verbal components of the original speech (1f, 1t, 1w, 11a, 11b).

Problems related with the transmission of the interpreter's or speaker's voice - In the present corpus, 'shifts in the speaking subject' also became evident when there were problems related with the transmission of the speakers' comments. Such problems were rather frequent during this conference because portable microphones were not

available and participants from the floor were asked to proceed to the microphone at the rostrum. Since the participants were reluctant to stand up and walk to the rostrum, many preferred to speak up from where they were without a microphone. In such instances, the interpreters assumed the speaker-position in the delivery and announced the source of the interruption to their delivery (1g, 1h, 1i, 1l, 1o, 2a, 2b, 3a, 3b, 12a). Interestingly enough, they also occasionally called their listeners to take action and warn the speakers to use a microphone (1h, 1l, 2b). Assuming the speaker-position in the delivery when they could not hear the floor seemed to be a way with which the interpreters disclosed the cause of the interruption to their delivery and called for a remedy.

Assuming the speaker-position and becoming 'visible' seemed to come more easy to the interpreters when faced with such 'external' problems. In two instances, the interpreters did not hesitate to knock on the booth's window (12a, 15a) to alert the speakers to technical problems and in one of those instances they even interrupted the flow in the floor and left their booths to arrange the headsets when panelists did not have headsets to hear them (15a, 15b).

Challenging segments in the original speech - Challenging segments of the original speech also prompted shifts from the speaker's 'I' in the delivery. For one of the interpreters, frequent use of German on the floor was a major reason for shifting from the speaker's 'I'. Although the interpreter tried to sustain the communication in the speaker's 1st person by repeating the German words used by the speakers in the floor (even when his German pronunciation did not make sense as in 4a), there were times when he had find an alternative solution to 'parroting' long chunks of German quotations.

Accordingly, when faced with such challenging segments, the interpreter either shifted to reported speech and announced to his listeners that the speaker was speaking in German (5a, 5b, 8b, 8c, 10c, 14a) or assumed the position of the speaker in the delivery and commented on the situation (7d, 10b). Reported speech seemed to be a tool whereby the interpreter conveyed the source of the problem effecting the delivery, filled in the ensuing gap with that explanation, and ascribed the responsibility to the original speaker. Assuming the speaker-position so as to comment on the situation, on the other hand, also allowed the interpreter to assert his feelings towards the original speaker/speech (10b).

Similarly, in other challenging situations such as when the interpreter had to interrupt the delivery because the speakers could not find the correct pronunciation of a word (6a), confused the word-order in the text (8a), could not understand each other (11b), focused on a lengthy etymological debate (1v) or when the interpreter could not cover the connotations of a term with a single Turkish word (1n), did not hear the inaudible and overlapping remarks on the floor (1f, 1m, 1t, 1v, 1w, 2a, 6a, 10a, 11a, 11b) or heard contradictory terms (1k, 1m), the interpreters stopped adopting the speaker's 'I' and either reported or commented on the original speaker/speech/situation. Shifting the speaking subject in the delivery under these circumstances enabled the interpreters to speak *about* the original speakers, disclose the source of the problem interrupting their delivery and even assert their own attitude regarding such instances.

Accusations of misinterpretation from the floor - Perhaps the most striking instances of 'shifts in the speaking subject' occurred when problems of miscommunication in the floor were attributed to misinterpretation (1r, 1s). In the present corpus, there

were two such instances and both accusations were apparently unjustified because the transcriptions clearly showed that the interpreters had not made the 'mistakes' they were blamed for.

Faced with accusations of misinterpreting the original speaker twice, the interpreter 'on the air' assumed the position of the speaker in the delivery and started defending himself and his colleague. With that, the delivery of the interpreter which was supposed to represent the speaker's utterance became a tool which the interpreter deployed *against* the speaker. Using his exclusive access to the English-speaker's ears, the interpreter took sole control of the delivery, excluded the original speakers from the 'interpretation' and placed his argument to the center of the discussion at the conference. In 1r, the sudden de-thronement from the speaker-position and the impact of the interpreter on transforming the social and communicative context was so unexpected for the original speaker that she suspected herself of having made a mistake in her theoretical argument.

Interestingly enough, in both 1r and 1s, when the interpreter started self-defense by assuming the speaker-position, he referred to himself and his colleague not as "we" but as "the interpreters". This seemed to indicate that the interpreters were aware of the multiplicity of the identities represented in the 'I' and considered the risk of being confused with the speakers in the delivery.

4.6.2 Vulnerability of the position of simultaneous interpreters - The accusations of misinterpretation clearly pointed to the vulnerability of the interpreters. Throughout the conference, there had been numerous other instances of miscommunication between the speakers. Yet they had all taken place in a common language - English - which meant that there was no one to blame except the participants themselves.

However, in 1r and 1s, the Turkish participants had listened to the Turkish speaker who spoke English from the interpretation and so there were the interpreters in between. Saving face by blaming the interpreter seemed much more convenient than facing the disturbing reality of one's own subjectivity. Especially in 1s, it became strikingly evident that, even at a conference where the speakers argued for the "the disclosure of the agent's identity in speech", they did not hesitate to claim being the "owners" of texts and their "correct" translations. Clearly, disclosing one's identity in speech was not meant to apply to the position of simultaneous interpreters but rather 'original' speakers.

Clearly, co-existing with the speakers in the same utterance was a vulnerable situation for the interpreter. In their position, simultaneous interpreters could be held responsible from their own words and deeds as well as from those of the speakers and even from the general misunderstandings between participants.

4.6.3 Tension of using the 1st person in the delivery

The analysis also pointed to the tension inherent in adopting the 1st person of the speaker in the delivery. Interpreters seemed aware of the fact that their seeming non-presence in the delivery - reinforced through their adoption of the speaker's 'I' - could be erased out in a moment leaving all fingers pointing towards them. They could always be held accountable for the mistakes, interruptions and 'flaws' in the delivery - even if they stemmed from the speaker. In fact 1r and 1s clearly demonstrated that they could be blamed for things they never said and for not saying other things they did say.

Adopting the 'I' in the delivery meant establishing a vaguely defined and highly unpredictable communion with the speaker in the same utterance. It meant

temporarily uniting under the same 'I' and assuming responsibility over the speaker's 'words' and 'deeds'. Adopting the 1st person in the delivery seemed to come more easy when the communication/interaction at the conference looked unproblematic and transparent but less so when it became fragmented and problematic.

4.6.4 Power in regulating the 'speaking subject' in the delivery - Despite their vulnerability and the tension inherent in uniting under the same 'I' with the speaker, the analysis also showed the power simultaneous interpreters have over the delivery. In 1r and 1s, the interpreter who faced unjust criticisms did not hesitate to assume the speaker-position, interrupt the flow on the floor, relegate the original speakers from the one speaking to the ones spoken of in the delivery, and become the focus of attention of the social and communicative context.

In fact, *all* of the excerpts analysed in this section signaled the fact that the interpreters were the only ones with direct control over the speaker-position in the delivery. Although adopting the 'I' of the speaker seemed like their only choice, the interpreters had options: They could assume the 'I' of the speaker, disguise their own comments into the speaker's 'I', expose the mistakes or apologies of the speakers or disguise them, expose their own mistakes or disguise them, assume the position of the speaker in the interpretation, as well as 'report' or even 'comment' about the speaker in the delivery.

The multiplicity of the identities in the interpreted utterance became the interpreter's strength. The power in shifting between those identities acted as a tool of control for the interpreter. Amidst the constraints imposed by the nature of the work, the interpreter was not an altogether passive mediator restricted in control but an active regulator of communication.

4.6.5 ‘Hybridity’ of the Delivery - The analysis clearly showed that the ‘I’ in the delivery did not only represent the original speaker. In fact the ‘I’ in the delivery could best be characterised as a ‘hybrid’ construct representing multiple identities such as the interpreter speaking on behalf of the speaker in the floor, the interpreter speaking about the speaker in the floor, the interpreter speaking on his/her own behalf, the interpreter speaking on his/her own behalf but presenting it as the speaker’s.

4.6.6 Interpersonal variations - In adopting these strategies, there were individual variations between the two interpreters. Interpreter B tended to take over the position of the speaker and explicitly speak in his own ‘I’ more frequently. He was more inclined to shift from the speaker’s 1st person in order to report as well as comment about the speakers/speeches/situations. He often used reported speech to inform his listeners about the causes of the interruptions in his delivery (such as problems with the microphones, overlapping speech, speaker’s own difficulties in expressing themselves, German quotations on the floor, etc.). Interpreter A opted to become directly involved in solving the problems related to SI. He did not hesitate to call his listeners to warn the speakers to use a microphone, leave the booth to arrange the distribution of headsets and stop the speakers to repeat their questions and comments. Moreover, he was significantly more assertive in reflecting his attitude and did not refrain from using ‘charged’ remarks against the speakers, their speeches and the communicative context in general. Thus, Interpreter B did not hesitate to deviate from the speaker’s ‘I’ and gain ‘visibility’ as an interpreter.

Interpreter A, on the other hand, was more inclined to insert her own ‘I’ into the speaker’s ‘I’. Even in fairly long chunks of speech made without a microphone, she preferred inserting brief remarks such as “Microphone please” and then stopping

her delivery for as long as nobody took action. She tended to make her corrections and apologies in the 1st person singular and making her own compensatory remarks in the speaker's 1st person as in 1x. Thus, Interpreter A was more inclined to blend her own 'I' into the speaker's reinforcing both the image of the original speaker as the 'speaking subject' in the delivery as well as her own 'invisibility'.

Despite individual variations, both interpreters seemed aware of the power of regulating the 'speaking subject' in the delivery whether for the purpose of imposing or disguising their own 'I's. The analysis clearly showed that the 'original speaker' was only one of the 'speaking subjects' represented in the delivery. Changing as well as manipulating the 'speaking subject' was the interpreter's prerogative and this prerogative transposed the position of simultaneous interpreters from the seemingly passive 'subjects in communication' to active and strong 'agents of communication'.

4.7 What does the Analysis of Conference Transcriptions Tell about the Meta-Discourse on Interpreting? By demonstrating the complexity and hybridity of the actual interpreting performance and the role of the interpreter as the regulator of the multiple identities in the delivery, the analysis of actual interpreting behaviour pointed at the purposeful and mythical nature of the meta-discourse on SI.

4.7.1 The meta-discourse on SI as a site of 'myths' - The (re)presentation of the simultaneous interpreter at the meta-discursive level as the profession(al) who could access and transfer the original meanings completely, fluently and intelligibly was simply too reductionist, essentialist and unproblematic. In that sense, the meta-discourse on SI worked to build 'myths' around its object by 'naturalizing' its complexity.

As Roland Barthes argued, myths did not deny things, on the contrary, their function was to talk about them but in a way that purified them “giving them a natural and eternal justification” (Barthes 1991: 143). Similarly, the meta-discourse on SI naturalised and purified its ‘object’ (i.e., the process and product of SI) by erasing out its historicity and subjectivity. It replaced the object’s historical reality with a *naturalised* image of that reality because as Barthes argued myths worked by way of abolishing the complexity of human acts and doing away with all the dialectics.

4.7.2 The meta-discourse on SI as an ideological construct - Naturally the meta-discourse depicted SI in such unproblematic and essentialist terms for a purpose. The ‘ideological’ element in discourse served two functions: First, that of sustaining the interests of the ‘object’ represented (i.e., symbolic power) and, second, that of organising and monitoring the socially shared mental representations regarding the ‘object’ in hand (i.e., shaping power)⁴.

4.7.2.1 ‘Symbolic power’ of the meta-discourse on SI - The meta-discursive representation of simultaneous interpreters as ‘competent professionals who could access the meanings intended by the speakers and transfer those meanings completely, fluently, intelligibly to another language’ bestowed simultaneous interpreters with a ‘natural and eternal justification’ by reinforcing their status as professionals with unique competencies that non-professionals did not possess. Moreover, such a representation confirmed and reinforced the value of SI as a ‘commodity’ since SI as a profession functioning and surviving in a market-place derived its ‘value’ not so much from a precisely quantifiable assessment of its ‘utility’ but more so from its ‘symbolic power’ as a social and discursive construct⁵. From a Foucauldian point of view, the meta-discourse on SI - just like any other discourse - rarefied itself in the

language of truth, rationality, professionalism, authority and utilitarian value⁶. After all, would there still be as much demand for simultaneous interpreters if, alternatively, they were presented as professionals who rendered their subjective interpretation of the original speakers with a delivery that reflected the social and communicative conditions and constraints of the contexts they functioned in? Would not potential employers be more inclined to recruit interpreters if they were capable of delivering a perfectly fluent, coherent, and completely loyal throughput all the time?

4.7.2.2 Shaping power of the meta-discourse on SI - In addition to justifying the presence and performance of simultaneous interpreters to the outside world, the general meta-discourse on SI also worked to formulate and impose specific 'performance instructions' on the insiders (i.e., the practicing interpreters). By depicting and foregrounding an 'ahistorical' and 'ideal' interpreter, it sought to enforce uniform codes of conduct and bring 'actual behaviour' closer to the 'socio-culturally and commercially viable' image of the simultaneous interpreter and interpreting.

4.7.3 (Re)production of the meta-discourse as an ideological construct - This is not to say that each and every actor/institution adopting the meta-discourse did so with an explicit motivation to promote the symbolic and material value of SI or to consciously further their interests. Rather the meta-discourse on SI as a profession came to be construed in time by a "selection and hierarchisation process of shared social norms and values, viz. as a function of interests (identity, goals, tasks, mutual relationships and resources) of the group" (van Dijk 1996: 16). That is to say, the representation of SI in discourse was shaped and reshaped gradually according to the prevailing expectations and demands from the profession(al). That is also to say that it

is being moulded and remoulded with each instance of discourse. As Said (1994: 113) argues “the goal of discourse is to maintain itself and, more important, to manufacture its material continually”. Thus, we cannot talk of finalised representations of 'objects' in meta-discourse (or, a finalised representation of SI in language for that matter) because those representations are always in the making - even at this very moment!

Notes:

1. The Key of Symbols and the definitions with which they are used in the present study are listed in the first page of the Appendix.
2. Some of the examples are counted in both Point 2 and 3 because drawing a clear line between 'reporting' and 'commenting' is not only difficult but, in some cases, also impossible. In fact 'reporting' and 'commenting' are not such distinct categories because whereas 'commenting' foregrounds the presence of the one commenting, 'reporting' effaces it. Moreover, categorising each example into a single category has not been my aim in this study. Rather than discussing whether a certain instance was a case of 'reporting' or 'commenting', I was interested in showing that the interpreters shifted the speaking subject as a general strategy to deal with the requirements/constraints of the situation.
3. My analysis probably missed many other instances of these kinds of 'shifts in the speaking subject' because I concentrated on the shifts I could comment on by looking at the delivery (i.e., the target text). Had I undertaken a comparison of all additions, I would certainly have detected more of such blends into the speaker's 'I'.
4. I have adapted these two categories from Teun van Dijk's approach to ideologies in discourse in *Discourse and Ideology* (1996). However, I have placed the emphasis on the 'object' rather than the 'group'. That is to say, while van Dijk argued that the ideological element in discourse served the function of "sustaining the group's interest" (i.e., the group that (re)produces the discourse), I preferred to call it "the interest of the 'object' represented in the meta-discourse" because I believe placing the focus on the 'group' gives a misleading impression of a 'homogenous group' adopting a 'homogeneous' discourse (which is also what Fairclough criticizes in van Dijk)

whereas I would argue that it is the interests of the 'object' taken up in the meta-discourse that is sustained by its (re)production in discourse. As I later argue, however, even there we cannot talk about an identical reproduction because discourse continuously shapes and reshapes its 'object'.

5. See the discussion in "Grounding Theories and Key Concepts" in Chapter 1 on the concept of Pierre Bourdieu's 'symbolic power'. For Bourdieu's own discussion see Bourdieu (1992). For a discussion on 'commodification' in social theory see Lash (1990: 43-54).

6. Michel Foucault has argued that the will to exercise domination in society has clothed and rarefied itself in the language of truth, rationality, professionalism and authority. His views on discourse can be found in his article "The Discourse on Language" appended to his book *The Archaeology of Knowledge* (1972). For an illuminating discussion of Foucault's views on discourse see Said (1994).

CONCLUSION

Aims of the Study - The current literature on interpreting has placed an overarching emphasis on the cognitive and neurolinguistic aspects of SI with considerable research devoted to topics such as the role of memory and attention, lateralisation of brain hemispheres, information processing models, etc.. Interestingly enough, a substantial amount of work has gone into analysis of the active involvement of the interpreter in shaping the delivery and the socio-cultural and interactional contexts in all other modes of interpreting except simultaneous interpreting. For various reasons also explored in this study (such as the salience of cognitive operations, the difficulty in accessing and analysing actual SI instances, the belief in an unproblematic identification with the speaker's intended meaning, the assumption of homogeneous settings, etc.), SI has come to be seen as distinct from these other modes of interpreting and not taken up from a more critical sociological perspective.

Against this background, I set out to analyse the nature of the relationship between the presence and the performance of simultaneous interpreters and the broader as well as the more immediate socio-cultural and interactional contexts around them. Within this framework, I took the meta-discourse on SI to represent the broader social, cultural and ideological context around simultaneous interpreters and interpreting and took the analysis of a particular conference held on “Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics” at the Boğaziçi University in Istanbul between May 29-30, 2000 to represent the immediate socio-cultural and interactional context around the professional interpreters working at the conference.

What the Analysis of the Meta-Discourse Suggests - In analysing the meta-discourse on SI (i.e., the larger socio-cultural context around SI), I looked at the way

simultaneous interpreters and interpreting were (re)presented in the written/recorded discourse in a variety of sources such as in the ethical codes, general reference books, professional organisations, academic literature, a popular book and the printed and electronic media (both in the discourse of the media on SI and the discourse of the professional interpreters addressing the media).

My analysis of the meta-discourse pointed to two levels of discourse in (re)presenting simultaneous interpreters and interpreting. The first were instances of general/de-contextualised discourse which treated SI as a 'universal' phenomenon without referring to the particularities of specific interpreting contexts. Such general representations seemed to abound in the written and recorded materials analysed in this study and appeared in the discourse of the professional associations, ethical codes, general reference books and to some extent in the academic literature. The second were instances of specific/contextualised discourse which referred to SI in real-life situations. Such representations of SI occurred less frequently in the written and recorded materials and surfaced most visibly in the anecdotal accounts of the interpreters regarding their personal professional experiences. In the present corpus, they emerged in the popular book and when interpreters were specifically asked to talk about "interesting moments" in their professional lives.

General and de-contextualised discourse - In the general and de-contextualised discourse, simultaneous interpreters were depicted as competent professionals who could unproblematically *identify* with the speaker, access and transfer the meaning in the original speech. According to such representations, simultaneous interpreters would never interfere with the 'content' though they would improve the 'package' by erasing out the impurities such as distinct accents, grammatical mistakes,

regionalisms, flawed formulations, etc.. Improving the ‘package’ of the original was seen as a natural and, in fact, essential part of the interpreter's task and not considered contradictory to the principle of absolute fidelity to the meaning intended by the speaker because ‘meaning’ in language was assumed to be independent of its word-carrier and considered to flow uni-directionally from the speaker to the recipients in line with a monological view of language. It was argued that since simultaneous interpreters worked in homogeneous conference settings hosting participants with similar backgrounds and interests exchanging information on a topic they were all familiar with, they could concentrate on *what* the speakers said rather than *how* they said it.

Specific and contextualised discourse - On the other hand, in the more specific and contextualised discourse, that is, especially when simultaneous interpreters recounted their personal professional experiences, the subjective involvement of the interpreters in shaping the ‘meaning’ to be transferred became very obvious. In such anecdotal accounts, simultaneous interpreters hinted at the personal interventions they made in formulating the ‘meaning’ and challenged the ease with which the general discourse claimed they accessed and reproduced the meanings intended by the speakers with a transparent, immediately intelligible and fluent delivery. In addition to being less frequent, anecdotal accounts were usually surrounded by features of the mainstream de-contextualised representation of SI and relegated to the marginal moments (“interesting events”) in the lives of professional interpreters.

Interesting enough, the simultaneous interpreters who actually told the anecdotes that hinted at their subjective involvement in shaping the message were quite careful to reconcile the gap between the quests for objectivity and accounts of

subjectivity. While depicting SI, they underlined that SI inherently implied an ‘interpretation’ of the meaning by the interpreter but also underscored that the ‘interpretations’ undertaken by the ‘professional’ interpreters ultimately always coincided with the meanings intended by the original speakers and hence were not ‘subjective’.

What the Analysis of the Interviews during the Conference on Heidegger and

Arendt Suggests - As opposed to the general representation of simultaneous interpreters as professionals capable of identifying with the speakers and the meanings intended by them in homogeneous settings, the interviews with the interlocutors of the conference on “Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics” held in Istanbul demonstrated that the particular setting at hand was hardly homogeneous and identifying with the speaker’s messages was more complex than it seemed.

Interviews with the users of SI - First of all, the interviews with the users showed that in contrast to the general belief of a homogeneous group of participants in international conferences, the participants were from highly diverse backgrounds. Among the users of SI there was an author, a political activist, students writing a term paper on Heidegger, publishers and members of a spiritual organisation.

Moreover, the diversity of their backgrounds had clear repercussions on their expectations from and assessments of SI. Even though the users of SI looked like they were referring to the same criteria when expressing their expectations from and assessments of SI (such as ‘loyalty to the original meaning’, ‘familiar terminology’, ‘fluency’, etc.) there were considerable differences in how they individually defined them. To cite an example, although ‘transferring the meaning intended by the original speaker completely’ was mentioned by 7 out of 13 interviewees in response to an

open-ended interview question regarding their expectations from simultaneous interpreters, there were as many definitions of ‘the meaning in the original’ as respondents. Thus, for the members of a spiritual organisation, ‘the meaning in the original’ was the ‘spiritual world of the philosophers’ and that is what they expected the interpreter to render, whereas for the political activist it was the ‘feelings behind the concepts’ and he wanted the interpreters to render precisely that. Some respondents believed ‘the meaning in the original’ could best be rendered with a compact summary using familiar and daily terms others believed ‘the meaning in the original’ could only be conveyed with precise philosophical terms in Turkish. Some users believed the meaning was best preserved by keeping the German and Latin terms while others thought these were unintelligible and wanted to hear them in Turkish, etc..

Thus, the interviews with the users revealed the fuzziness of the categories with which simultaneous interpreters were (re)presented in the meta-discourse and assessed in actual performance. They basically showed that categories such as ‘complete loyalty to the original meaning/message’, ‘fluent and intelligible delivery’, ‘familiar register’ could not be taken for granted and that the interpreters were required to function amidst complex expectations and assessments in actual situations.

Interviews with the organiser and speakers - The interviews with the organiser and speakers showed that the interpreters were required to function in a context that was not designed to accommodate their needs and demands. The interviews clearly showed that neither the organiser-cum-speaker nor the other speakers had thought about the implications of SI during their preparations. In the end, all of them had

prepared very structured academic papers with many quotations and footnotes and intended to read them during the conference.

During the interviews, both the speakers and the organiser said they expected the interpreters to 'convey the general meaning in the speeches without getting stuck to the words'. Although they admitted the difficulty of the topic, most were convinced that, with adequate prior knowledge and preparation, this was largely possible. They did not really problematise how, at a two-day conference devoted to interpreting the meaning in the words and works of two philosophers, the interpreters would 'convey the meaning in the original without getting stuck to the words'.

Interviews with the interpreters - The interviews with the interpreters showed that the interpreters did not stand neutral towards the human, social and interactional factors around them either. Both interpreters had complaints about various aspects of the organisation and the flow of communication at the conference. They mentioned that despite his best intentions the organiser had been inefficient in sending them all of the papers, even the basic infrastructure such as chairs and water had not arrived until the last minute, the speakers had not shown up for a briefing, they had not taken SI into account in the preparation of the speeches, most of the speeches were very condensed academic papers full of footnotes, the speakers were reading them without paying attention to the constraints of an interlingual/cultural transfer, they were exceptionally long, there were a lot of non-English (especially German) terms and quotations, a considerable number of comments were made without a microphone, etc..

Despite intersubjective variations between the interpreters regarding the degree of importance they attached to these factors, both were convinced these factors were influencing their delivery. One of the interpreters admitted feeling

exceptionally 'tense' at the conference and said his voice reflected it while the other interpreter said she did not 'tear herself apart' when she was not treated like a communication partner.

In addition to not remaining neutral to the social and interactional context, the interpreters were also not altogether passive against these factors. For instance, even though their presence was not a determining factor until the start of the conference, the interpreters were quite effective in shaping the context with their presence during the conference. One of the ways they imposed their presence was by talking to the speakers before they took the floor so as to create an awareness to their needs. Perhaps, the most striking example of how the interpreters did that was in one interpreter's sarcastic remark to a speaker when she said "How are you going to explain to Heidegger when you see him in the other world that you read his texts to a Turkish lady who had not heard them before and she had to interpret them simultaneously?". Although these brief encounters did not seem to turn the speakers into 'impeccable' orators to charm the interpreters, the speakers mentioned becoming more attentive to the interpreters and admitted that, after talking to the interpreters, they spoke more slowly, explained the quotations rather than reading them, and tried to look at the interpreters during their talk to see if they were following.

What the Analysis of the Conference Transcriptions Suggests - Against this background, my analysis of the transcribed conference recordings focused on the 'shifts in the speaking subject' in the delivery.

At various points during my observations of the conference, I had been intrigued by fact that the 'delivery' of the interpreters was not a site where interpreters only interpreted the speeches of the speakers. During the conference, the

interpreters had used the 'delivery' to warn the speakers to use a microphone, to ask the users of SI to alert the speakers to the need for a microphone, to comment on the nature of the interaction on the floor, to respond to the accusations of misinterpretation, etc..

My initial observations were reinforced during the transcription stage when I easily entered a new conversation line for each new speaker in transcribing the recordings of the floor (i.e., the 'original' speeches) but could not do the same when transcribing the recordings of the booth (i.e., the 'interpretation'). At certain moments, a single sentence seemed to represent more than one speaker such as the interpreter speaking on behalf of the original speaker, the interpreter reporting the speaker, the interpreter commenting on the speaker not to mention the occasional interference of the original speaker's voice in the delivery when the interpreters switched off their microphones.

The multiplicity of the speakers in the 'delivery' was striking because it ran against the general assumption that the delivery of the interpreters exclusively represented the original speakers. In SI, the person occupying the speaker-position on the floor (i.e., the 'I' on the floor) was expected to occupy the speaker-position in the delivery (i.e., the 'I' in the delivery). In fact, as Harris (1990) mentioned, adopting the speaker's 1st person was a 'norm' in SI and in the meta-discourse on SI simultaneous interpreters were generally presented as 'professionals' who could unproblematically identify with the speaker's 1st person (i.e., speaker's 'I').

Against this background, analysing the shifts from the seeming use of the speaker's 1st person - what I preferred to call 'the shifts in the speaking subject in the delivery' - could bring an insight into *when* and *why* simultaneous interpreters did not

adopt the 'I' of the speakers and highlight some of the particularities of actual SI behaviour and contexts.

'Shifts in the speaking subject' in the delivery - My analysis of the conference transcriptions indeed pointed to various shifts from the speaker's 1st person in the delivery. The interpreters seemed to shift from the 1st person of the speaker either by rendering the original utterance with reported speech, by explicitly assuming the speaker-position and inserting their own remarks/comments/corrections/apologies into the delivery or by blending their own remarks/comments/corrections/apologies into the delivery without explicitly assuming the speaker-position.

In the present corpus, the interpreters tended to shift from the 1st person of the speaker most obviously when they had to handle their own apologies or the apologies of the speakers, their own mistakes or the mistakes of the speakers, overlapping speech on the floor, semi-verbal interaction on the floor, problems with the transmission of their own voice or the voice of the speakers, challenging segments in the original speech and accusations of misinterpretation on the floor.

'Hybridity' of the delivery - In all these instances, it came out clearly that the 'delivery' was not (neither could be) a site exclusively reserved for the interpretation and reflection of the speaker on the floor.

In fact, the 'delivery' of the interpreters was quite a rich and polyphonic site. In it and with it, simultaneous interpreters not only interpreted the speakers but also regulated the turn-taking, hindered overlapping speech, addressed their listeners directly, prompted them to take action, disclosed the source of the problems and interruptions to their performance, blended explanatory or compensatory remarks into the speaker's words, divulged their attitudes, voiced their comments and even

criticisms towards the speakers or other aspects of the interaction and responded in self-defense to the accusations of misinterpretation.

It followed that in the 'delivery' the interpreters did not only speak on behalf of the original speakers. They also spoke about the original speakers, spoke on their own behalf, spoke on their own behalf but presented it as the original speakers', etc.. In fact, the identities and voices (interpreter/speaker/reporter/commentator) represented by the interpreters in the delivery seemed to be so intertwined that the 'delivery' could at best be characterised as a 'hybrid construct'.

The tension and vulnerability of co-existing with an alien 'I' - While pointing to the hybridity of the delivery, my analysis of the conference transcriptions also pointed to the tension and vulnerability inherent in co-existing with another speaker in the same 'I' for the interpreters.

Interpreters were already vulnerable in their position as intermediaries because conference interlocutors were strikingly more inclined to hold the interpreters responsible for instances of miscommunication arising in an interpreter-mediated communication than in instances of miscommunication arising within the same language where they refrained from blaming any specific party.

Co-existing with the representation of another speaker in the same utterance seemed to aggravate the situation because simultaneous interpreters became prone to being held responsible not only from their own words and deeds but also from those of the speakers and even from the general misunderstandings between conference interlocutors as was twice the case during this particular conference.

Assuming an alien 'I' was clearly a source of tension for the interpreters because it meant establishing a vaguely defined co-existence with another person in

the same utterance. It meant temporarily uniting under an 'I' which no longer only represented the speaker or the interpreter but hinted at both as a 'hybrid' construct.

The 'strength' of the simultaneous interpreter - While pointing to the vulnerability and tension inherent in co-existing with another speaker in the same utterance, the analysis also showed that the hybridity of the 'I' in the delivery was at the same time a source of strength for simultaneous interpreters. As the ones always (omni-) present in the delivery, simultaneous interpreters had options: they could remain in the speaker's 'I' (as they mostly did), exclude the original speakers from the delivery and assume the 'I' (as they so forcefully did when accused of misinterpreting, when they warned the speaker to use microphones, asked the listeners to take action on their behalf, commented on the challenging aspects of the original speech...), assume the 'I' in the delivery but blend it into the speaker's 1st person (as they so subtly did when they corrected their own mistakes, compensated for the unanticipated consequences of the corrections they undertook in the speaker's utterances, made the original more coherent and complete...) or report the floor (as they tactfully did to account for the mistakes of the speakers, semi-verbal interaction, overlapping speeches on the floor...).

Despite the various challenges of SI, the strength of the interpreters was in their control over the 'delivery' and in how they could use that site to foreground or downplay their presence according to the particularities and constraints of the moment. Clearly, 'identifying with the speakers' and 'delivering the original meanings completely, fluently, intelligibly' were not 'intrinsic performance standards' simultaneous interpreters applied to different inputs independent of their own bodies,

time and context, but rather 'performance instructions' whose actual turnout was negotiated by the interpreters according to the particularities of the actual situation.

Juxtaposing the Meta-Discourse with the Actual Conference Analysis - By pointing to the complexity and hybridity of the 'delivery' and the role of the interpreter as the regulator of the representation of the multiple identities in the 'delivery', my analysis suggested that actual SI behaviour was more akin to its representation in the anecdotal discourse rather than in the general and de-contextualised discourse. Thus, my analysis challenged the *simplicity* and *normativity* of the general and de-contextualised meta-discourse on SI and pointed to its mythical and purposeful nature.

Mythical nature of the meta-discourse on SI - The (re)presentation of the simultaneous interpreters as professionals who could identify with the speakers, access and transfer their intended meanings completely, fluently and intelligibly was not fake, it was simply too reductionist and essentialist. In that sense, the meta-discourse on SI worked to build 'myths' around its object by 'naturalizing' its complexity.

The meta-discourse on SI naturalised and purified the process and product of SI by erasing out the historicity (i.e., their boundedness with time and space) and subjectivity (i.e., their boundedness with the human agents). It bestowed SI with a 'natural justification' by doing away with the dialectics and tensions so that the role of the human agent and socio-cultural and interactional factors in shaping the meaning and the flow of communication were downplayed while the belief in 'absolute loyalty to the original speaker's meaning' became foregrounded.

Purposeful nature of the meta-discourse on SI - In addition to pointing to its mythical nature, my analysis also hinted at the 'purposeful' nature of the meta-discourse: Giving SI an eternal and natural justification confirmed and reinforced the value of SI as a 'commodity' whose value resided not so much in a precisely quantifiable assessment of its 'utility' but more so in its 'symbolic power' as a social and discursive construct. After all, would there still be as much demand for simultaneous interpreters if, alternatively, they were presented as professionals who rendered their subjective interpretation of the original speakers with a delivery that reflected the social and communicative conditions and constraints of the contexts they functioned in? Would not their profession and services be generally more appealing if simultaneous interpreters were known to deliver the meaning in the original as intended by the speakers completely, fluently and intelligibly 'untainted' by the human, social and interactional factors?

The Implications of the Study Findings for SI Research - While demonstrating the mythical and purposeful nature of the meta-discourse on SI and highlighting the dialectical relationship between the interpreters, original speakers' utterances as well as the socio-cultural and interactional contexts surrounding them, the present study also underscored the need to revise some of the seemingly universal and unproblematic presumptions with which researchers in Translation and Interpreting Studies approached SI.

To start with, the findings of this study defied the typical argument that conference interpreters worked in homogeneous settings where participants shared compatible social and technical backgrounds. It came out clearly that even at a conference on "Heidegger and Arendt: Metaphysics and Politics" where one would

expect a fairly homogeneous audience consisting mostly of scholars and students, participants had very diverse backgrounds and interests which ultimately also shaped their expectations from and assessments of SI.

Similarly, the study pointed to the fuzziness of the assessment criteria repeatedly used in a number of user surveys without being problematised (such as 'sense consistency with the original message', 'fluency and completeness of interpretation', 'use of correct terminology', etc.). It came out clearly that these categories were defined subjectively by the individual users and even if, for instance, 'sense consistency' was marked as the most important expectation in the questionnaires, the definition of the 'sense' that the interpreters would be expected to be consistent with could vary significantly. In that sense, the study showed that the user surveys based on closed questions with unproblematised and pre-determined quality criteria rendered a very partial understanding of the complexity of the contexts simultaneous interpreters had to survive in.

Last but not least, by showing that the interpreted utterance was not the reproduction of 'the meaning intended by the original speaker' but the presentation of 'the meaning negotiated by the simultaneous interpreter' in a dialectical relationship with the source utterance, his/her own subjectivity as well as the socio-cultural and interactional factors, the study challenged the purist cognitive paradigm in SI research which sought to explain isolated interpreted utterances with reference to mental processes only and the monological theory of language still prevalent in the meta-discourse on SI which assumed the possibility of accessing and transferring the meanings intended by the speakers without becoming involved in shaping the meaning to be transferred.

Final Remarks...

It is quite typical to conclude by saying that a single study can do no more than raise questions and propose certain hypotheses regarding its object of study. This single study, as an initial attempt to view SI in a more holistic fashion by concentrating on the presence and performance of simultaneous interpreters in relation to the broader and more immediate socio-cultural and interactional contexts, cannot claim to have gone beyond those limits either. However, I truly hope that some of the findings of this study can prompt an interest in the analysis of actual interpreting behaviour and underline the need for developing more complex theories and research methods that can link discourse, cognition and social contexts together. Thus, if this study can challenge the general disinterest prevailing in SI research to viewing SI as situated action and interpreters as agents of communication, and call for a more concerted effort to analysing actual SI behaviour it will have served its purpose.

Who knows maybe then we will have a slightly better view of the Tower!

APPENDIX

Key of Symbols

<u>Symbol</u>	<u>Explanation</u>
+	pause (5 seconds each)
{ <i>italics</i> } ^x	section taken up for detailed analysis
[]	complementary information to the transcription
(German)	interference from the speaker's native tongue
bold	original speaker's voice mixing into the delivery
uh. um.	short filled pause in English
uh.. um..	long filled pause in English
eh. em.	short filled pause in Turkish
eh.. em..	long filled pause in Turkish

BOOTH:

Interpreter B:...gurur duyuyorum ve eh. önde gelen akademisyen ve felsefecileri memleke, ül, şehrimize eh. hoşgeldiniz diyorum. Bunlar çok önemli şe, eh. konular. Eh. bunlar arasındaki ilişkileri eh.. deşecek bir toplantı yapıyoruz. Uzun bir konuşma yapmak istemiyorum ama bu konunun beni neden büyülediğini anlatmak istiyorum. Herşeyden önce ben bir siyasal eh. bilimciyim. Ben biraz farklı yapıyorum bu işi. Biraz ölçüyorum eh. hesaplıyorum. Eh. İngiltere'de lisans çalışmamı yaptım ama eh. siyasal davranışı nicel eh. ölçülerle eh. araştırıyorum. İkincisi eh. bu eh. çatı altında eh. geleceğimizin politikacılarını ve geleceğimizin bazı felsefecilerini yetiştirdiğimize inanıyorum. Eh. bugün eh. politikacı eh. olan eh. mezunlarımız altmışlı yıllardaki ve yetmişli yılların başındaki programımızın zayıflığını ortaya koyuyorlar. İyi felsefe dersleri alamamışlardı ama sanıyorum bu eh. Felsefe Bölümümüzün olgunlaşmasıyla birlikte sorun olarak ortadan kalktı. Umuyorum ki bu kolokyum gelecekteki politikacılarımıza felsefeyi ihmal etmemeleri gerektiğini hatırlatır ve tabii eh. gelecekteki felsefi, felsefecilerimize de politikayı eh. hafife almamalarını öğretir. Eh. Felsefe Bölümümüz, sosyal eh. eh. bilimler eh. programımızın enterdisipliner karakterini sağlıyor. Ben bunu söylüyorum çünkü felsefenin, demokrasinin önemli bir eh. unsuru olduğunu söylüyorum ve aynı zamanda şuna da inanıyorum. Felsefeyle politika ulusal sınırlar içinde kalmaz ve dolayısıyla Türk gençliği için uluslararası bir arenada çalışıyor olma duygusu çok önemlidir. Bu sadece globalizasyon sü eh. olgusuyla ilgili değil. Hepimiz bunu tanıyoruz. Aynı zamanda eh.. hem felsefenin hem politikanın ele aldığı sorunların uluslararası karakteriyle ilgili. Hannah Arendt eh. es eh. a Antik Yunan demokrasisinin hayranı idi ve aynı zamanda eh. kamu ortamında eh. politika yapmaya da davet eden yapısını çok beğeniyordu. yirmibirinci yüzyılın başında bizim polisimiz eh. po lisimiz uluslararası eh. topluluktur. Dolayısıyla uluslararası

alandan fel eh. önde gelen felsefecilerin öne eh. buraya gelerek eh. kamu alanında eh. konuşma eh. konusunda konuşacak olmaları çok, son derece önemli bizim için. Programa baktığım zaman iki şey benim dikkatimi çekiyor. Biri çoğulluk, birisi hatırlama. Eh. kendi kendime soruyorum. Hatırlamanın politikası ne demek? Bu umarım şu anlama geliyor umarım. Eh. bazı politikacılar geçmişte yaptıkları hataları farkederler, hatırlarlar ve gelecekte farklı davranırlar ama korkarım + ki eh. mirasımızın olumlu ve olumsuz eh. yanlarıyla ve tarihle eh. eh. karşı karşıya kaldığımız zaman bambaşka bir eh. yaklaşıma sahip oluruz. Eh. burda çok farklı eh. ülkelerden insanlara gelen, eh. farklı ülkelerden gelen insanların biraraya getiren bu kolokyum benim için çok önemli. Daha çok uzatmadan sözü sizi eh. İs size İstanbul'umuza hoşgeldiniz diyorum. Bu toplantının çok önemli olduğunu düşünüyorum sadece akademik dünya için değil aynı zamanda daha geniş ol olarak top toplumsal açıdan eh. önemli olduğunu düşünüyorum. Burdayken eh. hazır size bu eh. salon konusunda bilgi vermek istiyorum. Biz bundan çok onur duyuyoruz. Bu salon son zamanlarda yenilendi [sneezes into microphone and then switches it off] **led by Hillary Clinton last November** yenilendikten sonra ilk etkinlik Hillary Clinton'ın ziyareti ile oldu. Em. bina 1890 yıllarında 90'lı yıllarda bir bilim binası olarak eh. eh. inşa edildi. Burası bir kiliseydi bu salon. O zamandan beri aşağıdaki eh. eh. bölümler değiştirildi, değişik odalar yapıldı, laboratuvarlar yapıldı ve bi bina biraz kötü durumdaydı dolayısıyla eh. binayı eh. renove etmeye karar verdik. Bir yıl sürdü eh. bugün eh. yapmak, bu yeni durumunda yapmakta olduğumuz ilk konferanslardan biri bu. Daha fazla eh. bilgi vermek istemiyorum size ama eh. bilgiler eh. bilgi duvarlarda eh. asılmış durumda. Bu org son kırk yıldır çalınmıyor. Eh. bozuktu. Şimdi hemen hemen tamir edilmiş durumda. Üçte ikisi tamir olmuş durumda. Eh. so eh. önümüzdeki ay sanıyorum ilk konseri vereceğiz. Eğer bu buralardaysanız ve bu eh. bu salonda konferans yoksa

İngiliz eh. org tamircilerinin orgcularının bu tamirâtı eh. yaptığını görebilirsiniz. Bu da konferansı daha ilginç hale getirebilir. Şimdi bu fırsatı, bu olana, bu vesileyle Goethe Enstitüsüne, Fransız Kültür Merkezi'ne ve İtalyan Kültür Merkezi'ne ve Adam Yayınevi'ne destekleri ve eh. katkıları dolayısıyla teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda felsefe bölümündeki meslekdaşlarıma özellikle Profesör Sözer'e teşekkür etmek istiyorum [applause] **Thank you very much for the** [interpreter with a laughing tone] Çok teşekkür ederim. **Now I'd like to introduce you Professor Ayşe Soysal, the Dean of Literature and Science Faculty** Şimdi Fen Fakültesinin Dekanı Sayın Ayşe Soysal'ı davet ediyorum. **Dear rector** eh. sevgili eh. re rektörüm, eh. meslekdaşlarım, eh. sayın misafirler. Sizi eh. Edebiyat ve Fen Fakültesinin Felsefe Bölümünün düzenlediği Felsefe Kolokyumune hoşgeldiniz diyorum. Eh. Felsefe Departmanı eh. ikibin, yeni yüzyıla çok büyük bir canlılık içinde girdi. Eh. hemen hemen her hafta felsefe konusunda kampüste bir eh. etkinlik oluyor. Bugünkü kolokyum şu açıdan eh. ik bir ilk tabii. Yüzyılımızın iki önemli felsefecisi metafizik ve politika bağlamı konusunda ele alınacak. Kolokyum aynı zamanda da şu bakımdan da özel. Eh. kıta eh. Avrupa kıtasından Alman, Fransız, İsviçre, İtalyan çeşitli konuşmacıları buraya getirmiş bulunuyoruz ve bugün ve yarın yapılacak eh. tartışmaların eh. gelecekte eh. başka faaliyetlerin yolunu açacağını umuyoruz. Eh. sponsorlara eh. cömert katkıları dolayısıyla teşekkür etmek istiyorum ve nihayet ama en az önemli olarak değil eh. ör örgütlenme komitesine özellikle lisans yüksek, lisansüstü öğrencilerimize bu toplantının düzenlenmesi bakımından katkıları dolayısıyla çok teşekkür ediyorum. Teşekkürler şimdi şimdi meslekdaşım Gür eh. Profesör Gürol Irzık'ı davet ediyorum. Mesele nedir? Ve Sayın Barash'ı da birlikte. Meslekdaşım Gürol Irzık bu oturumu başkanlığını yapacak. Şimdi sözü kendisine bırakıyorum. Teşekkürler. **Uh. we'll begin this morning's uh. session with uh. Professor uh.** Bu

bu sabahki oturuma Jeffrey Andrew Barash'ın ko konuşmasıyla başlayacağız. Kendisi hakkında bir iki şey söylemek istiyorum. Kendisini tanıtmak istiyorum. Profesör Barash, eh. Stanford Üniversitesi'nde felsefe okudu. Chicago Üniversitesi'nde M.A. (English) ve Université de Paris, üni, Paris Üniversitesi On Nanterre'de de eh. eği eh. doktora yaptı. Sonra eh. şimdilerde kendisi eh. siyasal felsefe öğretim üyesi. Amiens Picardie Üniversitesi'nde siyaset felsefesi profesörlüğü yapıyor. Birçok kitabı vardır. Eh. sadece bunlardan iki tanesinden söz edeceğim. Bugünkü konferansa la ilişkili olduğu için. Bir tanesi Martin Heidegger ve Tarihsel Anlam Sorunu, öteki de Heidegger ve Yüzyılı: Varlığın Zamanı, Tarihin Zamanı. Eh. Profesör Barash şimdi şu sıralarda yirminci yüzyıl politik felsefesi üzerine bir eh. kitap üzerine çalışıyor. Fransız, Fransız eh. Bilimsel Araştırmalar Kurumu'ndan aldığı bir eh. bursla. Bugünkü konuşmasının başlığı Martin Heidegger, Hannah Arendt ve Hatırlama Politikası. Buyrun.

Interpreter A: Teşekkür ederim efendim. Ben de Sayın Sözer'e beni buraya davet ettikleri için ayrıca Boğaziçi Üniversitesi'nin eh. Rektörüne, Sosyal Bilimler Fakültesinin Dekanına ve bu toplantıyı mümkün kılan bütün organizatör kuruluşlara teşekkür etmek istiyorum. Aslında yazdıklarımı okumak eh. suretiyle size eh.. hitap edebilirdim eh. fakat mümkün mertebe serbest eh. olmaya da çalışacağım. Evvela çok genç olanlara aranızda şöyle bir hatırlatma bulmak, bulunmak istiyorum. Acaba eh. Heidegger'le kariz eh. Arendt'in arasındaki tat mektuplar ne şekilde yayınlandı. Hatırlıyorum bu altmışlarda yetmişlerde fevkalalde eh. gizli tutuluyordu. Marbach'ta bir kutuda bunları eh. saklı tutuyorlardı ve sadece uzmanlar eh. bakabiliyorlardı. Hanegger eh. eh. Heidegger'le Arendt arasındaki bu mektuplar biliyorsunuz oldukça hassas konulara eh. değinmekteydi. Heidegger'in ailesi de zaten insanların kapı eh. zırkapı gelip, bütün bu mektupları incelemelerinden pek haz etmiyorlardı. Hannah Arendt'in eh. mirasından sorumlu olanlar ve Heidegger'in ailesi en sonunda bu mektupları yayınlamak gibi son derece doğru ve bilgece bir karar aldılar ve nihayet yayınlandı. Dolayısıyla son yıllarda biz bunları artık okuyabiliyoruz. Bu mektuplar yeni eh. değil aslında bu mektuplar hakkındaki bilgilerimiz. Mesela on sene önce bu konuda bir konferans yapılmıştı. Arthur Prügler'le ben bu konuyu o zaman konuşmuştum ve o zaman demişti ki o 'aa imkansız, yirmilerde aralarında bir aşk ilişkisi olmuş olsun bu ikisinin' ama şimdi bu mektupları okuduğumuzda da olmuş anlaşılan oldukça yakın bir ilişki ve bu da artık bir sır değil. Hepimiz biliyoruz. Evet bu ama bizi başka bir meseleye getiriyor ve bence bu esas zor mesele bana soracak olursanız. Evet doğru, son derece yakındılar ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilediler. Daha doğrusu Heidegger aşık ar halde Hannah Arendt'i etkiledi fakat eh. bu acaba felsefe alanında da olan bir e etki miydi? Hannah Arendt'in felsefesi, Heidegger'in felsefesine ne ölçüde bağlıdır? Tabii bu konuda büyük bir tartışma olmuştur eh. bütün dünyada. Fransa'da,

Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Türkiye'de de anladığım kadarıyla şimdi böyle bir tartışma sürmekte. Özellikle Fransa'da ki ben Fransa'daki durumu en iyi biliyorum, pek çok yazı yayınlandı ve Arendt'in doğrudan doğruya Heidegger'in bir öğrencisi, bir tür müridi olduğu şeklinde, tırnak içinde elbette, bir kanaat ah. ileri sürüldü. Heideggercilik eh. gi yeniden yorumladığı söylendi. Ama mesela Almanya'ya baktığınızda, Ernst Nolte'nin, tarihçidir kendisi ki Heidegger'in de öğrencisi olmuştur, eserlerine baktığımızda, gayet açık bir iddia ile bunu ortaya onun da koyduğunu görürüz. Ama şimdi ben eh. bunun aksine iddia edeceğim. Özellikle ellilerde yazdıklarını Hannah Arendt'in okursanız ve iki en büyük yapıtı olan *Geçmişle Gelecek Arasında* ve *İnsanlık Durumunu* dikkatlice okuyacak olursanız, Heidegger'in son derece keskin bir dille ve son derece önemli bir açıdan eleştirdiğini görürüz. Özellikle politika konusunda, çünkü Heidegger politika konusunda farklı idi. Tabii ilgileniyordu, otuzlarda politikaya katılmadığını iddia etmiyorum ama son derece kuramsal, teorik bir açıdan bu politikaya ilginin anlamı üzerinde durmamıştır ve kendi pa politik faaliyetinin anlamını dolayısıyla bence anlamamıştır. Öte taraftan açıkça bildiğimiz şey, Hannah Arendt'in bütün hayatı boyunca ve özellikle o dönemde politik önemi olan konular üzerinde, özellikle yüzyılın konuları üzerinde derinlemesine durduğu gerçeğidir. Şimdi bence bunu hatırd tutarak eh. size söyleyeceklerimi dinleyelim. Ben burada kendime konu olarak şunu seçtim. Oldukça eh. biraz eksantrik belki size gelebilir. Oldukça değişik eh. başka bir eh. konu. Bu da anımsamanın politikası. Mesela Heidegger'in ilk dönemini, *Sein und Zeit*'i, Varlık ve Zaman okursanız, Heidegger'in eh. daha sonra + kendi çalışmalarında eh. bu düşüncüyü devam ettirmekle birlikte açıkça şu gözükür. Anımsama problemi önemli bir rol oynamaz Heidegger'in düşüncesinde, tıpkı politikanın da önemli bir rol oynamadığı gibi. Arendt'in düşüncesine bakalım. Orda açıkça gözüken ise şudur. Birden bire hem

politika hem de anımsama, anımsamanın kendisi çok önemlidir. Özellikle İnsanlık Durumu'nun hele ilk birkaç sayfasından beri bunu anlamak mümkündür. Dolayısıyla ben bugün şöyle bir soru üzerinde durmak istiyorum tebliğimde. Bu ikisi arasındaki ilişki, bi tarafta bellek, anımsama öte tarafta politika arasındaki ilişki. Be eh. Sein und Zeit'ta döneminde hatır, anımsamayla politika arasındaki ilişkinin teorik olarak geliştirilmemesi gibi, daha sonra da politika ile bu ilişkinin kurulmuş olmamasının arasındaki bağ bir Arendt'le Heidegger arasındaki fark. **In my paper, I cited one of the letters, one of the most interesting letters** eh. ben eh. size sunacağım metnimde bilhassa mektuplar üzerinde durdum zira eh. biliyorsunuz eh. yirmibeşten eh. sonraki eh. yirmibeşte Marburg'da Heidegger'in seminerlerine Arendt katılmıştı. Daha sonraki mektuplaşmalarında eh. arasında yani otuzüç ile ne zamandı durun o mektup un yazılması elli. Demek ki bütün bu aradan geçen dönemde aralarında hiçbir ilişki olmamış ve hiç büyük bir suskunluk olmuş ve bu suskunluğun kırılmasından birkaç ay sonra Heidegger henne Hannah Arendt'e şöyle birşey yazmış. Ben şimdi bunu Alman, İngilizce'ye tercüme etmeye çalışacağım ve size okuyacağım yani özellikle burda seçtiğim pasajı okumak istiyorum. Heidegger şöyle yazıyor. Ellide Heide, Hannah Arendt 'e yani aralarındaki ilişki yeniden başladıktan sonra. Mektupla tabii yeni bir ilişki oluyor bu. Şöyle yazıyor, 'belki' de diyor, 'belki de bu jurnalizm + her tür başlangıcın yo, ortadan kaldırılmasından sonraki ilk şoktur. Acaba bundan dolayı buna bir karamsarlık, pesimizm vehayut da çaresizlik, despair (English), diyebilir miyiz? Hayır ama adeta ta ta historyografik bir şekilde sunulan tarih özünde insan olmayı belirleyen bir düşüncedir dersek o zaman insanın bu varlığa hazır olması gerektiğini de söyleyebiliriz. Başka bir bellek öğrenmek zorundadır insan der Heidegger ve dolayısıyla bu Yahudilerle Almanların eh. kaderinin bizim tarihi eh. kalkülasyonlarımıza, düşüncelerimize uymadığı, onun dışına çıktığını söyler. Burda

gördüğünüz gibi Heidegger başka bir bellekten, ein anderes Gedächtnis, another memory'den sözeder. Bu başka bellek nedir? Çünkü Varlık ve eh. Zaman'da Erinnerung, anımsamadan sözetmektedir **paper is that um. compared to Husserl or Mark Husserl**'le yahut Mark Scheler'le karşılaştırıldığında eh. belleğin periferde kaldığını görüyoruz. Bunun çok açık bir sebebi var eh. zira orda yani Sein, Varlık ve Zamanda üzerinde durduğu unutma [due to the power cut, a large part of Barash's speech is erased]...ölümsüzlük, anımsamaya dayanıyor ise ve bu da ancak ve ancak bu önceden söylenemeyen ve gelip geçici dünyada bir istikrar ve kalıcılık ölçüsü olarak politik yaratışa bağlı ise bu işte tıpkı Homeros'da ve Herodotus'ta bulduğumuz anlayıştır, yöneliştir, der. Hannah Arendt, nitekim Heraklitus'tan bir alıntıya gönderme yapar ve kendi politika, anımsama politikasının da buna dayandığını söyler. Heraklitus'dan alıntı şudur. Zira bir tek şey vardır en iyilerin ötekilere kıyaslan tercih ettikleri, o da, o da ebedi ündür. Ebedi ün eh. kaybolup giden şeylere tercih edilir onlar tarafından zira çoğu, başkaları, çoğu + ki onlar kendilerini bu gelip geçici şeylere kaptırmışlardır, tıpkı sığırlar gibi, geviş getiren sığırlar gibi çayırda yayılırlar, demiş Heraklitus.

Interpreter B: There is a small change in Programımızda küçük bir değişiklik var. Profesör Martin Rueff maalesef katılamayacak toplantımıza dolayısıyla şimdi Professor (English) Christina Schües'ü kendi sunuşunu yapmak üzere davet ediyorum. Eh. Professor (English) Christina Schües + Hamburg Üniversitesi'nde felsefe, siyaset bilimi ve edebiyat okudu. Bundan sonra doktora, doktorasını Philadelphia'daki Temple Üniversitesinden aldı. Şimdi Hamburg ve Lüneburg Üniversitelerinde ders veriyor. Birçok kitabı ve makalesi var ama sadece bir kitabından sözedeceğim. En Anpirik ve Transandental Öznellik Muammalı Bir İlişki mi? Bu sabahki konuşmasının başlığı eh.

Politik Doğumluluğun Anlamı. Teşekkürler. Aynı zamanda bu davet için çok teşekkür ederim. Çok eh. memnunum burda eh. olmaktan. Eh. Profesör Sözer'e, eh. Goethe Enstitüsü'ne ve Boğaziçi Üniversitesi'ne çok teşekkür ederim, özellikle. Bugünkü konuşmamın başlığı eh. Doğumluluğun Politik Anlamı. Bir geçiş döneminde yaşıyoruz. Geride bıraktığımız metafiziğin tarihidir. Metafizik ilk başlangıçtan ortaya çıkmıştır. Yunan felsefesindeki ilk başlangıçtan ortaya çıkarak insan uygarlığının eh. imhası ve çöküşü yüzyılıyla eh. doruğuna çıkmıştır. Hannah Arendt ve Martin Heidegger, dünyanın eh. temel çoğulluğunun ve insanlarsarasındaki dünyanın ve eh. haklara sahip olmanın eh. gerçekliğinin imha edildiği bir çağda yaşadılar. Düşünmenin ve yargılamaların eh. temel kategorilerinin ne olmuş olduğunu ve dünyanın nasıl çökmüş olduğunu anlatmak için yeterli olmadığı bir zamandı bu. Zeminin kaydığı, eh. hepimiz içine doğmuş olduğumuz bu bu dönemin eh. ruhu dan kaynaklanır. Heidegger bunu eh. olurluna bırakmak konusundaki eh. konferansında açıklamıştır. Avrupa'nın imhası ve özellikle de insanların yani Yahudilerin ortadan kaldırılması konusundaki kararlı girişim eh. olguların dünyasını bir uçuruma dönüştürmüştü. Aynı zamanda, bu zamanlarda Arendt anlamak için yeni bir eh. başlangıç yapmayı öneriyordu ve Heidegger de eh. bir eh.. başlangıç düşüncesi öneriyordu. Bugün de, bugün ve geçmişte siyan, bilimsel bir teknolojik düşünce eh. tarafından yönlendiriliyor. Bu doruğuna bir takım eh. komplolarla erişiyor yani eh. orada olma bürokrasisinin eh. organize teknik, ekonomik yaklaşımı. Heidegger'in kaygısı olduğu gibi eh. bizim düşüncemizi ve eylemimizin anlamını ortadan kaldıran bir eh. varlığın unutulmasıyla karşı karşıyayız ve eh. dünyanın eh. küreselleşme süreçleriyle eh. dönüştüğü bir eh. dönemde yaşıyoruz. Önümüzde eh. kuşkulandıığımız gelecekte Heidegger'e göre düşüncenin yeni bir başlangıcı yatıyor. Bu reflektif bir düşünmedir, Almanca Besinnung. Burada vurgu eh. he hesaplardan ve bilmeden farklı olarak bir anlam

vermedir. Hem Heidegger ve Arendt eh. anlam vermek eh. peşindedirler. Her ikisi de eh. kendi düşüncelerini bir başlangıcı katmaya katmanın yollarını aramaktadırlar. Bu sunuşta yeni bir başlangıcı, başlangıç için kapasite ve hazırlığın eh. nasıl düşünülebileceğini araştırmak istiyorum. Bunu özellikle eh. Heidegger'in daha eh. geç zamanındaki eh. projeksiyonuna, özellikle de eh. ba. Beitraege zur Philosophie eh. başlığıyla yazdığı yazılara ve oluruna bırakma konusunda bindokuzyüzellibeşte Mesgeş'de verilmiş olan konferansına yaslanacağım. Hannah Arendt konusunda da eh. daha geç yapıtlarına eh. döneceğim. Özellikle Geçmişle Gelecek Arasında ve Aklın Yaşamı konusunda yazdıklarına. Eh. me. tekstlere gelince eh. inancım şudur ki eh. her iki yazarın da daha geç aşamalarda yazdığı yazılar birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Göstermek istediğim gibi eh. her ikisi düşünür de eh. fenom, yeni bir düşünce tarzının başlangıcına olanak verebilmek için eh. olanak verecek bir fenomenolojik temel sunmak için doğumluğa referans yapmak zorundadırlar. Tezim şudur Arendt eh. doğumluluğun farklı eh. anlamları temelinde eh. kırılmış bir eylemciliğin eh. temel olarak eh. temel biçimini eh. ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eh. dünyadan eh. kopuşun eh. başlamasına ve dünyanın içersine dalmaya eh. temel olmaktadır. Heidegger ise bir kırılmış bekleyiş, beklemecilik eh. fikrini ileri sürmektedir. Bu ise iradi olarak verilmiş bir karardır ve esas olarak kendini tutmaya bağlamak, eh. bağlıdır. Aynı zamanda da bir oluruna bırakma, beklemeci bir oluruna bırakma sözkonusudur. Heidegger'in eh. tarzlar kavramı eh. doğumluluk kavramıyla karşılaştırılırsa o zaman nerede başlayacağız sorusunu öteki başlangıcı eh. nın, öteki başlangıca ilişkisini araştırabiliriz. Her iki biçimde yani eylemcilik ve beklemecilik, farklı politik eh. kon. sonuçlara sahiptir. Ama burada tartışamayacağım bunları. Sonradan tartışabiliriz. Tartışmam sırasında önce eh. doğumluluğu genel olarak ele alacağım. Sonra eh. Arendt'in eh. eylem eh. anlama ve düşünme kavramlarına döneceğim. Bu tartışma

daha sonra Heidegger'in eh. başka bir başlangıç kavramına eh. dönüşe olarak sağlayacak. Eh. yani doğu, hakikatın düşünülmesi eh. konusuna dönme ve ve varlık projeksiyonu eh. ve Da-Sein'in varlık projeksiyonuna eh. dönmeme olarak sağlayacak. Önce eh. doğumluluk kavramıyla başlıyorum. Eh. yani doğumu insanın ilk başlangıcı olarak eh. ele alacağım. Eh. önce eh. şu tezi ileri süreceğim. Varlık ve görü, görünüş eh. görüngü birleşmiştir. Eh. doğumluluk kavramı, doğmak anlamında doğuma bağlıdır. Eh. insanların varoluşunun eh. varolan için eh. + insanların varoluşunun varolan olması eh. yaşlı Heidegger için eh. kendi özüne eh. göre varlığın hakikatının öne çıkmasıdır ama varlığın bu yorumlası eh. varlığın eh. bir doğum olarak ortaya çıkmasını görmezlikten görmek eh. gelmektedir. Eh. doğmuş olan birisi dünyaya bir erkek gi, bir oğlan veya kız olarak eh. doğar böylece eh. bir bedensel varlık olarak ilk defa ortaya çıkar ve eh. böyle kalır hayatının sonuna kadar. Bu yorumun bir sonucu vardır. Varlıkla görünüş arasındaki ikilik eh. rededilmiş olur. Eh. bu ikisinin birliği kavranmış olur. İkincisi, ikinci tez şu. Eh. başlangıç ilişkidir. Doğmuş olma olgusu eh. sadece eh. Arendt'in söylediği gibi hiçbir yerden gelmiş olmak anlamına gelmez, birinden gelmiş olmak anlamına gelir. Eh. var varoluş eh. birinden olmak yani anneden olmak anlamınadır. Dolayısıyla eh. doğum yapmakta olan anne açısından doğum doğal doğum olarak görülmelidir. Eh. doğum bir fizyolojik sü süreç olarak daha başından bir soyutlamayı varsayar. Baş doğum yapmakta olan, yeni birini doğurmakta olan birisinin olması eh. ve yeni insanın varoluşunu eh. bu insanın eh. garanti etmesi eh. var varoluşun esas olarak bir ilişki olarak ele alınmasını gerektirir. İçinden çıkılan yani anne, yani çıkışın eşiğidir bu insan aynı zamanda dünyaya giriş eh. burada yeni gelen için eh. bir varoluş olarak tanımlanır. Bu da bir ilişkinin zorunluluğunu yani Latince söylersek cum, 'ile'nin gerekliliğini ortaya koyar. Başlangıçta varolanın eh. varolan için bir ilişki vardır. Daha da iyi söylersek diyor Arendt, eh. ilişki başlangıçtır. Burada

somut, nihai bir ilişki vardır bir varolana. Bu olumsaldır ama yerine başka birşey konulamaz. Bu sadece anne için değildir eh. ge ge gerçekte anne çocuk ilişkisi için ama bütün kuşak için geçerlidir. Üçüncü tez, başlangıç farklılıktır. Varoluşun, varolanın varoluşunun ilk ortaya çıkışı ile eh. birlikte söylediğimiz, genel olarak insandan bahseden geleneği, felsefi geleneği eh. ortadan kaldırmış oluyoruz. Doğum eh. ilk, bir özün ilk varoluş ve görünüş tarzıdır. Burada tekil, tekrarlanamaz, cinsiyetli ve eh. bedensel bir gerçekten bahsediyoruz. Başka insanlar için ve başka insanlar ile birlikte. Bu olgu eh. temel bir eh., insanlar arasında temel bir farklılığın ve ilişkinin ortaya çıkışıdır. İnsanlar bir bakıma önemsiz bir anlamda eşitsi, eşittirler ama insanlar olarak her bir insan diğerlerinden eh. fark, farklıdır. Arendt'in Huma, İnsan İnsanlık Durumu'nda söylediği gibi, yaşamış olan, yaşamış olacak eh. eh. herkesten farklı. Dördüncüsü eh. başlamak eh. aynı zamanda başlama kapasitesine sahip olmak demektir. Doğmuş olmak eh. dünyaya doğmuş olmak eh. eh. zamanından itibaren, sosyal ve maddi dünyanın eh. kasıtlı olarak, bilinçli olarak keşfedilebilmesi demektir. Eh. kasıtlılık ya da bi bilinçlilik eh. genel olarak fenomenolojiden öğrendiğimize göre, dünya dünyada olmanın esas yapısıdır. Eh. nesnelere ve insanlara eh. algısal olarak yönelmiş olmak demektir. Bunun anlamı, konuşma ve eylemde başka insanlarla ilişki içinde olmak eh. anlamlara, görevlere ve olaylara yönelmek demektir. Entansiyonalite yani kasıtlılık, veya bilinçlilik, yönelmişliği içerir ama aynı zamanda birini veya birşeyi eh. birşeye anlam vermek anlamına gelir. Eh. bir insan eh. bu eh. çabalamayı eh. bir içsel eh. dürtüye indirgemezse o zaman eh. bir olanaklılık ve özgürlük dünyasına açılmış demiş açılmış oluruz. Böylece eh. başlangıcın olanaklılığını ortaya çıkınca, doğumluluk eh. her bir insanın özelliğidir. Bunun arası eh. aracılığıyla eh. bu aracılığıyla in her bir insan insiyatif alabilir. Eh. beşinci tez, doğum, bir temel sıçramadır yahut da ilkesel bir sıçramadır. Başlan eh. başlangıç kapasitesi kendi eh.

temellerini bu ilkesi ya da ilkesel sıçrayışını eh. doğum öncesi varoluştan, doğum, doğal varoluşa, doğum sonrası varoluşa geçiş olarak ele alınabilir. Satz bir yandan bir varoluş tarzından bir başkasına geçiş anlamına gelir. Bunun esas eh. özelliği eh. bilinç, eh. kasıtlılıktır. İsteyerek yapmaktır. Dolayısı eh. ve dolayısıyla eh. eh. isteyerek yapmak Da-Sein'in eh. oluşturuıcı unsurlarından biridir ve doğumdan eh. ortaya çıkmıştır. Öte yandan Satz + bu tür eh. daha öncenin ve daha sonranın bu tür anlam eh. bölgeleri arasında bir aktarma veya dolayımılama anlamına gelir. Bu eh. rahim dışı ve rahim içi hayatın fizyolojik anlamına ancak ikincel bir referansdır. Daha önemlisi eh. bu Da-Sein'in oluşumunun aktarımına ve eh. kuşaklar arası bir aktarmaya referans yapar, gönderme yapar. Eh. kuşaklararası anlamın genel aktarılması ve tarihin oluşması bu noktada çıkışını bulur ve kuşaklararası anlamın aktarılması karşılıklı olabilse bile yine de eh. doğumun eh. doğmuş olmanın ya da doğmanın eşiğinde bulduğumuz bir asimetri kalmaktadır. Eh. Da-Sein'in eh. başlangıç olarak yorumu ile birlikte eh. eh. başlangıcın sonuna geçişin eşiğinin hiçbir zaman tamamlanmadığını da varsaymış oluruz. Da-Sein eh. doğum öncesi ve doğum sırasındaki varoluş eh. arasındaki eşiği geçtiğimizi varsayar ama aynı zamanda eh. Da-Sein, doğum aynı zamanda Da-Sein'ımızda izlerini bırakır ve böylece başlamış olan başlangıçla olmayı ta olarak onu tasvir eder. Eh. dolayısıyla eh. doğum hakkındaki fikirlerimizi özetlersek doğum, eh, insanlararası temel bir çoğulluğu ortaya koyar. Eh. başlangıcın iliş il ilişki olduğunu ortaya koyar ve doğmuş olmanın başlangıç için bir kapasite olduğunu gösterir ama eh. bu kapasitesinin eh. nasıl gerçekleşeceğini de sormalıyız. Eh. Hannah Arendt eh. politik eylemi dünyaya ikinci bir doğuş olarak verir. Heidegger eh. doğumu eh. eh. Varlık ve Zaman'da başlangıç olarak değil geçmişlik olarak ele aldı ve eh. varolan Da-Sein'in doğumluluğunu kabul etti. Aynı zamanda herkesin kendi çağında doğdu, doğduğundan da söz ediyor ama bunun sonuçlarını pek çıkartmıyor hatta eh.

ama buna karşılık Arendt, eh. eh. ikin doğumun ikinci doğumun kategorik kurulması eh. için öneminin abartıyor bile yani içerisine, içerisinde eylemde bulunma. Eh. Arendt'in eh. başlangıçla ilgili olarak eh. ortaya koyduğu en önemli eh. faaliyet eylemdir. Eğer eylem diyor Arendt eh. başlangıç olarak eh. doğum olgusuna karşılık verirse eh. eğer insan eh. İnsanlık Durumu'nun doğumluluk eh. doğumluluk, doğumluluğunu, gerçekleştirilmesi [power cut] eh. alanın bu orta görülüşü ve çoğulluk em. ve insanların tekilliği eh. doğumluluk perspektifini gerçekleştirir. Arendt'in eh. eylemcilik kav eh. politik eylemcilik kavramını yeniden canlandırması eh. Heidegger'deki bir boşluğu dolduruyor çünkü Heidegger için eh. eh. eyleme eh. eşdeğer bir kavram yoktur çünkü eh. çoğ çok çok kişinin çoğulluğundan kuşku duyar ve onu birin, tekin anonimliği içinde eritir. Dolayısıyla birlikte eylem için bir yöntem bulamaz. Eh. dolayısıyla öyle görünüyor ki eh. eylem yapmanın ve konuşmanın olanaklılığı dünyada belli kovukları eh. varsayıyor. Bu kovuklar, eh. karşılıklı eh. etki etkilemin, etkileşimin eh. politik alanlarına dönüştürülebilir. Aynı zamanda da bu dünyada bir güven varsayıyor. Bu da eh. dünyada aşkın eh. önkoşuludur ve bir asgari biçimde varolur. Eh. ikinci koşul, bu birinci kovuklar koşulun eh. eh. bir ülkenin politik eh. durumuna eh. temel olarak bağlıdır. İkinci koşul eh. üz bu sunuşumda eh. izlemek istediğim eh. konudur. Eh. bu yukarda sorulan soruların ve dünyaya güven in eh. temel olarak nasıl ortadan kaldırıldığının düşünülmesini ve anlaşılmasını eh. nasıl yapacağımız konusuyla ilgilidir. Eh. anlama ve düşünme konusunda yeni bir *başlangıç mı diye soruyor eh. konuşmacı*. Arendt eh. eh. sürgününde cehenneme rağmen ayakta kaldı. Ondan sonra da eh. İnsanlık Durumu hakkında geniş sorular eh. so sormaya eh. başladı. Eh. bu kadar tuhaf ve tanımadık bir dünyada eh. amor mundi'nin mümkün olmadığı bir dünyada eh. insan nasıl yaşayabilir. Eh. bu dünya konusunda konuşmak bile mümkün görünmemektedir. Bir baş bir ba başka şekilde söylersek, Arendt'in

kaygısı eh. affetmek değil ama total, totaliterliği affetmek değil ama nasıl varolabildiğini anlamaktadır yani eh. dünyayla uzlaşacağımız birşey eh. anlayış değil, onu anlamak eh. istiyor eh. yö yönünde bir gelişme istemektedir. Anlayış, kavrayışta anlayışta uzlaşmak ne affetmek ne de sempati demek anlamına ge, anlamına gelmemektedir. Eh. eğer eh. uzlaşma istiyorsak o zaman yeni bir başlangıcın mümkün olduğunu düşünmeliyiz ya yani başlangıç hiçbir zaman mutlak değildir. Eh. başka bir şekilde söylersek anlama yani anlam arama eh. eh. faaliyeti sadece bugünün eh. şimdinin bakış açısından geriye doğru bakarak olur. Arendt eh. anlamayı eh. ba, doğumla başlayan ve ölümle biten anlamayla benzeştirir. Şöyle yazıyor, anlama eh. eh. in insanlığın eh. hayatta oluşunun özel tarzıdır çünkü her bir insan eh.. içine du, bir yabancı olarak dünyayla uzlaşmak zorundadır eh. yani doğum anlamayla başlar. Bana öyle geliyor ki burada Arendt eh. iki eh. anlama kavramını çok iyi birbirine bağlıyor. Eh. eh. yeni doğan insanın et çevresindeki tuhaflık eh. dünyayla dünyaya temel bir güvenle elele gidebilir. Bu bilinmeyen ama merak içinde, şaşkınlık içinde eh. ve eh. insanlararası ilişkilere güven üzerinde keşfedilebilecek eh. bir dünyadır. Öteki tuhaflık kavramı ise tam da eh. tarihsel olaylar dolayısıyla ortadan kalkmış bir güvenle ilişkilidir. Şaşkınlık kavramına Heidegger'le de döneceğim eh. şaşkınlık eh. bir bu çocuğun gözleriyle şaşkınlık burada tahammül edilemez hale gelmiştir. Eh. kötücül bir dünyada insan kör bir şekilde el yordamıyla yürümektedir. Eski düşünce eh. yapıları artık eh. yet yeterli değildir. Arendt'in dediği gibi eh. anlaşılamaz olan şeyi politik ve felsefi olarak eh. anlamak zorundadır eh. yani bu anlayışta insanlar eh. dünyaya yaklaşmakta ve eh. düşünce kategorilerini dünyaya yerleştirmeye eh. çalışmaktadırlar. Bu bir mal mülk edinme sürecidir ve dünyanın eh. eh. tuhaflığının, garipliğinin bir askıya alınma süresidir ama eh. eh. burada eh. geleneğin ortak mirası eh. eh. kırılmışsa o zaman eh. em. an anlama çabasının acaba umutsuz bir girişim olup olmadığını da

sormak mümkündür. Daha evvel amor mundi'den söz etmiştik. Ama dünyaya olan güven eh. bo kırılmışsa eh. o zaman eh. ay eh. dünyaya sevginin de eh. bir temeli kalmamış de demektir ama eh. anlama eh. düş [problems with the sound] biraz yardım alabilir [power cut] **sort of broken understanding maybe [laughs]** Sizin için anlamak güç oluyor biraz eh. kırılmış anlamadan bahsediyorduk. Biraz ona benziyor. Anlama, eh. motivasyonu bakımından eh. düşüncenin Ro, Romalı eh. saikleriyle yakından ilişkilidir. Alıntı yapıyoruz. Düşünce, o tak, bu takdirde düşünce gerçekliğin çöküşünden ve bunun sonucunda insanla eh. dünya arasındaki bir eh. kopmadan kaynaklanmıştır. Eh. bundan da başka bir dünyanın daha uyumlu ve anlamlı bir dünyanın ihtiyacı kaynaklanmaktadır. Düşünme ve anlama eh. birbirini destekler. Eh. şu şu ölçüde, her ikisi de eh. hakikat veya bilgi peşinde değildir ama eh. yaşam sürecimize ilişkin eh. bir anlamla ilgilidir çünkü burada kendimizi eh. ey eylemimizle veya başımıza gelenle uzlaşmaya eh. uzlaşma çabası içinde buluyoruz. Ancak bu iki kavram eh. dü zihinsel faaliye eh. faaliyetin fark, karşıt hareketlerine dayanmaktadır. Bu da eh. anlamanın dünyaya çıkması eh. düşünmenin ise dünyadan kopma çabası içinde olması dolayısıyla olmaktadır. Dolayısıyla eh. eh. anlama daha çok eh. doğuma eh. düşünme ise daha çok eh. daha ölüme yakındır. Reflektif düşünce yani bilimsel düşünme değil ve anlama eh. düşünme eh. dünyadan koptuğu ve dünyadan geri çekildiği, politik alandan geri çekildiği ve dünyayı eh. belirtik olarak tuhaf bulduğu ölçüde farklıdır. Eh. düşünme kapasitesi Arendt'in Kantçılığına göre antropolojik olarak temel bir ihtiyaçtır ama bu eh. anlık düzeyiyle doğrudan doğruya ilişkili değildir. Eh. daha çok vicdan düzeyinde ortaya çıkar. Bu da iyiyle kötü arasında bir yargıya olanak verir. Eh. anlama gibi düşünmede de eh. uzlaşma kavramı eh. önemlidir ama burda kendi kendiyile bir uzlaşma sö sözkonusudur. Eh. düşünme görünür olanla ilgilenir. Eh. varolmayan şeylerin görünüşleriyle. Yargılama eh. her zaman tikellerle ve

elimize ya içinde olan şeylerle ilgilidir. Eh. her ama ikisi birbiriyle ilişkilidir. Burda alıntı yapmış oluyoruz şimdi. Eh. bilinç ve vicdanın eh. eh. ilişkili olduğu gibi. Eğer ikisini bir için bir olarak düşünme, se eğer sessiz diyalogun ikisini bir içinde bir olarak düşünme eh. sinde eh. veril bilincimizde verilmiş olanın eh. kimliğimizdeki fark eh. farkını gerçekleştiriyorsak ve bundan eh. bir yan ürün olarak vicdan doğuyorsa, eh. yargılamanın eh. yargılama eh. düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü eh. düşünmeyi gerçekleştirir. Eh. ge görünüşler dünyasında onu ortaya koyar. Burada hiçbir zaman yalnız değilim ve her zaman düşünmek için çok meşgulim. Politik dünyaya girmenin bir eh. başka yöntemi de dolaysız, dolaylı olarak olur. Herkesi eh. herkes eh. başkalarının yaptığı ve inandığı şeyler tarafından düşüncesiz bir şekilde kenara atılırsa eh. düşünenler eh. eh. düşünenler saklandıkları yerden dışarı çıkmak zorunda kalırlar çünkü eh. katılma eh. red redetmeleri çok ortaya çıkar ve dolayısıyla bir eylem haline gelir. Hiç kimse düşünmüyorsa düşününlerin hali eylem haline gelir. Dolayısıy bu bunun ötesinde düşünme politik eh. hale gelebilir çünkü eh. değerleri, fikirleri ve doktrinleri sorgulayan bir kritik an içerir. Dolayısıyla bir yok etme eh. yok edici ve dolayısıyla özgürleştirici veçhesi vardır eh. düşünmenin. Düşünce, düşünme, dünyadan kendisini kurtardığı ve dolayısıyla şimdiki andan kurtardığı için eh..dü geçmişle gelecek arasında bir yeri vardır. Dolayısıyla düşünen insan eh. + eh. geçmişle gelecek arasında yaşar. Bu alan eh. şî henüz olmamış eh. ve artık olmayacak olan eh. nın bu şimdiki anda doruğuna ulaştığı bir zaman ötesi şimdiliklidir. Dolayısıyla Arendt şunu ileri sürebilmektedir. Düşünme eh. kendisini gerçekleştirmek için kendisinden başka hiçbirşeye ihtiyacı olmayan tek faaliyettir ve dolayısıyla ve aynı zamanda Heidegger'de bir anda eh. eh. açıkladığımızı söyler. Düşünmede eh. sadece bir sıçrama yoluyla bir yere varırız. Heidegger eh. unutma eh. den deneyimini eh. varlığın unutma deneyimini ve başlangıç deneyimini ileri sürer. Eh. varlığın eh. zorunlu olarak varlığın

unutulmasıyla başladığını ileri sürer çünkü düşünme, eh. ilk başlangıçta düşünme, eh. inceleme ve toplamadır. Dolayısıyla düşünme logosa ve şim şimdiki ana, şimdi, şimdiliğe eh. tabi durumdadır. Eh. eh. metafizik bilimsel teknik düşüncede bilim, varolmaklık eh. eh. varlığın varolmaklığının eh. bu düşünen, bu hesaplayan düşünmeye nin gücüne tabi olmasıdır. Dolayısıyla eh. varlık, büyük harfle, bizden geri çe, alınır ve varlığın unutulma zamanında, döneminde yaşamakta oluruz. Eh. aynı zamanda geriye çekilmenin kendisi bizden saklanmış olur. Eh. Heidegger ol bu bu bunun bu deneyimin sanatta ve şiirde, özellikle Hölderlin'deki olanaklılığından bahseder eh. metafizik sonrası reflektif eh. düşünce içinde. Ben eh. bunun üzerinde duracağım ve aynı zamanda eh. bir politik toplacı, topluluğun kurulması eh. çok ikircikli görünür. Yeni başlangıç eh. eh. şimdiliğin eh. ve yokluğun eh. karşılıklı bir oyunu içinde yeralan zamanın kendisi tarafından eh. karakterize edilir. Eh. bu yokluk eh. bulunmuş olmanın ve önceden çe geleceğin bulunmuş olmasının ve önceden çekilmesinin rededilmesine bağlıdır. Orada varlığın açıklığı olan zaman, mekan içinde yeralır bu eh. oyun ve bir olay değildir. Varlığın doğruludur. Eh. varlığın açıklığının eh. saklanmamışlık olmasından yani açıklık olmasından eh. ve bunun içinde saklanmışlığın oyna oynuyor olmasından kaynaklanır bu. Olay, başlangıç olarak, eh. yeni bir ışımanın ışıması içinde varlığı eh. serbest bırakır. Olay eh. eh. no Naziliğe, Naziliğe bir tarihsel alternatif olarak da bir halk için, kendisi hakkında reflektif olarak düşünen bir halk için açık eh. kal kalır. Heidegger bir eh. insan eh. operasyonunu eh. belirli bir insan operasyonunun doktrinlerinin ilanını istememektedir ama insanların eh. gereği olmamanın eh. yerinden etme eh. sine karşı eh. et en uçta gerekliliğin gerek gereğinin üzerinde durmaktadır. Burda bir sıçrama sözkonusudur. + Heidegger'den bir alıntı sözkonusu. Bu eh. alıntının eh. aşılma eh. anlaşılması zor olabilir. Burada söylediği zo zo şöyle özetleyebiliriz. Eh. bunun bir sıçrama olduğunu varsaymalıyız. Bu sıçrama

sadece insanların güçlü bir düşünmesiyle eh. iradesiyle olmaz. Birdenbire eh. sıçrayalım demekle olmaz. Aynı zamanda eh. bir bir Sein'dan bir eh. çağrı olması lazımdır burada. Eh. sahibi eh. şimdiliğin eh. alanı eh. gerçeğin birliğin eh. varlığın gerçeğinin eh. isteneceği tekil andır. Şimdi bir alıntı geliyor. Eğer varlığın hakikati istenmiyorsa veya değiştiril eh. eh. bilginin ve deneyimin eh. iradesinde değiştirilmiyorsa o zaman eh. eh. bütün zaman mekan eh. ot, sahibi şimdilikten geri çekilir eh. hiçbir zaman hesaplanamayacak basit olayın sürekliliğinden eh. varlığın eh. çekilişi gibi. Şimdiye kadar olanın olandan eh. ota, sahibi varlık şimdiye kadar olandan bir kopuştur ve Heidegger için şu soru o ortada kalır. Sahibi eh. va eh. varlık, şimdilik eh. nasıl devam edecektir yani süreklilik nasıl oluşacaktır. İ eh. insanın olaya eh. olayla ilişkisi eh. varlık za zaman mekanla ilişkisi ikircikliklidir çünkü bir taraftan Heidegger orada temelli eh. olmanın nasıl eh. insanın işbirliğini eh. eh. gerektirdiğini eh. ortaya eh. den sözeder. İnsanın kendisinin gerçekliğe eh. hazır olması gerekmektedir. Öte yandan in insan kendisi eh. olmakta olan eh. olayın bir eh. içinde eh. eh. ona aittir. Olmakta olan olaya aittir. Eh. burda insan eh. orada varlığın üreticisi olarak hatta eh. araştırıcısı hakikat eh. tını muhafaza eden bekçisi konumuna girer. Heidegger burada eh. eh. hayvan eh. rasyoneline geri dönme gerekliliğinden bile eh. sözeder. Eh. benlik burada hem inşa edeni, eh. olayın yerinin hem inşa edeni hem eh. muhafızdır. Heidegger eh. eh. Da-Sein'ın eh. temellendirilmesi aracılığıyla insanın kendini dönüştürdüğünü eh. söylese bile. Aynı zamanda, aynı zamanda insanın karar vermesi gerektiğini ve bir üretici olduğunu da söyler. Öteki başlangıçta eh. varlığın eh. eh. hakikati ya yani olay eh.. kuş kuşku altındadır ve eh. düş, eh. Da-Sein'ın düşünülmesinin temeli olarak riske edilmelidir. Eh. eh. inşa edici olarak karakterize edilmesi insanı eh. olayın dışına koyar ve böylece olay eh. insan açısı açısından bakıldığında ve da önceden belirlenmiş olarak görülür ve insanın muhafız olarak eh.

tem temel almaz gibi görünür. Heidegger burda iki hareket olduğunu düşünür. Çifte hareket olduğunu görür. Bi tanesi bir tanesinde olayın özü eh. varlık eh. eh. tarafından düşünülür ve tersi. Dolayısıyla eh. tek tek varlığın, büyük harfli eh. eh. varlıkla hiçbir zaman ilişkisiz olmadığını kabul etmek zorunda kalır. Heidegger eh. insanın eh. insanı Da-Sein olarak açık eh. açıkladığı için eh. temel ruhdurumlarını vurgulayabilir. Bu temel ruh durumları eh. dünyada eh. ki, tarihsel durumdaki eh. durumumuza eh. ışık tutar. O Da-Sein, en tem temel ruh durumları aracılığıyla dünyaya açıktır. Eh. bu ruh durumları eh. insanın temel eh. var varlığının temel koşulunu oluşturur. Eh. dü eh. Da-Sein açısından. Heidegger bunu se sevmezdi muhtemelen çünkü antropomorfizm tehlikesi içeriyor. Eh. bu eh. şu soruyu [cassette change] Eh. eh. sahici olmama ve terk e, gü günlük dünyanın terketme ve sahici olmama eh. yı terketme eh. kapasitesi ve hazırlığını eh. ne itmektedir? Yani eh. başlangıç düşüncesi nerededir? Eh. öteki başlangıcı nerede eh. bulacağız? Heidegger eh. her bir Da-Sein'in eh. belirli bir ruh eh. dönemine doğduğunu eh. belirli bir zihin durumuna eh. ayarlandığını düşünmektedir. Öteki varoluşsal eh. oluşum, Zaman ve eh. Varlık ve Zaman'dan bildiğimiz gibi anlamadır. Bu ikili yapı aynı zamanda faktisite varoluş eh. başlığı altında ele alınabilir. Burada eh. bir alıntı yapıyoruz eh. Zaman eh. Varlık ve Zaman'da. Eh. varoluşsal açıdan eh. bir eh. zihin durumu eh. dünyaya eh. ortaya çıkarıcı bir tabi olmayı ima eder. Bunun içinden bize önem taşıyan birşeye rastlayabiliriz. Buna karşıt olarak eh. anlama eh. Heidegger ne zaman Da-Sein'in varlık için potansiyelitesinden söz eh. bahsetmek istese kullanılır. Eh. anlama eh. varlık için orta, potansiyeli ortaya çıkarıcı eh. eh. birşeydir. Eh. bunun için de Da-Sein eh. kendi varlığının olanaklarına varabilir ve bunun için de eh. kendi eh. varlık için potansiyelitesinin en yüksek derecesini projeksiyonla eh. bulabilir. Bu eh. Da-Sein'in bu iki eh. Da-Sein'in bu çifte yapısı ve ruh durumlarının analizi eh. Heidegger'in daha sonraki yapıtında da eh.. eh. sahici eh.

varlığın, şimdiliğin ruh durumunu kabul ettiği ölçüde ortaya eh.. genişlemesini bulur. Burada eh. zihin durumu kendini ilan eder ve tarihsel olarak ilişkili olmak zorundadır. Eh.. Da-Sein'in 'da'sı yani oradası, orada olmanın oradası eh. eh. otantik, sahici ruh durumunda kendini tarihsel olarak eh. değiştirebilir. Metafiziğin tarihi, farklı yönlendirici ruh durumlarının eh. bir dizisidir. Birisi Angst yani eh. kaygılılıktır. Bu nu eh. eh. Heidegger eh. Varlık ve Zaman'da eh. tarif etmektedir. Öteki dehşete eh. uç, eh. varlığın terkinin uçurumunun dehşetidir eh. ama eh. kendi başına dehşet eh. Da-Sein'i hiç bir kara kararlılığa getiremez. Tam tersine onun felç olmasını ve kapanmışlığına yol açar. Şunu hayal edebilirsiniz bir insan dehşet içindeyse mesela savaş dolayısıyla veya başka bir tarihsel durumda eh. bu i insanı felç edebilir ve hiçbirşey yapamayabilir. Eh. ancak eh. bu felçde olay, öteki başlangıç eh., eh, varlıktan geriye çekilmenin deneyimlendiği eh. geriye çekilmenin sırrı gibi bir birşey ö öz olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla eh. Betrege'nin ruhuyla ele alırsak eh. eh. dönüştüren insanı insanın kendisini eh. kontrol etmesi ve daha sonra eh. eh. olurlarına bırak, eh. kasıtlı olarak eh. bekleme olurlarına bırakmasıdır. Eh. bu insanın kendini kontrol altına alması temel eh.. ruh durumuna giriş konusundaki hazırlık eh. Da-Sein'i eh. tarihsel eh. sahici varlığa eh. sıçrama hazırlığına getirir. Bu da eh. eh. kendini kontrol altına alma eh. temel ruh durumuyla eh. tutarlı gibi görünmemektedir. Eh. eh. burada karar eh. birşey için karar değildir ama eh. varlığın terkedilmesi ve köksüzlüğüne karşı birşeydir. Heidegger eh. eh. öteki başlangıcı, iradenin üzerine yerleştirmenin zorluğunu görmüştü. Eh. eh. irade kavramı konusundaki güçlük eh. reflektif düşünmeyi engellemesinden gelir çünkü bir telosa ihtiyacı vardır yani başka türlü söylersek, düşünme için iradeye ihtiyacınız vardı. Eh. insanların kafasında bir son var demektir. Dolayısıyla düşünme artık açık değil demektir. Telos, amaç, eh. eh. esas olarak işlem yapan ya da hesap yapan bir düşünme tarzı için eh. bir özelliktir. Eh. doia eh. eh. yeni

bir başlangıç buradan yapılamaz. Heidegger'in eh. eh. bu en azından bu yapıtta esas tema eh. yaklaşımı eh. eh. iradenin eh. kahramanca öznesinin bir reddine dayanıyor gibi görünmektedir. Eh. irade kavramı eh. kendini eh. bekleme ruh durumuna eh. iradi olarak bırakmak anlamına belki bırakılabilir eh. alınabilir belki. Bi çü fırlatıcı eh. projeksiyon yaptığı için eh. açıklık açılır diyor Heidegger. Eh. Heidegger bunu Beitraege'de söylüyor. Dolayısıyla bir yandan eh. birşey atıyor bir fırlatıcı, öte aynı zamanda bir karşı eh. eh. hareket olacaktır varlıkta. Dolayısıyla Heidegger eh. Da-Sein'ı burada beklemeci bir tavra geçmiştir. Peki bu eh. kendini kontrel eh. ruh temel ruh durumu motiv, saigini nerede bulur, saikini nerede bulur. Eh. tarihten ve eh. doğumun eh. tarifinden bildiğimiz bir eh. ruh durumu merak veya şaşkınlıktır. Taumedsein, Alman gr Yunan kelimesi Platon, Plato ve Aris, Eflatun ve Aristo'nun başlangıç olarak aldığı bir başlangıçtı. Eh. ve içinde eh. başlangıcın gücünü taşıyordu. Heidegger, eh. bunu retorik bir soruyla eh. eh. kabul eder. Eğer bu ilk başlangıcın mirasının büyüklüğü olmas zorunlu, zorunluluğu olmasaydı eh. başka ötekinin, eh. öteki başlangıcın ha hazırlığının gerekliliğinin gücü nereden alınırdı. Eh. bu ilk başlangıç sadece geç değildir, geçmişliliktir. Eh. tarihsel olarak güçlüdür. Eh. Aristo eh. ken zaten em. tanıdık olanı eh. eh. yabancı olana eh. değiştiren şaşkınlığı tanımaktadır. Dü dünya dolayısıyla yeni bir dünya gibi görünmektedir burada. Ama Heidegger eh. şaşkınlıktaki açığı görmektedir eh. çünkü eh. şe merak edeni, şaşkınlığa düşeni eh. düşmenin eh. sahici olmama durumuna düşürebilir. Eh. burada Held'in ileri sürdüğü gibi eh. eh. mah mahcubiyetin eh. karşı eh. eylemi eh. şaşkınlığı başlangıcın kapasitesi haline getirebilir. Eh. bu eh. mahcup bir merak veya şaşkınlığa yolaçabilir. Arendt, çok keskin olarak şöyle eh. eh. söyler. Eh. merakı veya şaşkınlığı takdir etmek eh. başlangıç nokta, felsefenin başlangıcı olarak, başlangıç noktası olarak almak eh. eh. uyumsuzluğun, çirkinliğin ve eh. kötü nihayet eh. kötülüğün eh. olgusal varlığını na

yer bırakmaz. Burada şaşkınlık eh. mümkün olmayabilir çünkü eh. dünyanın eh. tanıdık, her gü eh. hergündeliğini, gündelikliğini varsayar. Eh. eh. yönelmişliğin gücüne sahip olan öteki ruh durumu kendi içinde şüphedir ve eh. Da-Sein'in yapısında eh. yatan bir açıklıktır. Eh. Da-Sein eh. ilk açılımını eh. dünyanın açıklığına sıçramasıyla elde etmiştir ve bu eh. da varolu, doğum öncesi varoluşun kapa kapalılığı ile karşıttır tabii ki. Eh. dolayısıyla açıklık eh. eh. Da-Sein için açıklık eh. Da-Sein'in yapısının kendisinde vardır. Da-Sein eğer eh. eh. ölümle doğumla ölüm arasında bir uzantı olarak eh. varlığına eh. ayarlanmışsa dol kendisinin geçmişliliği yani olmuşluğu ve geleceği eh. arasında bir var, uzan eh. uzantılığa eh. ayarlanmışsa eh. + eh. doğal doğum eh. te temel yapıların eh. tekrarlanmasına hazırlığı eh. eh. doğmuş olmanın temel yapılarının tekrarlanmış olmasına hazırlığı eh. verir bize. Eh. geri çekilme olarak deneyimlenen geri çekilmenin gizi konusundaki açıklık ve bu konudaki kuşku eh. kendi içinde öteki başlangıcı eh. içerir. Arendt eh. eylemi ve anlamayı, dünyaya girme ve bir yeni başlama olarak eh. yorumladı. Heidegger eh. başlama kapasitesi açısından eh. Heidegger için başlama kapasitesi için ben tekilim ama eh. sahici eh. şimdi ortak dünyayı, sahici şimdi, ortak dünyayı ortaya çıkarır. Arendt'in eh. Arendt'in eh. Arendt'in optimizmi eh. yeni bir başlangıç konusundaki, şu inanca dayanır. Her bir kuşak, her bir yeni insan eh. sonsuz bir geçmiş ve sonsuz bir gelecek arasına yerleştirildiğine, konusunda bilince eh. eh. kavuştukça eh. keşfetmek ve eh. yeni bir yol, düşünce yolu açmak eh. zorundadır. Çok teşekkürler. [Applause]

Interpreter A: Şimdi 15 dakikalık bir kahve arası vereceğiz efendim. Daha sonra burada toplanıp tartışmamıza devam edeceğiz [coffee break] politik olanı ele almazdemiştiniz. Ayrıca Arendt'le Heidegger arasındaki ayrımı yaparken, çizerken, eylem konusunda eh. burda politikte ey eylem olanı bir anlamda eh. eş anlamda tuttuğunuzu düşünüyorum. Evvela şunu söyleyim. Heidegger'de bence eh. Hei, politik olana

tematik eh. olarak eğiliyor. Mesela Nietzsche derslerinde ve teknoloji konusundaki konuşmalarında, politik olan, tematize edilmese dahi en azından önerilmektedir. Yani metafiziğin eh. teknoloji olarak eh. ele ortaya çıkması, soyut bir süje olarak ortaya çıkmasıyla, soyut bir nesne olarak ortaya çıkmasıyla teknoloji olarak mutlak konunun eh. **take up was what you** mutlaklığı olarak ele alınır. Evet biliyorum bu konuda tam eh. bir kesin ayırım yapmadınız. Eh. burda bence A Arendt'in eh. politik eh. yönelişinin ve metafizik bi bu ölüme doğru varlık konusunda bir metafizik tutum olduğunu söyleyişinize gelince, ben şöyle bir itirazda bulunmak istiyorum. Aristoteles hakkındaki ko derslerinde Heidegger ve hü hümanizm konusundaki mektubunda özellikle de hümanizma konusundaki mektubunda veyahut da tamam peki Aristoteles'in Yuasis'inde de öz, tözüyle ilgili dersinde de, Aristoteles'in eh. Von Endung Almanca yani mükkeleme varış olarak intellektiya olarak, mükkeleme varış olarak eh. ele alındığını söyler. Hara Hannah Arendt, Aristoteles gibi bakmaz eh. eyleme bir mükemmelike varış olarak bakmaz. Metafiziği aşma ya da aşmama meselesi bence değil. Önemli olan metafiziğin ne şekilde ele alındığı zaman içersine bakmak lazım. Daha geç eh. eserlerinde, metafiziği ne şekilde anladığının daha orijinal bir biçimde öğrenebiliyoruz. Ama peki bu açıdan baktığımızda acaba sakın Hannah Arendt eylemin özü, esası eh. konusunda kendisi bizzat bu metafizik anlayışı tekrar ediyor değil midir? Arendt'le Heidegger'in, Aristoteles'i nasıl em. yorumladıklarına bakmak gerekir diye düşünüyorum ve eh. Heidegger'in eh. hümanizma konusundaki mektubunun eh. da bu açıdan ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Arendt'in eh. Heidegger'e böyle üstü kapalı bir eleştiri yönelttiğini söylemenizde bence bu problemler yok mu? Güzel bir soru sordunuz. İkinci sorunuzu cevaplamakla başlayacağım **enough time to put into my talk. What I when Arendt uses the word action, she is referring to** eylemden sözettiği zaman eh. çok doğru siz haklı

olarak dile getirdiniz. Heidegger de ey eyleme kastediyor ve tabii Hannah Arendt de Aristotelese den almakta. Eh. bence önemli bir fark var her ikisi arasında. Bindokuzyüzyirmibeş metnine baktığımızda, eylem eh. Aristoteles'deki eylem konusu, olumsal olanla ilgilidir, önceden söylenemez olan ve olumsal olan. Yani olumsal olanın alanında gerekli olan bir taraftan sofia ve bilgiye ve prudence bilgeliğe, mantığa, usluluğa tekabül etmektedir. Eh. Sofis eh. dersinde baktığımızda Heidegger'in gerçekten inanılmazdır yani Aristoteles konusunda yazdığı herşey tam olarak eh. argümanın politik taraflarını tamamen bir tarafa bırakmıştır. Mesela onuncu kitapta, ölümsüzlüğün esas olarak em. zamansal kalıcılık olduğunu söyler ve bu da metafizik eh. eh. gelenekte vita kontempli vanın bir parçası olarak bakıldığında doğrudur fakat bazı erdemler doğrudan doğruya po Aristoteles'in politikayla ilgili argümanındaki bu erdemler ele alınmaz yani eh. beşinci kitaptaki argümanların hiçbirini tartışılmaz Heidegger tarafından. Foneysis ele alınmaz ve metafizik etiğe ilişkili, etik politikaya ilişkili ve bütün bunlar hepsi bir arada ve iç içe ama Heidegger'in argümanında benim için inanılmaz olan onun burada herhangi bir argüman yani bir koherant, kendi içinde tutarlı argüman içinden eh. eh. politik domeni dış tutarak bazı kısımları almasıdır ve tam da esas olarak politik olan nedir eh. Aristoteles'in teorisinde diye sorduğumuzda bence Arendt'in buradaki esas farklı olan tutumu Aristoteles'in politik olan domeni üzerinde özellikle durarak Heidegger'e ve hatta Aristotel'in kendisine karşı bir düşünce geliştirmesidir. Zira peki der niçin Aristoteles metafiziğe bunca, kontemplatif olana neden bunca önem verip, öncelik verip, eh. pratik olanı arka planda tutuyor. Metafizik gelenek budur der. Evet belki haklısınız ama daha sonraki eh. mektuplarda em. yazılarda belki daha farklı bir sonuç geliştirilebilir ama ben de tam emin değilim ama size müsaadenizle bir soru sormak istiyorum. Heidegger, hümanizma konusundaki mektubunda eylemle ilgili söylediklerinde, Marksı genel olarak Batıdaki

politik gelenek hakkında söylediklerinde, acaba aslında bir eh. şekilde Hannah Arendt'in kendisine yönelttiği üstü kapalı eleştiriyi mi çürütüme çabasında? Eh. hatta kendisi Aristoteles'ten sözettiği zaman, Foneysisten sözettiği zaman ve politik olan adalet mesel, konusundan sözettiği zaman bütün bunların hiçbir şekilde tartışılmadığını görüyoruz. Hiçbir şekilde eserlerinde bunların tartışmasına rastlamıyoruz. Heidegger hatta filia'dan eh. dostluktan sözettiği zaman dahi burada bunu ta eh. Aristoteles'in politliğindeki merkezi önem taşıyan politik dozlu, özel bir dostluk değil, politik olarak öze ilişkin dostluğu da hiçbir şekilde tartışmadığını görüyoruz. Oysa Aristoteles'de son derece merkezi önem taşıyan bir meseledir. Dolayısıyla ben bunlara bakarak bu sonuçlara vardım. Bu birinci sorunuzla ilgili konu su, cevaptı. İkinci noktaya gelince, güzel bir soru sordunuz zira Heidegger'in eh. politik faaliyetlerine ben değinmek istemedim. Otuzüçlü, otuzdörtlü yıllarda. Ben bundan sadece eh. eh. sözedip geçtim fakat bunlar da zaten yeterince bilinmiyor. Bu konuda yeterince eh. + bir yayın da yok. Otuzdörtte bir eh. seminer eh. yaptı. Hegel über den Staat, Devlet Hakkında Hegel ve Hegel'in pi politik teorisine Eric Wolf'la birlikte ele aldı ve burada bir politik teori geliştirmeye çalışıyor. Bu Heidegger'in en açık seçik te çabasıdır politik teori geliştirme konusunda. Burada bir Auseinandersetzung eh. du yani Karl Schmidt'le bir hesaplaşma, bir tartışma temelinde bu gelişmiştir. Dost ve düşman arasındaki, friend Feind Verhaeltnis dediği eh. dost düşman ilişkisi üzerinde durur. Polisi ve polemus arasında bir fark gözetir. Bu çok önemli bir argümandır. Aynı zamanda önem, bu mek bu derste önemli olan bir başka husus şudur. Heidegger Batı politik geleneğinde iki akımdan sözeder. Bunlardan bir tanesi liberalizmdir ve kendisi eh. ve Karl Schmidt eh. Avrupa liberalizmine ve liberal teorilere son derece ters eh. düştüğü halde. Rousseau'ya eh. em. soyut eh. insan hakları, eh. Rousseau'dan kaynaklanan soyut insan haklarına vesaireye eh. karşı çıktığı halde, karşı çıkar. Öteki eh. akım ise

Hegel'den kaynaklanır ve burada tarihi açıdan bakılır bu politik eh. gelenekte politikaya ve bu doğrudan doğruya Yunan eh. polis teorisinden kaynaklanır ve Rus Rousseau'nun liberalizmi soyuttur ve Karl Schmidt aynı zamanda gerçek eh. Yunan kaynaklarına Kadim Yunan kaynaklarına bu politik eh. anlayışla inmeyi önerir. Eh. umarım cevaplandırabildim eh. sorunuzu. Ben de Hannah Arendt'in eylem konusundaki düşünceleri ile ilgili birkaç şey söylemek istiyorum. Arendt'in de Aristoteles'e geri dönüp eylemin bir eh. ko mükemmellik olarak ele alınmadığını söylediniz. Eylem eh. kav konsepti konusunda ey Hannah Arendt Devrimle ilgili kitabında şunu hatırlamak zorundayız der. Devletin kuruluşu ve her bütün bu başlangıç eh. idesi ve onu anımsama yani yeni eh. olan düzeni hatırlamak zorundayız. Bu aslında Aristoteles'den değil Romalılardan gelen onlara özgü birşeydir ve Arendt'in getirdiği yeni şey eh. son derece orijinaldir. **a very short one, yes Eh. mikrofon efendim. + Mikrofon ne yazık ki açık değil. I don't see in Being and Time, the tech, what you say, wha what argues about techno** Eh. teknolojiyle ilgili argümanlar daha geç bir döneme aittir eh. evet tamamen sizinle aynı fikirdeyim ama burdaki bu eh. ölüme doğru varlık bence tamamen buna aykırı ama esas olarak insan kendisi karar verir eh. eh. ama gelecekle ilgili olan şeylere insan karar ve karar veremez, gelecek Ereignislere, olaylara ama politik eylem teknolojiye bir eh. cevap verebilir. Politikle ilgili, politikayla ilgili düşen eh. politikayla ilgili olan durum, teknolojik cevabın verilmesi gerekliliğidir. Teknolojik eh. soruya. Sorunun kendisi burda eh. yanlış olarak anlaşılmıştır ama sizin dediğinize ben katılıyorum. Şimdi Arendt bu konuda ne eh. şekilde düşündü, bu bambaşka bir sorudur. *Mikrofon açık değil efendim. Eh. kürsüdeki mikrofon ne yazık ki açık değil. Hala.* Ben de sizin eh. dikkatinizi Barash'ın metnindeki bir pasaja takmak istiyorum. Sein und Zeit'in dilinde o a anımsama değildir, yineleme, Wiederholung'dur. Esas olan insanın eh. varoluşun eh. zaman

içersindeki sonlu varoluşuna dikkati çeker. Bence bu yineleme çok problemlili bir kavram özellikle Heidegger çerçevesinde, bağlamında. Zira, evvela şöyle diyeyim. Siz nasıl olur da yineleme konseptini izole edersiniz ve bunu bellek ve anımsamadan koparırsınız, ayırırsınız. Anımsama zaten etimolojik olarak dahi bir yineleme barındırır. Remembrance'daki re'ye dikkat çekmek istiyorum ama yine de şunu söylemek istiyorum. Yineleme, repetition, Wiederholung aynı eh. zaman unutma olarak, forgetfulness, Vergisslichkeit olarak ortaya çıkabilir. Ben geçmişimi unuttuğum için onu belli bir biçimde yineliyorum. Bu mümkündür ama unutma da sahici olmayan bir varoluş demektir. Bu Derrida tarafından parlak bir şekilde gerçekten görüldü, teşhis edildi. Bütün bu yineleme eh. konseptinin eh. sahici olan varoluşla, sahici olmayan varoluşun arasında bir sınır olmadığına dikkat çeken Derrida oldu. Bence Heidegger'de bütün bu yineleme konsepti son derece problematiktir ama eğer Arendt'e gelecek olursak o zaman bence Arendt yinelemeyi, belli bir transformasyonla ilişkili olarak görür. Doğum ve ikinci doğum yani eylem. Bu yineleme içersinde, transformasyon, dönüşüm vardır. Bence Arendt, bu konseptte özerklik kazandırır bu açıklaması ile. Sayın Barash'a bu söylediklerime katılıp katılmadığını sormak istiyorum ve aynı zamanda Christina Schües'e de şunu söyleyeceğim. Son derece eh. zengin bir konuşma sundunuz.

Interpreter B: Bir tour de force olarak görülmeli çünkü geliştirdiği, ele aldığı problemler eh. çok ağır problemler. Konuşmasının eh. metninin sonu beni çok ilgilendirdi. Benim için sorun orda başlıyor aslında. Onun tekstinin tam bittiği yerde sorun ortaya eh. başlıyor esas. Bu metin beni eh. bana ilham vermiş durumda dolayısıyla kendisine sormak istiyorum şu eh. şu soruyu. O zaman çoğullukla varlık arasındaki ilişki nedir? Kendisi çoğulluğun varlık yanına, varlığın yanına mı konabilir eh. yoksa varlıkların yanına mı konabilir ve belki şunu da sormak isterim. Dolayısıyla

Arendt'te eh. farklılığın yeni bir tanımı mı ortaya çıkıyor? **Thank you uh. Professor**

Çok teşekkürler eh. Profesör Sözer. Çok zor bir soru sordunuz. Tam da benim sorunumun yüreğine eh. değinmiş oldunuz. Cevap olarak şunu söylemek isterim. Wiederholung yani tekrarlama kavramı Heidegger'de Kieerkegard'dan kısmen eh. alınmıştır. Kieerkegard eh. tekrarlama, Wiederholung başlığını taşıyan bir kitap yazmıştı. Danimarkaca kelimenin ne olduğunu bilmiyorum. Bu kitapta eh. Yunanca anamnesis eh. yani bellek kavramı ile kendi Wiederholung kavramı arasındaki ilişkiyi ele almıştır ve çok farklıdır bu eh. kendi kavramı. Heidegger burda artık eski eh. antik, Platonik ve Agustin geleneğinde varolmayan bu Wiederholung kavramıyla çok ilgilenir. Başka bir yöne gelişir ve bu bu başka yön de çok problematiktir. Sizinle aynı kanıdayım. Eh. başka birşey daha var. Burda tabii Almancanın bir sorunu var yine. Almanca'da çok cid, ince ayrımlar yapabiliyorsunuz. İngilizcede yapmak çok zor bunları. Eh. Almanca'da Tak Tatsache bir taraftan, Faktisitaet, bu iki kavram arasındaki ayırım. İngilizce'de bu ayırımı Tatseklikayt ile yani basit bir olgudur bu. Basit bir gerçektir. Ba bas ba basit bir olaydır yani kazara olmuş olabilir, başka türlü olmuş olabilir. Böyle böyle birşey eh. şurda ve şu zamanda oldu diyelim. Faktisite ise eh. bunu anlamı, yananlamı başka birşey. Da-Sein'in eh. özsel varlığına referans yapar. Bu olumsuzluk tarafından eh. damgalanmıştır. Eh. olumsuzluk Da-Seinin doğasında vardır. Bu veya şu olguya referans yapmıyoruz burda şu veya şu zamanda olan. Eh. olumsuzluk tarafından damgalanmış olmaya referans yapıyoruz. Siz Türkiye'de doğdunuz. Ben Amerika'da doğdum. Birisi Fransa'da, birisi Ameri, Almanya'da. Biz hepimiz bu anlamda tekül tekil olmak bakımından karakterize, damgalanmış olmu olmalıyız. Tahsa, burda eh. sizin burda, sizin burda benim burda doğup doğmuş olmamızdır ama faktisite burda tekil olmamız ve bir tekil kültüre ait olmamızdır. Eh. burda Heidegger'in çok önemli bir ayrımı bu. Eh. bu sanıyorum

İredung ile başka bir kavram arasındaki ayrımına eh. tekabül eder. Bu bu Tatsektung eh. a karşılık verir. [the interpreter laughs] Wiederholung ise eh. bizim belirli bir topluluğun eh. üyesi olmamıza referans verir. Bu tabii olumsal bir noktadır. Siz çünkü Amerika'da doğmuş olabilirdiniz. Ben de eh. Türkiye'de doğmuş olabilirdim. Pro, Heidegger'in problemi bu ikisini eh. bu iki düzeyi birbiriyle ilişkilendirmektedir. Benim açımdan eh. benim eleştirim olurdu bu aslında. Or ortaya çıkan eh. problem şu. Faktised, Faktisitaet üzerine bu yani özsel olumsallığın hepimizin tekil insanlar olarak eh. özünde varolan olumsallık üzerinde çok durması, Tatsahlihkayt is, eh. kavramı ise eh. çok daha az özsel birşey. Çok daha az önemli bir alan gibi görünüyor ona a ama ben ise tam tersine bir fark olduğunu ikisi arasında kabul ediyorum ama bu ikisi arasında çok daha büyük bir eh. özdeşlik veya benzerlik olduğunu düşünüyorum. Ama bu benim cevabım Heidegger'in değil. Tam da Fektisitet üzerine bu vurgu Tatsaechlichkeittan farklı olarak şu anlam geliyor. Geçmişin bütün o unsurları, bil eh. öğeleri bize ait olan öğeleri ama eh. bilincinde olmayabileceğimiz öğeleri bu te tikellikleri, tekillikleri içinde bize birey olarak damgalarını vuran bu olaylar tarihsel olarak eh. analiz edilebilir. Derin katmanlara gidilerek bunlar ortaya çıkılabilir ve bütün bu tekil eh. özellikler eh. belirtik olmayabilir. Hatta bilinç altında olabilir. Bilinç dışında olabilir. Sadece Faktisitaeti vurgulamak hepimizin olumsal olduğunu vurgulayan eh. ama bu olumsallık değildir. Önemli olan burada bu vurgu Tatsaechlichkeit boyutunu eh. arka plana itmektedir, kazara olanın eh. olumsal olanın her bir olay konusunda eh. ka kazara olanın eh. arka plana itilmesine yol açmaktadır. Bu eh. bir yanda Fakt ve Tatsake i ile öte yanda ontolojiki, on ontolojik ve ontik arasındaki bu ayrım Erinnerrung eh. yani bellek ile eh. tekrarlama arasındaki ayrım bence sorun eh. karakterizasyon yani bu ayrım bence önemli fakat aralarındaki mesafe benim eleştirdiğim şey. Umarım bu sizin eh. sorunuzun cevaplarmış oluyor. Sorunuz

için çok teşekkür ederim. Çok önemli bir soru bu çünkü benim düşüncemin bir yanını eh. vurgulamamış olduğum bir yanını ortaya çıkartmama olanak tanıyor. Eh. eh. varlığın çoğulluğu ve varlıkların eh. ilişkisi eh. çoğullukla tekiliğin eh. ya da eh. evrenselliğin eh. ilişkisini soruyorsunuz. Eğer insanı ele alırsak ve eh. insanın yani o özgül olarak bir evrensel özü var mı sorusunu sorarsak, başlangıçlar için olanağımızı kapatmış oluruz. Eh. kafamızda bir eh. sabit eh. eh. tablo vardır. Bu bir soyutlamadır. Burada doğum fikri insanlar arasında yeni bir farklılığa ortaya çıkarır. Bu sadece bir farklılık değildir. Aynı zamanda eşitlik kavramı da işin içine girer. Bir yanda fark ve, çoğulluğun yanında yatmaktadır fark ve eh. aç insanlar arasında açıklıklar eh. aynı zamanda kuşaklar arasında da eh. zamansal bir eh. aç yaratır. Daha önceki kuşağa ilişkin ve gel eh. gelecekte aynı zamanda da insanlar arasında eh. bir aç vardır burda ama sadece çoğul değildir bu çünkü kendi başına alındığında çoğulluk relativizme götürür bizi. Görelî, göre, göre, görececiliğe ve sanıyorum ki aynı zamanda eh. daha ileriye, ileri bir anlama ve düşünme biçiminin de önünü kapatır. Dolayısıyla aynı zamanda eşitlik kavramına değinmiş oluyoruz. İnsanlar bazı yönlerden aynıdırlar ama burada insan ay sadece sadece eşit olduğunu insanlara söyleyemezsiniz. Dolayısıyla bu tür bir ikirciklilik farkla eşitlik arasında, aynı zamanda, nasıl söylenir bu acaba? Eh. sahici olanla sahici olmayan arasında eh. bir eh. açılıma eh. olanak sağlar. Yani Heidegger için eh. o sahici olmayandan bir sıçramayla günlük hayatın sahici olmayandan eh. olmayanından sıçramayla sahici olana geçmeye olanak sağlar. Sonuç olarak bu yeni farklılık kavramı bir açıklık eh. olanağı yaratır. Bu da bizim zeminimizi oluşturur. Öte yandan da eh. ruh durumu, Heidegger'in ruh durumu kavramıyla da ilintiyi kurar. **Thank you, I've really** Çok teşekkürler. Çok basit bir soru sormak istiyorum ben. Önce Profesör Barash'a sormak istiyorum. Eh. belki Profesör Schües de bu soruya cevap vermek isteyebilir. Oldukça basit bir soru. + Hatırlama kavramıyla

eh. aşk kavramı arasında bir ilişki hatta zorunlu bir ilişki görüyor musunuz? Eh. aşk burda eh. dünyaya olan sevgi, animamundi de olabi, amor e mundi de olabilir. Daha başka anlamlarda da olabilir. Eh. Arendt'in, eh. eh. Saint Augustine'de eh. aşk eh. kavramı üzerine olan eh. doktora çalışmasında eh. hem hatırlama hem de sevgi, aşk konusundaki Heideggerci kavramların bir eh. eleştiri görmek mümkün müdür farklı düzeylerde çünkü ben şöyle bakıyorum. Eh. Heideggerde dostluk konusundaki unutkanlık kavramından sözettiniz. Bu a fortiori, daha da önemlisi, eh. eh. aşk kavramının metinlerde eh. tamamen bir kenara bırakılmasıyla ilgili olarak söylenebilecek birşey değil midir? Varlık ve Zaman'da eh. aşk veya sevgi eh. sözcüsü sözcüğü hiç geçmez. Eh. ve başkalarına doğru varlık açısından bunun bir sorun olup olmadığını sorabiliriz belki Arendt'in Heidegger'e eh. eleştirisi nin bir parçası olabilir mi? Burda tabii kişisel boyutu unutamayız ilişkideki. Eh. Ya Jaspers'e veya karısına yaptığı eh. eh. **its a very interesting question** anmalarda da bu kelimeyi kullanmıyor. Eh. çok zor bir kelime, eh. soru bu. Bir cevap vermek isterim ama bunun cevabını eh. pek bilmiyorum ama bulabildiğim en iyi cevabı size vereceğim. Heidegger, bindokuzyüzyirmibirdeki dersinde eh. Saint Augustine ve Neo-Platonizm üzerineydi bu biliyorsunuz, iki terim arasında eh. üh. çok ciddi bir ayırım yapar. Eh. Augustine'in kitabında uti kavramı, birşey kullanmak, fui ise tam bir tercüme bulmak zor İngilizce buna eh. bir eh. zevk almak ama bir bakıma sevgi eh. nin çok derin anlamında zevk almak. İnsanın paylaştığı bir sevgi sözkonusu burda. Augustine'in fuitsio dei yani eh. Tanrının Tanrıdan zevk almak gibi çeviremiyorum bunu eh. İngilizce'ye belki kutsal şeylerden aldığınız zevk diyebiliriz. Aynen eh. aşık olmadan aldığımız büyük derin zevk gibi. Bir a uti ise bir araç gibi. Eh. uti ve fui eh. ise fui kullan, fui ise kullanmak anlamına değil. Bu şimdi bu Saint Augustine'den geliyor. Bindokuzyüzyirmibirde bu kav bu ayırımı geliştiriyor. Bu Hannah Arendt'in St. Augustine üzerine yazdığı doktora

tezinde tam da bu konuyu ele alması kazara değil herhalde. Eh. aşk konusunu ele alıyor ve eh. burda çok dikkatli bir ayırım yapıyor. Uti ve fui eh. birisi araç gibi kullanılıyor. Öteki ise eh. çok daha derin eh. bir ilham kaynağı oluyor. Dolayısıyla çok haklısınız. Bu çok önemli bir eh. argüman ama eh. ben cevabı bilmiyorum tam olarak. E En iyi verebileceğim cevap bu. Ben de Hannah Arendt'in açısından eh. birşey söyleyebilirim. Ritativ burda bir bölüm var eh. aşktan bahsediyor ve özel odada eh. ya yerleştiriliyor diyor. İnsan aşk içinde, bir aşk ilişkisinde bir insan bir insana eh. önemli görünüyor. Dolayısıyla burada görünüş kavramı eh. hatırlama kavramıyla ilişkili çünkü hatırlamada da birşey görünüyor, ortaya çıkıyor, gözümüze görünüyor. Eh. eğer aşk içinde bir kişi, tekil bir kişi olarak karşıma eh. önüme görünüyorsa, bana görünüyorsa, o zaman eh. hatırlamada da bu var. Dolayısıyla eh. bu ikisini yani eh. hatırlamayla aşk arasındaki ilişkiyi kuran eh. görünüş oluyor. Burada bir paradoks oluyor Arendt'in düşüncesinde. Bu eh. dostluktan farklı diyor. Eh. eh. kamu alanına çıkarıldığı andan itibaren ortadan, gözden kaybolmaya başladığını söylediği zaman bir paradoks yok mu? Sanki evlilik için bir alan eh. tanımıyor. Eh. san sanki aşk sadece gizli olduğu ölçüde varolabilir gibi sö, düşünüyor. Bu eğer duygular gibi eh. veya verme duygusu gibi eh. özel duygular eh. kamu ışığına eh. da ışığa çıkarsa burada onları tahrip eden birşey var diye düşünüyor. Belki onu şöyle eleştirebiliriz. Eh. özel alanda bir kişinin görünüşü için bir pek olanak yok diye eleştirebiliriz ama sanıyorum şu konuda hakkı var. Belirli duygular veya belirli davranış tarzları birbiriyle eh. özel kalmalı eh. diye düşünüyor. Orda hak verebiliriz. Son bir soru alabiliriz, sanıyorum. **I want to thank the** Konuşmacılara çok güzel sunuşları için teşekkür etmek istiyorum. Benim iki tane sorum var size sorulacak ve bir de görüş belirtmek istiyorum. Söz, Sayın Sözer'in eh. söyledikleriyle ilgili olarak. İngilizcem için özür dilerim. Kırk yıl boyunca İngilizceyi hiç kullanmadım **question is and I address** İlk sorum size yönelik. Eğer Hannah

Arendt, Heidegger'in daha geç dönemine ilişkin yapıtlarını ilişkin, bilip bilmediğine ilişkin bu. Eh. Da-Sein konusundaki karşılığı alalım. Arendt Arendt eh. Varlık ve Zamanı varoluşçu düşüncenin bir parçası olarak yorumluyor. Dolayısıyla şöyle bir karşılık kurabiliyor. Eh. sö eh. kendi içinde yalıtılmışlığı eh. içinde Da-Sein'ı, öte yanda da eh. politik düşünce ve topluluğu ele alıyor. Ama aynı zamanda eh. ölümün ön ön önceliği, doğumun önceliği olmaması filan. Ama Heidegger'in Varlık ve Zaman'da söylediği şeyler eğer bu yapıtı daha sonraki düşüncesiyle bir arada ele [cassette change] Eh. öteki soru şu. Heidegger'in eh. doğum hakkında yeteri kadar düşünmediği doğru. Hannah Arendt'in eh. doğum konusunda çok düşündüğü doğru ama Hannah Arendt'in doğum konusunda söylediği şeyleri, Heidegger'in eh. eh.düşüncesinin içine bütünleştirirsek ne olurdu, nasıl bir bütünselliğe nasıl bir etki yapardı? Bir görüş belirtmek istiyorum eh. Sayın Sözer'in söyledikleriyle. Wiederholung ve iner eh. Erinerrung konusunda eh. benim eh. Varlık ve Zaman konusunda söyleyeceğim şeylerde bu ikisi aynıdır. *Almanca olarak Wiede, Wiederholungu açıklıyor* yani yani sadece bir tekrarlama çok öte birşeydir. Eh. bu sadece bir tekrarlama değildir, Errinerungdur. Aynı zamanda eh. bunu etimolojik anlamıyla alıp birşeyin içine girmeye olarak görmemiz ve içini kavramak olarak görmemiz olarak eh. anlamamız lazım. Eh. bu metafizik işte. *Şimdi Almanca olarak anlatıyor çünkü yoktur diyor.* Dolayısıyla *bence diyor* ikisi aynıdır çünkü Heidegger tekrarlama eh. Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmında Erinerrung gibi açıklıyor. Var zaten varolan herşeye eleştirel bir cevap. Sadece bir tekrarlama değil yani. Bu aynı zamanda Almanca di diliyle de ilgili bir sorun. Tamam. Eh. önce Wiederholung ve Erinerrung'un aynı şey olduğuna ilişkin eh. noktanıza değinmek istiyorum. Heidegger eh. Erinerrung'u Varlık ve Zaman'da pek sözünü etmiyor. Da-Sein ve Alltaeglichkeit aras üzerindeki bölümde ele alıyor. Eh. bu eh.. da burada Wiederholungdan hiç

bahsetmemesi eh. çok anlamlı. Kendisi bir terminolojik ve kavramsal ayırım yapıyor ikisi arasında. Dolayısıyla benim açısım benim açımdan ikisi farklı bence. Ben + daha sonraki düşüncesini söylüyorum. Erinnerungun In der Metaphysik, Metafizik içinde Erinnerung, Wiederholungla eh. eh. yani tekrarlamayla aynı olduğunu düşünüyorum. Ben sizi an yanlış anladım. Varlık ve Zaman üzerine konuşuyorsunuz zannettim. Sizinle aynı fikirdeyim bu konuda. Eh. ve bu çok önemli so, ilginç bir nokta. Sorunuza cevap eh. vermek istiyorum. Ona da gelmek istiyorum bu arada çünkü bu ikisi ilişkili aslında. Arendt eh. Heidegger'in ikinci düşüncesini pek iyi bilmiyordu. Eh. mesela Aklın Hayatına bakarsanız Heidegger'le olan, ilgili olan bölüm eh. ikincil eh. literatüre dayanıyor büyük ölçüde. Başka eh. yazarların Heidegger hakkında ne söylediklerine devamlı değiniyor ve pek rahat hissetmiyor kendi argümanı ile ilişkili olarak. Bu aynı zamanda daha erken bir aşamada Jaspers'le yazışmada da görünüyor. Heidegger'in eh. yeni orijinal terminolojisi Arendt için çok zor. Eh. çok terminoloji karşısında çok eleştirel belki çünkü bindokuzyüzkırkyedi-kırksekinde daha çok yeni bu terminoloji onun için ve hayatının sonuna kadar eh. eh. daha sonraki Heidegger Ar Arendt için hep zor oldu ama öz özellikle bir yazı, Erinnerungla çok ilgili. Identitaet und Differanz yazısı, eh. Özdeşlik ve de Fark yazısı. Siz buna değindiniz. En önemli şey eh. Heidegger'in geç aşamasındaki düşüncesinde Erinnerung problemi eh. düşüncesine çok daha merkezi bir konum kazanıyor. Böyle oluyor çünkü tam da eh. eh. varlığın za tarihi kavramını daha ki bu kavram daha evvel eh. eksplisit olarak yoktu. Bu eh. aşamada ortaya çıkıyor belirtik olarak ve Identitaet und Differanz'da bu çok açıktır. Bu, Erinnerung kavramını yeniden düşünmesine eh. ni gerekli kılıyor ve dolayısıyla burada eh. eh. Hegel'in ruhun fenomenolojisiyle uğraşmaya başlıyor. Eh. ve Erinnerung'un fenomenoloji, eh. ruh ruhun fenomenolojisinde de yer tuttuğunu biliyoruz. Burada Heidegger, Hegel, Erinnerung'u Hegel'in Tin'in Fenomenolojisiyle

karşı karşıya getirdiği zaman eh. eh. Varlık ve Zaman'da oynayamayacağı bir merkezi rolü burda oynuyor ve Arendt bunu bilmiyordu dolayısıyla kabul edemezdi. Heidegger'e eh. eh. doğum kavramını met, Heidegger'in metnine soksak Heidegger'in düşüncesine ne olurdu di diye sordunuz. Eh. biliyorsunuz Varlık ve Zaman'da eh. doğumu bir aşamada eh. doğumun sözünü ediyor ama sonra unutuyor onu. Bana öyle geliyor ki bu noktada niye unuttu. Eğer eh. doğum da eh. bir, varoluşun çok önemli bir boyutu olsaydı, o o zaman bütün yapıtı, Varlık ve Zaman'ı yeniden düzenlemek zorunda kalırdı. Ay sahicilik kavramına, otantisite kavramına eh. ge eh. kavramına gelirsek, o da eh. ölüme öncelik veriyor. Dolayısıyla top tümüyle çökerdi. Dolayısıyla eh. Varlık ve Zaman eh. içine doğum kavramının yokluğuna ancak eleştirel olarak bakabilirim. Şimdi daha sonraki yapıtını ele alırsak, burda bir farklılık görünüyor. Herşeyden önce eh. ölüme dö, yönelmişlikten bahsetmiyor çok faz fazla. Eh. ölümlülükten bahsediyor. Bu bir sorun değil. Tabii ki hepimiz faniyiz, ölümlüyüz insanlar olarak. Eh. ama aynı zamanda doğumlu insanlar olarak kendimize bakarsak o zaman kendimizi önce yapısal bir anlamda ve ayrıca davranışlar ve ruh durumları açısından baktığım zaman Heidegger, ilk başlangıçla yani eh. Yunanc, Yunandaki, Antik Yunandaki ba, ilk başlangıç ile bu yeni eh. yeni başlangıç arasında ilişki olduğunu düşünüyor. Burada tarihsel güçlü bir başlangıç me me metafiziğin başlangıcına dön dönüş gibi oluyor ve ben bunu bu tar tı, birin ilk başlangıcın tari, ilk başlangıç konusundaki tarihsel eh. eh. olayı, her bir bireyin yaşamak zorunda olduğu ilk eh. başlangıçla ilişkilendirmek istedim. Herkes doğmuştur çünkü. Bu bir ilk başlangıçtır onlar için. Bu ilk başlangıç yapısal olarak bir bakıma öteki ilk başlan öteki başlangıca, yeni başlangıca benzemektedir. Bunla aynı fikirdeyseniz o zaman Heidegger'in eh. Gestimmtheiten yani ruh durumu, tavır konusunda kısmen eh. a açıklık tavrı burda önemli. Ama Heidegger'in düşüncesinde bir çok eh. boyut ta eh. bu

fikri bütünsleştirerek eh. ele almak istemezdim, istemezdim. Biliyorum çok so, daha çok soru ve eh. eh. görüş var ama zaman basıncı altındayız. Bu oturumu kapatmak zorundayız. Konuşmacılarımıza teşekkür etmek zo eh. istiyorum. Siz sizin söylediğinize cevap verebilir miyim? Çok kısa lütfen Önay Bey yoksa eh. açıklıktan öleceğiz. Bence Ingeborg Schüssler çok önemli bir soruna değindi. Bu sorun belki bugün öğleden sonra da bizi meşgul edecek. Ama çok kısa bir cevap vermek istiyorum. Evet elbette tekrarlama, yineleme Wiederholen'ın tam karşılığı olamaz tercüme olarak. Sizinle tam tamamen aynı fikirdeyim bu konuda. Ama problematik olan şu. Wiederholen kelimesinin etkisi problematik çünkü bir yandan söylediğiniz gibi bir kavrama, bir hollen ama bu kavrama bir tekrarlama, yinelemeden bağımsız olarak varolamaz. Wieder yani. Ve ta bu durumda eğer bu ilişkiyi kabul ederseniz, tanırsanız, + eh. bu kavram çok problematik hale gelir çünkü eh. kavrama bir tekrarlama, bağımsız olarak mümkün değildir. Bizim görevimiz, Heidegger'in görevi de belki buydu, şudur. Bu tekrarlama, yinelemeden, bu tekrarlama, yinelemeye rağmen nasıl ayakta kalabiliriz, nasıl bunu aşabiliriz. Bir başka başlangıç diyordu Heidegger biliyorsunuz. Sorun, esas olarak burda. Aynı fikirdeyim eh. Sayın Sözer. Vu vurguyu Holung üzerine koydum Wiederholenda. Eh. wieder, eh. wieder'i biraz ihmal ettim ama bu öneki söylediğim şeye katıp, bu eh. şu şekilde de ifade edebilirim söylediğimi. Bunu geniş tarihsel boyut içinde anlayabilirsiniz ve anlamak zorundasınız. Eh. Batı düşüncesini yöneten eh. yöneliş, anlam kendini PreSokratik, Sokrat öncesi düşüncede göstermiştir ve ortadan gör, ortadan kalkmıştır. Hemen hemen kalkmıştır ama eh. *kelimeyi söylemeye çalışıyor onun için bekliyoruz, İngilizce telaffuzunu bulamadı* ama hala kaybolduğu halde ortadan eh. Batı düşüncesini yönlendirmeye devam etmektedir. Bu anlam veya yön başlangıçta Batı düşüncesini yönlendiren bu anlam hala varlığını hissettirmektedir ama + bi biraz örtülü bir biçimde

dolayısıyla eh. onu gene de onu kavrayabilirsiniz çünkü var. Bu da Wiederholendir. Teşekkür ederim. Tamam eh. konuşmacılarımıza zengin ve eh. uyarıcı katkıları dolayısıyla teşekkür ederek oturumumuzu kapatabiliriz.

Interpreter B: Profesör Schüssler ve Profesör Sözer lütfen her ikinizi de buraya davet edebilir miyim? + **Right Professor Ingeborg Schüssler who's going to talk about** Şimdi Profesör Schüssler, Heidegger'de Dil Ve Diyalog hakkında konuşacak. Kendisi Köln ve Sorbonne Üniversitelerinde Romanistik, Germanistik ve Felsefe okudu. Şimdi Lausanne Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde Çağdaş ve Modern Felsefe: Batı Düşüncesinin Soykütüğü kürsüsünde profesör olarak ders vermektedir. *Batı Düşüncesi diye düzeltiyor kendini başkan.* Çok eh. yayını var ama hepsini eh. size okuyamayacağım çünkü Almanca bilmiyorum ben. Bi bir iki yayınımdan sözeder misiniz başlamadan önce lütfen? Söz sizin. Eh. Alman İdealizm özel olarak Fichte hakkında yaz eh. yayınlarım var. Kant hakkında yayınlarım var. Habilitasyon tezimi, bunun önemli bir bölümünü Aristo'ya ayırarak yazdım. Buyrun. *Başlayabilir miyim diyor konuşmacı.* Sözlerime başlarken Boğaziçi Üniversitesine teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca beni buraya davet eden bütün kurumlara teşekkür ediyorum. Sayın Sözer'e de teşekkür ederim. Çok eski bir arkadaşım kendisi benim. İlk defa Köln'de tanıştık. O zaman genç öğrencilerdik. Çok teşekkür ediyorum kendisine. Bildiğiniz gibi, sunuşumun başlığı Heidegger'e göre dil ve diyalog. Benim in İngilizcemden dolayı özel özür dilemem görü gerekiyor. Kırk yıl sonra ilk defa İngilizce konuşuyorum. Gerçekten doğru bu. Çok geniş bir eh. kabul gören bir düşünce vardır. Heidegger eh. insanı kendi içine kapanmış bir tekellik olarak yani Da-Sein olarak düşünür. Eh. sadece kendisiyle ilgilenir bu Da-Sein ve dolayısıyla başkalarıyla ilişkiden muaftır. Heidegger böylece monadolojik bir düşüncenin eh.

temsilcisidir. Ötekiyle ilişkinin eh. ilk ana yapıtı olan Varlık ve Zaman'da çok geliştirilmemiş olduğu doğrudur. Ama bu baş öteki için, öteki ile hiçbir il, ötekine hiçbir iliş ilgi duymadığı anlamına gelmez ne de ahlaki sorunlara ilgi duymadığını gösterir. Aslında meselenin esası Heidegger'in eh. sormak istediği soruların doğasıyla ilgilidir. Bildiğimiz gibi bu ques bu sorun eh. varlığın anlamıyla ilgilidir. Olan şeyin eh. bize eh. onu anlayabileceğimiz şekilde anlaşılabilir hale gelmesi ve ona eh. ilişkimizi kurmamız eh. soruyor ve bunun varlığın bu durumunda nasıl mümkün olduğunu kavramaya çalışıyor. Bu sorunun cevabını verebilmek iç bu soruyu sorabilmek için yani bu soruya bir cevap vermemize olanak kazandırabilmek için Varlık ve Zaman'da Heidegger eh. eh. insan varlı, varoluşunun bir analitiğini geliştirmeye çalışıyor. Çünkü dünyada oluşumuzun, Da-Sein'ımızı anlaşılması herşeyden önce bize düşüyor ve bunun aracılığıyla eh. ola herşeyin varlığını anlamak yine bizim görevimiz. Eğer kendi Da-Sein'ımızı anlamak ve dolayısıyla olan herşeyin varlığını anlayabilmek için eh. o varlığa açık olan bir tavrımız olması gerekiyor ya da daha kesin bir şekilde söy söylersek, o varlık bize açık olmalı eh. ve eh. orada olmalı, bir açık mekanda. Şimdi biz kendimiz her zaman o açık mekanı eh. kontrol etmişizdir. Öyle bir tarzdaki vecd içinde o açık eh. mekan eh. bu 'da' yani orada eh. vardır yani bu Da-Sein oradan türer. Kendi varlığında eh. tran ge ge geçişli olarak ve ver eh. eh. aktif olarak eh. varlık için eh. vecd içinde 'da' olur. Da-Sein'ın varoluşçu analitiğinin varolan herşeyin varlığının anlamı konusundaki soruya bir cevap vermemizin temelini oluşturmasının nedeni budur. Bütün mümkün sorunlar sorulardan bu soru eh. en evrensel ve en temel olanıdır açıkça. Dolayısıyla bu soru yani eh. varolan herşeyin varlığının anlamı sorusu insana birine insana eh. herhangi bir özel ilişkisinin eh. Da-Sein'ın sorusunun sorulmasının iznini vermez. Mümkün olduğu kadar doğrudan bir biçimde bu analitiği, varlığın bu evrensel sorusuna yöneltmek gerekebilir. Eğer ötekiyle ilişki, Varlık ve

Zaman'ın eh. varoluşçu analitiğinde az gelişmişse bu aslında Heideg Heidegger'in o yapıtta sorduğu soruyla ilgilidir. Yoksa monadolojik bir düşünceye yani kendi içine kapanan bir düşünceye bağlı değildir. Tam tersine eh. Varlık ve Zaman'ın eh. varoluşçu analiti da Da-sein'in varoluşçu analitiği den itibaren Heidegger eh. Da-Sein'in eh. temel bir özelliği olarak eh. dünyada olmanın vecde eh. vecd halinde bir açılışını eh. tanımıştır. Bir başka şekilde söylersek Da-Sein'in kendi varlığı *Özür diliyor komuşmacı tekrar başlıyor*. Öte te yani eh. Da-Sein'in varlığının esası eh. başkalarla, başkalarıyla birlikte olmaktır, Mitsein, hatta öyle bir bunu gerektirmektedir ki başkası, Da-Sein'in kendi varlığını anlayabilmesine izin veren ötekini dinlemektir. Varlık ve Zaman'da şunu okuyoruz. Alıntı bu. Dinlemek Da-Sein'in eh. varoluşsal açık oluşudur. Bu da başkalarıyla olma ölçüsünde doğrudur. Dinlemek Da-sein'in eh. kendi eh. varlık potansiyeli bakımından en temel ve en sahici açılıştır. Bir dosttur ki bu Da-Sein kendi içinde onu taşır. Alıntı burda bitiyor. Da-Sein'in ötekine vecd içinde, ekstatik açılımı eh. eh..kuşkusuz bir şekilde dolayısıyla eh. kendi dünyada eh. varoluşuna ekstatik açılışından farksızdır. Bir bakıma onun doruğudur. Öte yandan Heidegger'in Varlık ve Zaman'da Da-Sein'in varoluşsal analitiğini çerçevesinde ötekini, ötekiyle ilişkiyi derinleştirmedigi doğrudur. Ama eh. eh. Da-Sein'in bu ekstatik açılımının söylediğimiz yapısında ötekine açılımın bu ekstatik biçiminin eh. içerildiğini görür ve böylece başka, ötekiyle ilişkinin temellerini bulur insan. Bu varsayımların tam anlamı Heidegger'in daha sonraki düşüncesinde açıkça ortaya çıkar. Bu düşünce dolaylımsız bir bir şekilde *baştan özür dilerim* bu düşünce eh. Varlık ve Düşünce üzerine verdiği master dersleriyle hemen ara eh. ardından başlar. Bundan sonra metafizik nedir eh. eh. dersleriyle başlar eh. devam eder Fribourg im Bras Brigsau'da ve nihayet eh. Beitraege zur Philosophie eh. eh. Betrage zur Philosophie adlı ikinci yapıtında ikinci bir doruğa eh. erişir. Bu ay ço Alman İdealizminin son ifadesini oluşturan Friedrich öl Hölderlin'le

ortaya çıkar. Eh. çok iyi bilindiği gibi Heidegger bu düşünce içinde, giderek daha anlamlı bir biçimde, eh. Da-Sein'dan varlığa döner artık başlangıç noktası eh. Da-Sein'ın ke eh. eh. kendi varlığını ele almaz. Bütün olanın dünyadaki varlığını ele alır. Eh. burada amaç bunun yapısı aracılığıyla Da-Sein'ın varlığını, varlığını da eh. eh. yorumlamaktır çünkü sonuncusu ilkinin parçası haline gelmiştir. Da-Sein'ın eh. vecd içindeki açılımı sadece dünyadaki varlığı için değil, varolan herşeyin varlığı içindir. Üstelik varlığın kendisidir ki üstelik bütün genişliğiyle eh. açılımıyla eh. da o za bundan sonra Da-Sein'ı vecd içinde açar. Böylece Da-Sein bu varlığının açılımını bütün genişliği içinde üstlenebilir. Aynı zamanda Da-Sein'ı ötekine de açmış, açar. Herşey açmış olur. Herşey tersine dönmüştür. Bu ötekine açılmada dil elbette temel bir rol oynar ama soru şudur. Eh. dilin özü nedir peki? Heidegger buna bir cevap vermek için şair Friedrich Hölderlin'in dil hakkında ne söylediğine kulak verir. Burada Heidegger tarafından Roma'da bindokuzyüzotuzaltı yılında verilen ve Hö Hölderlin ve Şiirin Özü başlığını taşıyan bir konferans üzerine yoğunlaşacağız. Bu konferansda, Hölderlin hakkındaki araştırmalarını derinleştirir. Da bunu daha evvel Brisgau Üniversitesinde bindokuzyüzotuzdört-otuzbeş kış sömestirinde yaptığı bir master dersinde aslında yapmış eh. ele almıştı ve bunun adını eh. eh. Hölderlin'in eh. Baladları eh. Almanya ve Rhein diye eh. adlandırmıştı. Peki şimdi şair ne diyor dil hakkında? Bi bindokuzyüzde eh. eh. *düzeltiliyor kendisini konuşmacı* binsekizyüzde eh. son biçimi verilmiş bir parçada Hölderlin dilin insan için bir iyilik olduğunu, ein gut fuer den Menschen olduğunu söylüyor ama ne anlamdadır ki dil insan için iyiliktir, iyidir? Herşeyden önce bir araç olduğunu, organon olduğunu sö eh. söyleyebiliriz. İnsan buna sahiptir ve ötekiyle iletişim kurar. Bu antropolojik ve araççı kavrayış geleneksel kavrayıştır. Yunanlılar bildiğiniz gibi eh. insanı eh. insanı eh. dile sahip bir hayvan eh. olarak ilan etmişlerdir ama bu kavrayış dili insan için gerçek özülle kavrayabilir mi?

Elbette dil bir iletişim sağlar. Diletişim veya diyalog, Gespraech, das Gespraech, eh. kendini en hakiki biçimde gerçekleştirdiği alandır ama o zaman diyalogu nasıl anlayacağız. Heidegger burada eh. Hölderlin'in bazı mısralarına kulak verir. Alıntı. Bu bu ünlü şiir, Friedensfeier adlı bu ünlü şiirin eh. şiirden mısralardır yani Barışa Övgü. Almanya'yla Fransa arasındaki barışa övgü. Binsekizyüzbir yılındaki barış. Şimdi alıntıyı yapıyoruz. İnsanın başından çok şey geçti ve çok se semavi şeye ad verdi. Biz bir diyalog olduğumuza göre ve birbirimizi duyabildiğimize göre. Burda alıntı bitiyor. Bu sa, mısraları bir eh. ip gibi tutarak Heidegger bu di diyalogu, fenomeno fenomenolojik bir analize tabi tutar. Sonuç şudur. Ötekiyle gerçek bir diyaloga girdiğimiz zaman en geniş bir biçimde ekstatik bir açılıma, vecd içinde bir açılıma eh. girmiş oluyoruz. Burada en sahici, otantik bir şekilde kendimiziz. Bu açılım kutsal olana ilişkimizi iç eh. fa fayn, içerir. Ve nihayet esas özsel kelimeyi ortaya koyar. Dil böylece insani Da-Sein'ımızın en üst olayını oluşturur. *Almancasını dinlediniz.* Şimdi Heidegger'le birlikte diyalogu esas unsurlarına ayrış ayrıştıralım. Başlangıç sorusu basittir. Bir diyalog yapmak ne anlama gelir? Was heisst nun ein Gespraech? Başlan eh. ilk bakışta anlamı şudur bunun. Eh. karşılıklı i iki muhatap birbir birbirleriyle eh. birşey hakkında konuşurlar. Birbirlerine kon konuşan konuşarak, insanlar birbirlerine birbirleriyle konuşarak bu şekilde birbirlerine daha yakın hale gelirler yani birbirleriyle konuşmak Heidegger'in ifade ettiği gibi bi birbirimizi karşılıklı olarak bulduğumuz bir sürecin mediyatörü, aracısıdır. Das Sprech vermittelt das suveynanderkommen. Bu anlamda konuşma eh. edimi, diyalogda öncelik eh. taşır ama birbirimizle konuşmak için birbirimize eh. anlayabileceği birşey vermek eh. vermemiz anlamına gelir ama eh. ötekinin birşey anlamasını eh. sağlayan edim, eğer öteki kendisine söylenene bunu dinleyerek açık olduğunu göstermezse, boşuna olur. Öyleyse karşılıklı anlamayı içeren birbiriyle konuşma edimi değildir, karşılıklı dinlemedir, birbiriyle karşılıklı olarak

konuşmayı olanaklı kılan. Muhatapların birbirlerine vecd içinde, ekstatik açılımı, eh. karşılıklı dinleme biçiminde ortaya çıktığı zaman diyalogda öncelik alır. Konuşma değil ve an analiz şöyle devam ediyor. Ama birbiri birbirini dinlemek için ve birbirini anlayabilmek için dinlemekte olanın, dinleyicinin, herşeyden önce ötekinin konuşabileceği esas sözcüğe dikkat etmesi gereklidir. Öteki ise eh. uygun olan kelimeye dikkat etmek zorundadır. Bu anlamda önceliği alan yine sözcük olmaktadır. Ama bu sözcük sa sadece konuşma ediminden ibaret değildir. Tam tersine bu kelime ya da bu eh. özsel esas dil her zaman hazır olarak muhatapın, muhatapların ki konuştukları eh. nı birbirlerinin anlamalarını açısından eh. mümkün kılan budur. Böylece konuşma ve dinleme aynı kökten gelmektedir. Eş kökenlidir ve bağımlıdır olanaklıkları bakımından. Aynı dile bağımlıdır. Aslında muhataplar temel olarak hep beraber eh. bir noktada yoğunlaşmışlardır larsa ancak bu ölçüde, yani aynı özsel dilin olanaklıkları içinde top bir araya gelmişlerse yani birbirlerine ekstatik olarak açıklarsa, o zaman toplu olarak toplam olarak birbirleriyle karşılıklı olarak konuşabilirler. Bu aynı özsel dilin eh. olanağı içinde bir ara ekstatik biraraya gelme eh. diyalogun yapısında öncelik alır. Bu aynı özsel dilde biraraya gelmeye Heidegger Hölderlin'le birlikte Gespraech adını verir. Bradaki önek 'ge' Almancada biraraya gelmeyi im imler. O zaman bu aşamasında analizin, öyleyse, Gespraech biraraya gelme 'ge', Gesprache, aynı özsel aynı özsel dilde Gespraech, diyalogda öncelik taşır. Bu muhatapların karşılıklı dinleme ve konuşmasına konuşmaya açık olmasını olanaklı kılar. Hölderlin bunu şöyle ifade ediyor. Biz bir diyalog olduğumuza yani biz bir Gespraech olduğumuza göre yani özsel dilde buluşabildiğimize göre ve kend birbirimizi duyabildiğimize göre, so alıntının sonu. Ama bu kelimeler daha da çok şey söylemektedir. Bize diyalog içinde ve diyalogun birliğinden sözetmektedirler çünkü biz bir diyalog olduğumuza göre diyor Hölderlin. Aslında Gespraech yani

muhatapların aynı özsel dilde buluşması, aynı özsel dilde buluşması, eh. bu ikisinin aynı eh. dilde ortak biraraya gelmesi kendilerini eh. baş kendi aralarında başlangıçtan biraraya getirmiştir. Öyle bir biçimde ki bunlar artık izole, yalıtılmış özneler değildir. Bu kendilerini tam tersine temel olarak biz olan o cemaatte veya toplulukta birleş, dolayimsız olarak birleşmişlerdir. Aynı özsel dilde buluşma o zaman biz açısından kurucu ögedir. Diyaloğa, aynen diyaloğa, kendi birliğini verdiği gibi. Bu birlik ken diyaloğa özsel olarak gereklidir çünkü dağılma diyalogu boş konuşma, gevezelik haline getirir, Gerede. Ama diyalogun birliğiyle ilgili olan başlangıçta eh. konuşma ve dinleme edimleri değildir. Bu edimler, başta söylendiği gibi, her bir şeyle ilişkilidir. Bu ilişki aracılığıyla ki yani şeye ya da şeyler bütününe, sözkonusu şeyler bütününe ilişki içindedir ki diyalog eh. birliğini kanıtlar. Eh. vecd içinde birşeye açık olmak, diyalog *özür diliyor konuşmacı* bu şeyin kendi birliğinde ve özdeşliğinde ortaya çıkışıdır. Burada eh. bu bu özsel kelimenin yani diyalogun birliğini tem oluşturan bu özsel kelimenin yeteneği sayesinde olur. Dolayısıyla muhataplar aslında karşılıklı birliklerini eh. elde etmek için eh. şe şe sözkonusu olan şeyin birlik ve özdeşliği içine bağlıdırlar. Kendi eh. varlıklarından yabancılaştırmak bir eh. yana bu ilişki içinde otantik ha eh. en otantik hale gelirler yani Hölderlin'in dediği gibi; biz bir diyalogu, biz bir diya Gespraech'iz. Çarp şaşırtıcı birşey diyalog ve birliği özsel kel sözcüğün yeteneğine ekstatik açılımımızdır ki Heideggerean (English) formulada olduğu gibi, Heidegger'in formülesinde olduğu gibi bizim Da-Sein'ımıza etki yapar. Peki soru şudur: Neden böyle? Hölderlin sadece bizim bir diyalog olduğumuzu söylememiştir yani varlığımızın, sahici, otantik varlığımızın diyalogun birliğinde olduğunu söylememiştir sadece. Aynı zamanda biz bir diyalog olduğumuza göre demiştir. Diyalog bu açıklanan anlamıyla her zaman gerçekleşmez. Belirli bir anda ortaya çıkar ve oradan uzatır kendini. Bir başka şekilde söylenirse, za diyalogun zamanı vardır. Peki zaman burada

işin içine nasıl girer? Heidegger bunu diyalog analit, diyalog analitiğinin sonucunu derin derinleştirerek, onun içerdiklerini ışığa çıkararak gösterir. Heidegger buradan arı felsefi düşüncenin, eh. düşünce düzeyinde yer alan bir ve kendi felsefi çalışmasının en önemli içgörülerine referans yapan bir meditasyon aracılığıyla ilerler. Dolayısıyla bizim açımızdan zorluklar taşımaktadır bu çünkü eh. arı felsefi düşünceye girmeyi mizi gerektirir. Eh. diyalog anali eh. diyalogun analitiğinin sonucu, diyalogun ta ana analizinin sonucu şudur. Da diyalogun birliği şeyin birliğine bağlıdır ya da şeyler toplamının birliğine. Birlik, diyalog için mutlak olarak gerekli olduğuna göre bu sonuncusu her zaman birlik için, şe şeyle birliği içinde bir ilişkiye sahip olmalıdır. Bunsuz diyalog gerçek anlamıyla mümkün olmazdı. Hatta tam karşısı için, bi kılığında bile yani tartışma, ko kontrovers, polemik biçiminde bile çünkü bu tartışanlarda eh. tartışılan şeyin birliğine bir ilişkiyi gerekli kılardı. Öte yandan sözkonusu şeyin çoğu zaman kendi birliği içinde gizli olduğu doğrudur. Kendini bu birlikte her günün gevezelikleri içinde göstermez. Dolayısıyla bu şey kendini ortaya koymalıdır, sich offenbaren. Bu birlik içinde ortaya koymalıdır ama bu şey kendini bir kendi birliği içinde eh. eh. ken ancak kendi varlığının clear, aç, ışması yani Lichtung'u aracılığıyla gösterir. Çünkü eski eh. Antik Yunan tanımlarına göre, eh. kendi içinde bir eh. birlik taşıyan şeydir ancak bunu yapabilen. Palmelidis'e dönersek. Eh. Palmelidis'de eh. orada kalma ve eh. stasis olarak sürekli orada kalma eh. kaydıyla Plato bir kez eh. kendi ışmasının açılımında bir görüğü olarak görüldüğü zaman. Işı ışımanın, ışma olgusununun burada eh. varlığının gerekli olduğunun kaydetmemiz lazım. Çünkü şeyin kendi birliğinden çok daha temel olan kendi varlığıdır. Bu ise çoğu zaman gizlidir. Eh. varlık eh. öyleyse varlık kendini ancak eh. em. bir ışma yoluyla ele verir ve görünür. Bu ışmadır ki sadece açılımı aracılığıyla kendini göstermez, göstermesini ve görünmesini sağlamaz aynı zamanda daha da temel olarak onu bir ateş gibi harekete

geçirir. Onu ateşler ve öyle bir şekildedir ki bu kendini verir ve gösterir. Peki o zaman bu varlığın bu ışmasını nasıl düşünebiliriz? Biraz önce gördük ki varlık bir ki bir kez kendini o ışmanın açılımına, açıklığına verdiği takdirde orada kalma eğilimine sahip olur ve sürekli olarak kalma eğilimine. Palmelides yani eh. ilk kalma, sürekli kalma, Plato. Şimdi bu özellikler yani kalma, bleiben ve eh. süreklilik, Bestaendigkeit, çok açıktır ki bir zamansal yan anlama sahiptir. Bu da gösteriyor ki varlık ki bu zamansal özellikler tarafından belirlendiğine göre bir açılım tarafından ışıdır. Bu açılımın boyutu da esas olarak zamansal bir düzen eh. bir düzeydedir, bir. Aslında eh. varlık, kalan ve orada sürekli duran şey olarak ışıdır eh. ışıyabilir. Presence ya yani şimdiki za, şimdilik yani Gegenwart boyutu hatta daha kesin olarak söylersek eh. belirli bir sebat yani Beharrlichkeit gös da sahip olan eh. eh. şimdilik boyutu ışıdır, ışıdığı takdirde. Bu eh. şimdilik, bu varlık, öyleyse şî basit bir şimdi düzeyinde birşey değildir. Bu varlık veya şimdilik daha ziyade bir ruhsal varlık, bir ruhsal durum, Geistesgegenwart eh. tan sözettığımız zaman eh. düşündüğümüz bir varlıktır. Ama burada bir fark vardır. Burada sözkonusu olan presence, varlık, eh. sadece kendinizin açılımı değildir eh. varlığın ke eh. açılımıdır. Dolayısıyla varlığın açılımı olan eh. o açılımı ışıttığı zaman kendi Da-Sein'ımız da vecd halinde varlığa açar. Soru şudur. Bu presence'ın, şimdiliğin, varlığın açık boyutu, daha da kesin olarak söylersek, bu Beharren eden, sebat gösteren se presence eh. ne zaman ışıdır? Soru budur. Heidegger şöyle diyor. Zamanın kendi uzantılarında açıldığı an olarak gerçekleşir. Zaman bütün boyutlarıyla patladığı zaman geçmiş, gelecek ve eh.. şimdiki zaman hepsi birden iş eh. işlerken o zaman Heidegger, Varlık ve Zaman'daki araştırmasına referansla söylüyor, ekstansiyonlar, uzantılar Erstreckungen olarak ortaya çıkar. Eh. gelecek eh. boyutu açıldığı ölçüde yani burada fü eh. gelecek bir bakıma bir açılımdır yani bu açılım ankommt ettiği kadar yani aştığı ya da baş başa çıktığı ölçüde bu aynı zamanda geçmiş

boyutunu açar. Bu ise daha önce olmuş olan herşeydir. Bu eh. geleceğin dimansiyonu, boyutu, uyandır, uyandırır. Bir boyut kazandırır. Geçmişinkini ve bu ancak ki kendini geçmişe, geçmiş boyutuna ve içine kendine uzattığı ölçüde. Aynı şekilde geçmişin boyutu bunun tarafından açıldığı zaman kendini gelecek boyutuna kadar ve onun içine kadar uzanır ve onu daha da açar. Bu iki boyut, gelecek ve geçmiş, karşılıklı olarak açarak, birbirini açarak ve boyutlayarak, onların karşılıklı oyunuyla nihayet şimdiki zaman boyutunu açarlar. Her ikisi de eh. ona kadar ve onun içine kadar uzanır ve bu şekilde onu ona erişirler. Heidegger'in eh. Zaman ve Varlık başlıklı, eh. Geç Zaman eh. eh. denemesine göre, eh. başa çıkmak ya da üzerinden gelmek eh. henüz varlık, şimdilik değildir. Eh. artık olmayan, artık şimdilik olmayana da ortaya doğru yönelir ve onu ortaya çıkar yani olmuş olana vetersine bu aynı yani vaktiyle olmuş olan geleceğe doğru uzanır. Bu ikisinin eh. karşılıklı ilişkisi aynı zamanda eh. birbirine doğru uzanır ve şimdiliği ortaya çıkarır. Alıntının sonu. Bu şimdilik, öteki iki boyuta doğru eh. uzanır yani geçmişe ve geleceğe ve onlara eriştiği zaman onları açar, kendini onlara açarken. O zaman geçmiş gelir, ge ge geçmiş koruyarak ve geleceği bekleyerek, erharren, ve böylece eh. bu sözünü ettiğimiz sebatı elde ederek, Beharrlichkeit. Öyleyse, zam zamanın bütün boyutları arasında karşılıklı oyun yani gelecek, geçmiş ve şimdiki arasındaki karşılıklı oyun mutlu an olan eh. bu anı ve anlık varlığı açar, Augenblick, Kairos, Aristo Aristoteles'in deyimiyle. Diyalogun kairosu. Bu an sözkonusu olan şeyin kendisini ortaya koymasının ve eh. bunun ke birliği içinde varolmasının gerçek varlığının na izin verir. Eğer zamanın boyutları eh. özellikleri bakımından bu uzanma eh. sahiplerse, ekstensiyona eh. yani eh. eh. birbirlerine kadar ve içine birbirlerinin uzanma özelliğini taşıyorlarsa dolayısıyla bu eh. diyaloga izin veren bu mutlu an varolabiliyorsa ve bu devam ediyorsa sebat içinde. Üstelik varlık kendini verdiği zaman eh. kalma eğilimini gösteriyorsa, zamanın bir başka özelliği

kuşkusuz kaçıcı, elden kaçan bir özelliğe sahip olmak eh. tır yani zaman zaman kopan birşeydir. Zaman Fohtriss'tir. Varlığın kendisinin de her zaman geri çekilmeye ve kendini yeniden saklamaya yeniden eğilim gösterdiği gibi. Bu özel bu son özellik yani kopması zamanın, zamana zamana *tekrarlıyor konuşmacı kendini*. Bu özellik zamana, boyutlarının sebat etme eğiliminin kökeninde olan ay aynı hareketi ile eh. döner. Eh. gerçekte bu eh. hareket başka bir boyutu ortaya koyar. Bu eh. sessiz olmayan geçişi, hiçbir dinlenme veya duraksama bilmeden geçişi ni bir boyutun diğerine, öyle ki hiçbirisi sabit değildir. İstikrarlı değildir. Sürekli olarak açıldıkça kendini kendinden koparır. Heidegger'in Hölderlin'le paylaştığı formüle göre zaman yırtıyor, kopuyor, reissend. Sadece eh. eh. boyutlarının eh. oyunuyla a açıldığı anlamında aufreissen değil, aynı zamanda aynı oyun içinde eh. ileri doğru, uzağa doğru koptuğu gibi. Aufreissend değil sadece fortreissend. Bir ba, bir başka şekilde söylersek, za diyalogun zamanı sadece kairosun düzeni değildir aynı zamanda kaostur. Yani zaman her zaman ortadan kaybolmaya yatkındır. Dolayısıyla anhalten, kairotik zaman, bi eh. varlığın ortaya çıkışı için gereklidir. Bu da ona belirli bir istikrar, belirli bir süreklilik kazandırır. Bu nasıl mümkün? Kendini ortaya koyacak olan varlığı doğul uygun kelimeyle yakalayarak tam da. Kelime tam da doğası ger gereği bun buna yeteneklidir. Bun buna muktedirdir. Bir yandan Semaynen eh. yani varlığı imleyerek, kelime onu açık tutar. Hatta onu açılımı içinde konuşlandırır. Öte yandan bu imlemeyi fonetik bedende eh. maddeleştirerek kelime ona bir kalıcılık sağlar. O zaman diyalogu olanaklı kılanla aynı olan özsel dil zamanın geçiciliği, uçuculuğu içinde hem beha, kay kairotik anın bir sebatının sürekliliğini mümkün olmasını aynı zamanda eh. varlığın bir kalıcılığının mümkün olmasını bu sağlar. Bu anlamda dil varlığın kurucusudur. Yani biz insanlar özsel dili dinlemek üzere buluşmuş olan insanlar eh. diyalog aracılığıyla varlığın temelini eh. üstle eh. kavrayacağız ve eh. açılıma tabi tutacağız. Şimdi bir kez

varlık bu şekilde yerleştirildikten sonra zamanın öteki boyutu yani kopma uzaklaşma, bize kendini farklı şekilde sunar. Gerçekte biz fani insanlar, şî kendimizi zamanın uçuculuğu tarafından altüst edilmiş olarak bulmuş olmaktan çok uzak bir yerde şimdi eh. varlığın açık mekanında kalırız. Öyle kalınız ki eh. varlığın kendi eh. taşıyıcısında açık olarak başlangıçta sadece eh. ge gelecekle geçmişin birbirine geçişinin, karşılıklı geçişi konusunda huzursuz olduğumuz halde geçmişten gelen olarak, şimdi olmuş olanın transformasyonu, Wandeli, olarak görürüz. Yani za hay Heidegger'in söylediği gibi bize, sadece kalıcı olan yani sebatkar olan değişebilir. Yani geleceğe açık olan ve geçmişe açık olan şey şimdilik değişiktir. Eh. alıntının sonu. Eh. e evinde varlığın varlığı varlığın şimdiliğinde sebat göstererek aynı zamanda eh. geçmiş ve geleceğe açık olan bu varlık ancak o zaman, bu varlık karşısında ancak o zaman eh. ge o oraya ge geçmişte olan ve geçmişe doğru olan eh. nın geçişi olarak iddia edilen şey eh. gelecek [cassette change] Bu tarihte eh. Alman kelimesini kullanırsak Geschichte'de, Geschick biliyorsunuz burda eh. kökeni onun, eh. Ge schick, yani geschick aslında alinyazısı demek. Eh. Geschick beraber göndermek demek. Bu tabii boyut, zamansal boyutlarının eh. gösterir bize. Hediye schickung eh. varlığın hediyesi ve biraraya gelme, zamansal boyut. Şimdi bu eh. es özsel kelime eh. diyalog içinde etrafına toplandığımız özsel değişme burda belirleyicidir. Bu varlığın tarihinin açık mekanında ve bulunmak ve diyalog içinde olmak eh. öyleyse, Heidegger'in formülünde olduğu gibimmi, eşit derecede temeldir, Gleichalt, yani aynı çağın eh.şeyleridir. Çağdaşırlar. Bunlar aynı kairotik zamanın eh. benzersiz anında birarada bilirler eh. bu buluşurlar. Gerçekten, eh. hakikaten söylendiği gibi gibi eh. sö söylenirse, diyalog sadece tarihin eh. varlığın tarihinin açık mekanını sağlamlaştırır ve açar. Holderlin'in satırlarından hareket eden diyalog analitiki burda ortaya çıkar. Çünkü bi Biz bir diyalog olduğumuza göre. Ama eh. Hölderlin'in kelimelerinin anla anlamını tamamen tüketmiş

değiliz hala. Orda diyordu ki, yeniden alıntı yapıyoruz. İnsanın başından çok şey geçti. Bir çok semavi şeyleri isimlendirdi. Biz bir diyalog olduğumuza göre. Alıntının sonu. Varlığın eh. açığa çıkışının kairotik time (English) eh. zamanı patlamış eh. olduğuna göre, kairotik zaman eh. tabii ki diyalogun zamanıdır. Eh. bu zamandan bu yana insan eh. biço başından bir çok şey geçmiştir, viel erhafen. Bu Hölderlin'in bu kelimeleri Sofokles'in kelimelerini eh. tabi yankılıyor. Eh. Antigone'nin eh. korosu şöyle söylüyor eh. alıntı. İ İnsandan daha huzursuz eh. huzursuzluk yaratıcı birşey yoktur çünkü çünkü insan pantoporostur yani herşeyin deneyimini yaşayan ve herşeyde deneyimi yaşanan. Eh. Yunan eh. kelimesi poros, yolda eh. Almanca'daki vor, kelim, fahren, erfaren ve eh. Latin edatı eh. pere eh. mesela experience'da kelimesindeki pere karşılık veren bu eh. iliş, kelime, insan en büyük eh. uçuşlara geçmiştir. Bütün dünyayı dolaşmıştır, denizi ve eh. denize da dalmıştır, havaya çıkmıştır hatta uzaya çıkmıştır bugün. Bu uzaydadır ki korunmuş bir kapalı yer eh. oluşturmuştur yani devleti ve bunu bir anayasayla korumuştur. Gerçekten de insan ın başından çok şey geçmiştir. Şimdi bu mekan, bu uçuşlara geçişin, yollarının bütününde bu mekan bizim dünya adını verdiğimiz görüngüdür. Biz bir diyalog olduğumuza göre o zaman görünen bir dünyadır bu. Dünya, kairotik zamanla açılan eh. aynı mekandır yani zamanın, eh. varlığın zamanının eh. özüyle aynıdır. Şimdi kendisini mekansal eh. görünüşüyle ortaya koymakta koymaktadır ve bu da eh. kelime veya dil tarafından artiküle edilir, dile getirilir ve sağlamlaştırılır. Yani eh. başlangıçta özsel dil içinde bir eh. buluşan diyalog aracılığıyladır ki eh. bu mekan kendini dünya haline getirir. Diyalogda eh. dünyanın, mekanın içine ekstatik bir biçimde açığızdır. Her zaman daha büyük, her zaman daha geniş, her zaman daha geniş sadece bi birbirine a açılmak anlamında değil, sa sadece özsel dile açılmak anlamında değil, ama bütün tarihe ve bütün tarihin boyutlarına, bütün dünyaya eh. açılmak eh. anlamında. Ve nihayet şimdi biz bir biz bir diyalog

olduğumuza göre diyor Hölderlin, insan birçok semavi şeyi isimlendirmiştir. Diyalogda sadece dünyayı dile getirmiyoruz ve bu şekilde onu dünya kılmıyoruz aynı şekilde Tanrıları da adlandırıyoruz. Eh. dünyayı dile getirerek ve tanrıları isimlendirerek bu bu getirme getirmede, yani tam da bunda, diyor Heidegger eh. kelimenin gerçek anlamıyla diyalog o ortaya çıkmaktadır. Sadece ama tanrıları eh. dile getirebilmek ve onları eh. isimlendirmek ve onları dile getirebilmek için önce onlar bizi bi ça eh. çağırırlarsa ve onların çağırısı altına girersek, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Eh. önce onlar bize bir kelime gönderirlerse. Peki burada eh. Tanrıların kelimeleri ne demek? Çoğu zaman saklı olan şeyin varlığı eh. dan bahsediyorsak, kendini ortaya çıkarmak için bir ışıma ihtiyacı varsa, bu ışıma ancak bir yıldırımla eh. rın eylemiyle ortaya çıkar. Bu da herşeyi varlık gecesinde se öz özgür bırakır, serbestleştirir. Şimdi Yunanlıların deneyimine göre bu yıldırım, Zeus'un yani eh. en büyük eh. ilahın eh. ortaya çıkışıdır. Öyleyse burda eh. varlığın ışımasıyla beraber ilahi işin içine girer. Eh. mesele, so sonuç olarak, bir eh. ilahi yetenekten bahsediyoruz demektir. Ama bu ilahilik eh. eh. eh. bu i ilahtır ki bizi eh. bize başta sözünü eh. bizi hit eh. muhatap alır sözüyle ve dolayısıyla eh bize eh. kelime eh. aracılığıyla varlığı eh. ışın eh. ışımamızı söyler kairotik zaman içinde. Öyleyse dil eh. varlığın kurucusu ise bu dil bizim kendi ürünümüz değildir. Bu ilahi bir armağandır bize. Ancak bu eh.. armağan sonucunda dilimiz vardır ve eh. diyaloga girebiliriz ve onun aracılığıyla kendi dünyamızın mekanını oluşturabiliriz. Böylece diyalogun, vecde da dayalı açılımında eh. ke gerçekten, hakikaten kendimiz olduğumuz ortaya çıkıyor. Bunun bir karşıtlık olduğu görüne, düşünülebilir. Eh. biz tamamen açığız. Bu açılım içinde eh. ancak sahici olarak kendimiz olabiliyoruz. Bizi eh. dile taşıyan, konuşmaya taşıyan bir ilahi kelime tarafından çağırılmış olarak eh. varlığın eh. ışımasının eh. açılımını tarihsel dünya olarak oluşturmamız gerekiyor. Çünkü varlığın kendisi eh.

zamanın geçi, uçuculuğu içinde buna ihtiyaç var. Ondan eh. nihayet varlık kendisi eh. ilahi çağrının müdahalesi sayesinde bizi eh. ke kendi servisine koymamıza yönlendirir ve böylece eh. kalıcı olabilmek için eh. dilin ışıması mekanında eh. mekanını kurmamızı sağlar. Böylece eh. ona istediği hizmeti vererek, ona ait hale gelebiliriz, en propre (French). Varlık eh. ilahi bir çağrıyla birlikte eh. onun eh. mülkiyeti, Eigentum, olmamızı ister. Eh. bizim en yüksek alınyazımız Heidegger'e eh. Heidegger'e göre bizim en yüksek alınyazımızı oluşturan Da-Sein haline geliriz. Eh. şimdi bu Gespraech yani dialog (English) aracılığıyla, diyalog aracılığıyla olabildiğine göre eh. bu çağrıyı diyalog aracılığıyla cevaplandırırız. Yani eh. tam da diyalog aracılığıyla ki sahici olarak kendimizizdir. Eh. yani şî varlık kendisi Ereignis olarak, patlayarak, yani olayı mülk edinerek, bizi eh. kendisinin mülkü hale gelir, getirir. Eh. ama aynı zamanda da hakikaten, properment (French) kendimiz olmamızı sağ sağlar. Bu eh. mekan zamanın uçuculuğu içinde varolabileceğimiz yerin yerde kalmamızı sağlar. Bu şekilde baktığınız zaman eh. dil konusundaki ilahi eh. hed, armağan, Heidegger'in dediği gibi eh. das höchste Ereignis des menschlichen Da-Seins yani eh. insani Da-Sein'in olay eh. mülk edinilmesinin en üst biçimidir. Bu eh. olaydır ki insanın eh. varlığın ışımasının açılımında kalmasını ve aynı zamanda ken gerçekten, hakikaten kendisi olabilmesini mümkün kılmaktadır. Böylece dil, insan için bir iyiliktir dil. Sadece antropo-enstrümental anlamında değil yani iletişim kurmak anlamında değil ama tamamen insan eh. farklı bir anlayışla, bu anlayışı biz ontolojik-tarihsel adını verebiliriz. Çok teşekkür ederim.

Interpreter A: Well thank you very much to Professor Schüssler and before we go Çok teşekkürler efendim eh. Profesör Sözer'in konuşmasından önce bir beş dakika ara vereceğiz. Şöyle bir eh. kalkıp, hareket edip, kendimize gelmek için. Tabii *tercümanlarımızın da biraz kendilerine gelmeleri gerekiyor.* Eh. ama lütfen sahiden

beş dakika olsun ve kusura bakmayın bundan dolayı da kahve servisi yapamayacağız. Bu oturumda Profesör Önay Sözer'in sunuşunu dinleyeceğiz. Bu konuşmanın başlığı Metafizikğin Sökümü ve Politik eh. Tarihin Aradaki. Eh. kendisini birkaç sözle size tanıtmak istiyorum. Profesör Sozer İstanbul Üniversitesi'nden mezun oldu eh. ve üniversite sonrası eğitimini de orada tamamladı. Bundan eh. sonra eh. Köln'de, Husserl arşivinde, Profesör Ludwig Dangriebe ile çalıştı. Edmund Husserl'de 'şeyin kendisi' konusu üzerinde çalıştı. Eh. seksenyedide Bochum Üniversitesi'nde hocalık yaptı, Alexander von Humboldt Vakfı'nın davetlisi olarak. Paris'te College International de Philosophie'de seksenyedide seminerler yaptı ve şu esnada kendisi Boğaziçi Üniversitesinde si eh. felsefe sistematigi hocasıdır. Eh. ama ben onun da kendi problemleri, eh. kendi eh. yay onun da kendi yayınlarıyla Almanca yazdığı için ciddi problemler yaşıyorum, bunu da hemen belirteyim. Eh. teşekkür ederim efendim. Lehre und Fülle başlıklı bir kitap var fenomenolojik semiyotik konusunda bir essay bu. Seksenekizde yazdığım bir kitap eh. Almanca olduğu için kendim eh. size bunları okuyorum **two recent articles of me. One of them is Grenze Grenze und Schrank** Bir tanesi Grenze und Schranke isimli Hegel konusunda bir makalem. Ötekisi ise Hanner ve Martin Heidegger'de Zwischen ara problemi. Bütün bu kitap eh. bu da son, bu sene çıktı. Evet buyrun efendim. **Hannah Arendt writes in her book the Life of the Ha** Hannah Arendt eh. Tinin Yaşamı isimli kitabında düşünceyi eh. politik eh. filozofik faaliyet olarak kabul eh. ettiği kitabında şöyle yazar. Düşünce kognitif olmayan ve spezialize olmayan anlamda insan hayatının doğal bir ihtiyacıdır ve far ayrımın gerçekleştirilmesi eh. sadece birkaç kişinin değil fakat herkesin sahip olduğu bir yetenektir. Düşünce yaşama eşlik eder, maddesi alınmış öz olarak. Ve yaş canlı olmanın quintessence'i, özüdür. Düşünme olmayan bir yaşam mümkündür fakat bu durumda kendi özünü geliştiremez, anlamsız olmakla kalmaz, tam olarak canlı da

olamaz. Düşünmeyen insanlar uyurgezerlerdir. Hannah Arendt'in çifte bir tutumu var ve bu çifte tutum düşüncenin canlı olmak ve uyanık olmakla olan iç akrabalığını gösteriyor ve düşünmenin sadece filo, felsefenin bir eh. pri privilege, ay ayrıcalığı olmadığını gösteriyor. Bu da metafiziğin sökümünde ilk adımdır zira düşünceyi yaşamın toprağına oturtur, hem özel hem de politik yaşamın toprağına. Bu tutumu eğer Heidegger kabul etseydi, hiç şüphesiz, birkaç çekince ile ancak kabul ederdi, özellikle de yaşam konsepti açısından. Gene de Arendt'in düşünce hakkındaki düşünceleri Heidegger'in Besinnen'in, Besinnen dediği ni izler. Tıpkı Heidegger gibi Hannah Arendt de düşünceyi bir anlam oluşturan faaliyet olarak tanımlar ve bilme ve bilinçten ayırır. Kant'tan Heidegger'e kadar oluşan genel ge eh. geleneğin dışında tutar. Ha Heidegger şöyle yazmıştı. Anlam aramak refleksiyonun özüdür. Bu bilinç olmanın, bilinç sahibi olmanın, birşeyin bilincine varmanın ötesinde birşeydir. Refleksiyon sadece siz bilinçlisiniz diye ortaya çıkmaz. Refleksiyon bunun ötesinde birşeydir ve sorulmaya değer olana sükunetle ve denetimli bir şekilde teslim olmaktır. Daha da eh. spesifik olarak baktığımızda, sorulmaya değer olan Heidegger'e göre, varlıktır ki bu da Da-Sein'a açıklığı öngörür. Bu Da-Sein'a açıklık, bir arada varolduğu için ancak mümkündür. Burada gene hem Heidegger hem de ortak bir motife geliyoruz. Heid Heidegger'de Da-Sein, varlığın, varolanlardan ayrımı ile vardır. Eh. Da-Sein bu 'ara'dadır ama Arendt'te aradaki yeni bir yaşamla düşüncenin ayrımı içersinde, düşünmenin yeniden tarif edilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla ben bu fe fels filozofların 'ara' ve 'aradaki' motifleri üzerinde duracağım. Bu motif eh. Heidegger'in ontolojisinden yeni sonuçlar çıkartmamıza yolaçabilir ve Ha Arendt'in eleştirip daha fazla derinleştirmedeği noktaları bizi götürebilir. Bu süreç içerisinde ontolojinin sökümü görevi bile, göreceğimiz gibi, özel bir anlamda, dekonstrüksiyonu anlamını dış tutmayacak fakat belki de onu somutlayacaktır. Evvela Heidegger'de ontolojik ayrımı

üzerinde duracağım, aranın. Heidegger'in ara problemine yaklaşımında iki anlam arasında bir eh. ayrım gözetiyoruz. Biri her her eh. ikisi de Da-Sein'la ilgili fakat farklı problem eh. ba bağlamlarına oturturuyorlar Da-Sein'ı. Birinci anlamda Varlık ve Zaman'da Da-Sein, kaygı olarak aradır. İkinci anlamda ise ki bu daha geç yazılarında karşımıza çıkmaktadır, varlık ve varolanların arasında ara yer alır ve Da-Sein'in ontolojik vorteksini temsil eder. Birinci anlamda eh. Da-Sein'in elde bulunan eh. ve zamanın ardardalığı içersinde elde bulunan ın, bulunan olduğu ol ontolojik olgusuna gönderme vardır. Yani ölüm ve doğum ve ölüm arasında. Bunun anlamı da ara, aracılık, aranın aracılık etmesidir yani he hem başlangıç hem de son arasında ve bu aynı zamanda ara Da-Sein'in varlığının içinde de yeralır. Eh. Da-Sein varolduğu müddetçe uçlar a aranın uçları vardır ve ancak bu şekilde Da-Sein'in kaygı olarak varlığı mümkündür. Bu eh. çaba eh. arayı varlıkbilimselleştirme çabasıdır ve burada vurgu olgusalılık üzerindedir. Olgusalılık, doğum ve ölümü, geçmiş ve gelecek açısından varolan anlayışımızın yerine geçer. Doğan eh. öl eh. olgusal Da-Sein, bu doğmuş olarak vardır ve doğduktan sonra da ölüme doğru varlık anlamına ölmeye başlar. Her an ben ölmekteyim fakat aynı zamanda henüz ölmedim. Her ne kadar doğumuma geri döne, hiçbir zaman geri dönemeyeceksem de. Bu kullanılan eh. ifadenin olgusal eh. anlamı, Hannah Arendt tarafından İnsanlık Durumu isimli kitabında daha da derinlemesine ele alınacaktır. İkinci anlam ise, Heidegger'in daha geç yazılarında karşımıza çıkar ve ontolojik ayrımın bir taşıyıcısıdır. Da-Sein aradır. Kaygıda olduğu gibi. Fakat burda aynı zamanda varlık ve varolanlar arasında da bir aradır. Ayrımın, varolanlar ve varlık arasındaki ayrımdır. Ara buradaki anahtar sözcüktür. Heidegger şöyle der. Ara nereden gelir? Ayrımın içine sokulması gereken ara nereden gelir? Heidegger'in bu soruya verdiği cevabı şudur. Ara ki burada sözkonusu edilen ara, ayrımın kendinden gelir yani sokul eh. birşeyi içersine sokulan

şey, içine sokulduğu şeyi tanımlar. Ama varlık ve varolanlar ayırım nedeniyle görünürler yani varlık ancak ayırım içinde varolanlarla görünür ve varlık ve varolanlar ara ve aralama ile mümkündürler. Aralama, ayırlama, varlığın ve varoluşun, varlığın varolanlara varışının yer aldığı arayı hem mümkün kılar hem de onu ayrı tutar. Varış ve eh. varış terimi He Heidegger'in bir terimidir ve varlığın ve varolanların karşılıklı bir ilişki içersinde, hareket içersinde olduklarını gösterir ve ontolojik ayırımın sadece varlığa dönüş, varış sözkonusu ise mümkün olduğunu gösterir. Varlık bir geçiştir ve geçişin eh. yeri aradır. Burda Almanca Unterschied sözcüğü, aralama sözcüğü ile dile getirilir. Eski kökeni Almanca Unterschied sözcüğünün unter hem interden gelen Latince 'içinde', hem de 'alt' anlamını taşır. Bu anlamda ara onların dışın da ayıran aynıyı daha derin bir düzeyde biraraya getirir. Eh. şi şimdi, Da-Sein'in ontolojik ayırımında araya bakalım. The Age of the World Picture, Dünya Resmi isimli makalesinde Heidegger, Da-Sein'in insanın geleceği anlamında yeniden tanımlar ve burada vurguyu sahici refleksiyon gücü üzerine korar. Bu refleksiyon bizim, tevazu, alçakgönüllülük ve iddialılık eh. kombinezonu dan oluşan bir geleneğe kaçışımızı engeller, bunu yasaklar. Zira bu bizi ancak tarihi ana karşı bir körlük, körlüğe ve kendimizi aldatmaya götürür idi. Bu anlamda refleksiyon insanı geleceğe taşır ve ara içersinde yine de yabancı olarak insa kalmaktadır. Hölderlin bunu bilirdi der Heidegger. Bunu tekrar etmek istiyorum. Geleceğin insanını aynı refleksiyon, o refleksiyon geleceğin insanını araya taşır. O araya taşır ki, o arada, insan varlığa ait olabilir. Yine de yine de bu yine de çok önemli ileride göreceğiz. Yine de onun içersinde bir yabancı olarak kalır. Hölderlin bunu biliyordu. Bu cümlede önemli olan ve ilginç olan Da-Sein'in varlığa olan aidiyeti ile eh. varolanlar arasındaki yabancılaşma arasındaki kontrasttır. Bu kontrastı eh. ise bu iser kontrastı ise Almanyada Almandada Doch, yet, yine de ile hemen düzeltiyor Heidegger. Heidegger hiç şüphesiz Da-Sein'in

varolanlar arasında aslında kendisini evinde hissetmesi gerektiğini zira onların hepsinin varlığa ait olduklarını, yine de Da-Sein'ın bunu hissetmediğini zira çağımızda insanın bir özne, bir sübjektive olduğunu ve dünyayı eh. bilim ve teknolojinin hegemonyası aras altında bir resme, Bilde, dönüştürmek durumunda olduğunu söyler. 'Yine de' ifadesi, bize eh. aynının ontolojik ayrım içindeki aynı olduğunu gösterir yani arada, içindeki pozisyonu ki bu da varlığa açıklıktır. Burada yabancılık, kendisiyle ayrımdır. Bu nokta Hölderlin'e yapılan gönderme ile eh. pekiştirilir. Heidegger'in Hölderlin hakkındaki doku, bindokuzyüzotuzaltı yılında verdiği bir derste, Hölderlin'in eh. şiirini, Hayderl eh. Heidegger tanrılar arasında olarak tarif etmiştir. Beda Alleman'ın eh. Hölderlin hakkında yazdığını Almanca eh. orijinalinden okumak istiyorum. Kusura bakmayın tercümesini bulamadım + Ara eve dönüşte kendini açar + Bunu ben yorumlayacağım ve yorumladığım zaman belki daha iyi anlaşılacak. Hölderlin'in dönüş motifi burda ele alınıyor. Vaterlaendische Umkehr. Anavatana dönüş. Hölderlin'in vatana dönüş motifi geri dönen kişinin ki bu önemli. Geri dönen kişinin anavatana dönen kişinin zaten anavatandan geldiğini öngörür ve böylece bu kişi kendisini bir arada bulur, bir aynı içindeki aralanmada bulur. Heideggerian (English), Heidegger'in metafizikden ayrılması aynı çizgiyi izler. Eh. zira kökene gidiş, kökenden geliş, kendi içindeki ayrım ile varolan bir gidiş ve geliş. Kendi içindeki ayrım, eh. kendisi ile ayrı olma eh. Hannah Arendt tarafından eleştirilir ve rededilir eh. Between Past and Future, Geçmiş ve Gelecek Arasındaki kitabının önsözünde. Bu eh. giriş bizim problemimiz için çok önemli bir katkıdır ve daha sonra bunu eh. Tinin Yaşamı isimli, Life of the Mind isimli kitabına almıştır. Burada birinci kısımda düşünce başlıklı, 'düşünme' başlıklı kısım kısım düşündüğünüz zaman neredeyiz sorusunu sorar fakat bu bölümü analiz etmeden önce size aynı kitabın 'birin içindeki iki' isimli kısmına dikkat çekmek istiyorum. Ontolojik ayrımın eleştirisi olarak. Bu sadece eh. üstü örtülü olarak yapılan bir

eleştiridir. Bu eleştirinin esas noktası Hannah Arendt'in Heidegger'in iddiasına iddiasıyla aynı fikirde olmaması yani 'bir' eh. Plato'nun eh. öngördüğü biçimde 'bir' kavramını Heidegger'in yorumu ile aynı fikirde olmamasıdır. Eh. buna göre aynılık, kendi için varlık, kendisi ile aracılığın bir sonucu olarak çıkar. Arendt der ki, eh. birşeyi kendi bağlamının içersinden çıkartarak ve ötekilerle olan ilişkisi arasından çıkartarak, ona sadece kendisiyle olan ilişkide baktığımız zaman, onun özdeşliğine yani onun özdeşliğine baktığımız zaman eh. bu bir farklı, bir ayırım bir başkalık ortaya koymaz çünkü eh. gerçeklikten kopar ve garip bir tekim olmama özelliği kazanır çünkü hiçbir şey hem kendisi hem de kendisi için şeyi aynı anda olamaz. Ama Sokrates'in düşüncenin özü olarak keşfettiği 'bir içinde iki' ve if, Plato'nun benimle kendim arasındaki sessiz diyalog olarak tercüme ettiği şey olamaz. Teorik olarak burada yapılan şudur. Hannah Arendt, varlığın varolanlara geçişini kabul etmez. Heidegger oysa bunun var, mümkün olduğunu kabul eder. Mesela Heidegger'in varolanların varlığı varolanlara geçen varlıktır şeklindeki cümlesi evet belki yorumlu bir tercüme fakat varolanların varlığı, bu genitif partitikustur, varolanlara geçen varlıktır. Bu varolanların varlığı bu şekilde bence bu cümleyi anlayabiliriz. Şu anlama geliyor. Varlık varolanlardır ama bu biçim varlığın varolanlar olması, Heidegger tarafından bir datif olarak anla yorumlanmaktadır. Kendi bir datif olarak anla anlaşılmaktadır. Ama Arendt için bu cümlemin bir geçerliği, değeri yoktur zira cümlemin ilk kısmı her ne kadar ayırma, bir genitif biçiminde yer verse dahi, ikinci kısmı ayırım, varlığın birliği ya da aynılığına bağımlı kılınmaktadır. Ay Arendt burada eleştirel olarak bunu tersine döş dönüştürür. Evvela düşünme, Heidegger'e göre varlığın bir varlıktır, birleştirici değildir. 'Bir'i, bu çok önemli, 'biri ikiye dönüştürme' yapısına sahiptir. Düşünce biri ikiye dönüştürme yapısına sahiptir ve biz görünüşlerin dışardaki birliğini, Heidegger'e göre, borçluyuzdur ama bellek görünüşlerin dışardaki

biçimi yani doksadır. Varlıktır Heidegger'e göre ama bu ben bir başka ben ancak başkalarının gözünde birim. Bu tersine çevirme çok mühim çünkü eğer onu iyi duyabilirsek zira burada aynı ya da bir artık eh. düşünceye nin tamamen özünde olan birşey değildir fakat başka ile olan ayırım ve aracılıktan kaynaklanır. Kendisiyle ayırımdan kaynaklanır. Birden ayırımdan kaynaklanır. Birdeki ikidir ve buna paralel olarak ara anlamını değiştirir. Değiştirmek zorundadır. Eh. zira düşünme, bir birliği, bir birlik yaratma fonksiyonuna sahip değildir. Ayırım burda özgürleşmektedir. Arendt, Sokrat, derki, Sokrates bir olmaktan ve bundan dolayı kendisiyle harmoni, uyum içersinde olmamak riskinden sözer eder fakat hiçbir şey yüzde eh. tam anlamıyla idantik değildir, özdeş değildir bir ile. A eh. bir a adır der gibi. Bir uyum armonu yapabilmek için he her zaman iki en az iki farklı sese ihtiyaç vardır. Ayırım benim birliğinmin içine sokulmuştur. Birliğin içine ayırım sokulmuştur. Bütün bunun so eh. vardığı netice ayırım birliğin kaynağıdır ve aynı da varolanların kaynağıdır. Heidegger'deki anlamına göre Unterschied'deki unter yerine ara, aynı içindeki yarıktan mı yolunu bulup evine dönebilir? Yarıklık ifadesi, bize düşünme sürecimiz içersinde hiçbir zaman biri bulamayacağımızı, belki de bu bizim hedefimiz de değildir ama sadece ara içersinde yaşamak suretiyle bir armoni, uyum yaratabileceğimizi mi söyler? Ama herşeyden önce ayırım benim birliğimin içine sokulacaksa bunun anlamı aranın zaten birlik içersinde olduğunu ayrıca belirtmez ve bu birlik başkalarının, çoğulluğun açısından, Arendt'e göre dünyanın kuruluşunu ve eylem ve anlamın kaynağı olarak yaşamın kamu yaşamının kuruluşunu mu acaba oluşturur? Aradakinin zamansallığı üstünde duracağım Arendt'te ve saha sonra bir sonuca varacağım. Zannedersen sorulan bütün bu sorular Hannah Arendt'teki aradaki sorusuna bizi getirir. Yukarıda gördüğümüz gibi aranın eh. zamansal şartı, eh. gelenek ve gelecek arasındaki bir çatışma olarak Heidegger tarafından Da-Sein'in analizinde büyük ölçüde

öngörölmüştür. Arendt'te ise bu artık bir eh.. öneri değildir. Aradaki gele, geçmiş ile gelecek arasında yer alır. Arendt bunu anlatmak için Kafka'nın bir kısa öyküsünden örnek verir. Eh. 'O' başlıklı bir aforizmadır hikaye. Şimdi hikayeyi anlatmak istiyorum. O, kendisi bu öykünün antagonisti. onun iki antagonisti vardır. Eh. *O, pardon, antagonist dedim yanlış*. O bu hikayenin kahramanıdır ve Onun iki antagonisti vardır. Bunlardan birincisi Onu arkadan eh. Ona kökeninden, arkadan baskı yapar. Öt ikinci blok ise, Onun önünde yer almaktadır. Her iki ile de savaşır. Aslında birincisi Onu ikincisiyle olan savaşında destekler zira Onu öne doğru itmek ister. Aynı şekilde ikincisi de Onu birincisiyle olan savaşında destekler zira Onu geri çeker ama bu sadece teorik olarak böyledir zira orada varolan sadece bu iki antagonist değildir. Onun kendisi de vardır ve Onun niyetinin ne olduğunu kim bilebilir. Ne ki onun rüyası şöyledir. Bazen kendisinin beklemediği bir anda ki hemen itiraf edelim eh. böyle bir rüya görebilmesi için bugüne kadar görölmüş olan bütün gecelerden de daha karanlık bir geceye ihtiyaç vardır. Bu savaş çizgisinin dışına çıkmak ve kendi antagonistlerinin üzerinde, onların birbirleriyle savaşmasını seyredeceği bir pozisyona gelmektir. Hikaye bu. Hannah Arendt'e göre bu parabol, zamanla ilgili bir parabol yani geçmişle gelecek arasındaki savaşla ilgili. Fakat eh. burada sır sıradan bir zaman tecrübesi sözkonusu değil. Siklik biçimde yahut da ardardalık biçiminde, burada düşünen egonun zamanı hissedışı, düşünüşü var. Eh. hikayenin kav kahramanı düşünür çünkü düşünebilir ve dolayısıyla kendisini görünüşlerin dışına çeker. Kendisini iki orada olmayış, bulunmayış, geçmiş ve gelecek üzerine konsantre olmaz fakat kendisinin geçmiş ve gelecek üzerindeki faaliyetine konsantre olur. Sıradan insan da, kendisini, biyografisi vesaireyle geçmiş ve gelecek arasında bulmaktadır ama düşünen ego onun oradaki varlığının farkındadır ve bu iki gücün antagonist olduğunu anlar. Bunlar sadece karşıtlık olsalardı, birbirleriyle savaşmazlardı. Bu savaş Onun orada olmasından ötürü

vardır. Savaş savaşa karşıdır. Belki de sa bu zamanın kendisine karşı bir savaş mıdır? Onun oradaki, halihazırdaki varlığını ayıran da bu yarıktır. Arendt'e göre, Kafka'nın önerdiği çözüm yani onun rüyasının gerçekleşmesi, savaş çizgisinin dışına atlamak ve nötr bir yargıç olmak rüyası Batı fel Batı metafiziğinin eski rüyasına tekabül eder. Zaman olmayan bir yer ve eh. mutlak sükunet içersinde ebediyen varolmak, insanların zaman ve takvimlerinin ötesinde, sadece düşünce halinde varolmak. Arendt'in önerisi ise şudur. O yani hikayenin kahramanı, kendi bulunduğu yerde pekala varlığını sürdürebilir. Zira geçmişle geleceğin bu iki gücü o noktada Onun varlığının temelinde ancak ortadan kalkarlar. Zira kendi varlık [cassette change]

Interpreter A: ...olabilecekti. Kendi zaman ve mekandaki yerinde bulunup zamana karşı savaşını sürdürmek zorundadır. Ölümsüzlük ve düşüncesinin sonsuzluğu uğruna. Kafka'nın parabolundaki bu fikir aynı zaman Arendt'le Heidegger arasındaki mektuplarda da eh. yerini buluyor. Yetmişaltı'daki mektuplarında bunu görüyoruz. Heidegger burada, aradakinin zamansallığını Ingeborg Schüssler'in bahsettiği açıdan ele alıyor yani ışın, ışıma, ışıma, Da-Sein'in ışıması olarak ele alıyor ve aradakini eh. sübjeye, süje ve obje arasındaki ilişki olarak redediyor ve Heidegger şöyle söylüyor. Alıntı yapmak istiyorum. İnsanın erleuchtet, illümine olması, ışın, kendi içinde ışımasına bağlıdır. Başka bir birim tarafından değil fakat kendisinin bizatihi ışıma olmasına bağlı. Işıma eh. Da-Sein'in olgusal olarak varlığını zorunlu kılar. Heidegger Arendt'e yazdığı mektubunda bu konseptte gönderme yapar ve Kafka'nın bu parabolünün kasteder. Şimdi Heidegger'i kendi çevirimden size okumak istiyorum. Heidegger eh. der ki, Işıma eh. dan beni ilgi, ışımada beni ilgilendiren eh. sadece zaman ve mekandan özgürleşmiş olan değildir ama aynı zamanda, bu önemli bir kelime, Almancasına bir dakika, doğru kelimesine bakmak istiyorum, **gewahren**,

Gewährung, afforded to space and time ama bu ancak zaman mekan olarak eh. verilen, sunulan, gewährt, afforded bir şeydir **that the transposition of the** düşüncenin aşkınlığının, aradakinde yereldiğini görüyoruz. Bu aradakinde, Arendt'e göre, aradaki eylemle de yani Da-Sein'in eh. faktikalite eh. olgusalılığı ona da bağlıdır. Ama benim anlayışıma göre bu yorum ve Heidegger'in ış ışıma dediği şey daha ziyade onun tamamlanması ile ilgilidir. Biz geçmişin ne zaman başladığını hiç bir zaman bilemeyiz. Onun kökeninin ne olduğunu bilemeyiz. Aynı şekilde de geleceğin ne zaman biteceğini bilemeyiz fakat onların burada bit eh. bir bir çat çatışma halinde karşılaşmaları bizim + eh. arada olmamıza, orada olmamızla mümkündür. Şimdi sonuca gelmek istiyorum. Kafka'nın, A Arendt tarafından yapılan analizinde esas nokta, düşünme faaliyetinin, etkinliğinin, zamana karşı bir savaş, zaman içerisinde zamana karşı bir savaş olarak anlaşılmasında yatar. Bu aynı zamanda üçüncü bir savaş olarak da düşünebilir. Birinci savaş, geçmişin geleceğe karşı olan savaşı, ikincisi geleceğin geçmişe karşı olan savaşıdır. Ama bu savaşlar arasında belli bir birlik de vardır ve hiç şüphesiz bunlar sadece rastlantı olarak orada değillerdir. Gerçekten de biz bu savaşları birin içinde iki açısından yorumlayabiliriz. Hem geçmiş hem de gelecek birlik a ke yöneliktirler. Ne bire erişmek isterler. Hem geçmiş hem de gelecek çoğulluktan birlik yaratmak ister yani savaş alanını ötekisinin aleyhine a mutlak olarak savaş alanına sa egemen olmak isterler. Eğer bu amaca ulaşamazlarsa, birbirlerini tahrip edemezlerse bu onların arasında Onun olmasına bağlıdır. Ve onların basit karşıtlığını Onun varlığı bir antagonizmaya çevirir. Bu birlik anı, Onun ona karşı savaşına karşıttır. Onun varlığı iki olarak, iki olarak var olma düşüncesinden kaynaklanır ve birliğe karşı olan savaşıdan kaynaklanır. Burada onun bulunduğu yerin çifte kalifikasyonu vardır. Hem bir savaş alanıdır hem de düşünmenin halihazırdaki yeridir. Nonk stans'ın lokalitesidir. Zamanın yeri birliğinde, ikiye ayrılır. Zaman birliği

hedefler ve za böylece bir ayrımı beraberinde getirir. Geçmişin gelecekten ayrılığı ve tersi. İki olma bu farka bir basit ilave to değildir. Şi halihazırın bugünün geçmişten olan ayrımı ve geçmişin gelecekten olan ayrımı ve bunun tersidir. Ayrımın ayrımıdır. Eğer Heidegger terminolojisiyle bunu ifade etmek istersek, biraz farklı olmak suretiyle, Da-Sein'ın varlıkla, var olunla, varolanların ayrımından ayrım olduğunu söyleyebiliriz yani varlıkla varolanların ayrımından ayrımıdır Da-Sein diyebiliriz. Yani ara, aradaki olarak, aradaki olarak ara böylece ayrımın ayrımıdır. İlk ayrım ikinci ayrımın içine sokulmuştur ve ancak oraya ait, sokulmuş olduğundan ötürüdür ki ondan ayrıdır ya da başka bir ifadeyle ikinci ayrım varlıkların var olanların ayrımından ayrım, onların yokluğundan ayrımıdır. Birinci ayrım insanların kendilerinden ayrımı aynı zamanda da ayrım eh. ayrımların eh. varolanların arasındaki ayrımından ayrımıdır. Ancak bu şekilde, aradakinde varolmak suretiyle Da-Sein varolanlara geri ve varlığa doğru ileri birarada kalmak suretiyle varlığın yolunu açar ve varlığa doğru ilerler. Sadece geçmiş ya da gelecek değil ama bugün de bize çifte bir hayatta kalma olanağı tanır sadece geçmişi değil aynı zamanda geleceğin geçmişini de eh. eğer biz sanki geçmiş gelmiş gibi yerleştiririz. Bu geç gelecekten survivala göre, geleceğin içinde bir geleceğin biz peşinen içindeyizdir. Maurice Merleau-Ponty eh. Hegel diyalektiğini eh. sökümünde, yıkımında, eh. difference de difference, ayrımın ayrımından söz etmiştir. Şöyle yazar. Burada özellikle negasyonun negasyonu üzerinde durur ve benim aynı ve ayrı olan problemine getirdiğim nedir: Bu aynı başkasından başka olma ve ayrım içinde ayrım özdeşliğidir. Bir bu Hegel anlamda bir diyalektiği acaba gerçekleştirir mi? İkinci olarak da bu bir kavuşma, bir yoğunluk ve bir uzaysallık temelinde mi gerçekleşir? Heidegger ve Arendt'in açısından uzaysallığın sadece zaman içinde yer anlamına gelebileceğini biliriz yani varlığın zaman ufkunu içerir ve aynı zamanda da aradaki arayı gösterir. Eğer Merleau-Ponty'nin düşüncesini bu yönde tamamlayacak

olursak o zaman ayrımın ayrımının eh. değerini anlarız ve sadece Hegel diyalektiği açısından değil aynı zamanda Heidegger'in ontolojik eh. ayrımı açısından sonucunu kavrarız. Sentezi olmayan diyalektik, Merleau-Ponty'ye göre Hegel diyalektiğinin eh. eh. yıkımında ve ontolojik ayrımın doğru anlaşılması, 'bir içinde iki' ışığında Merleau-Ponty'nin ötek başka dan başka yahut da bir eh. mesafeden ay, kendini ka ni bir mesafeden aynı olarak adlandırdığı şeyi öngörürler. Ayrım başka olduğuna göre, başka bir ifadeyle, aynı olan ayırdır ama metafiziğin sökülümünde artık aynıyı burada bir acil eh. burda bir politik eh. anlamı olan bir durum olarak anlamak bir paradoks değildir. Yani bu durumda felsefeci, filozof ve eh. sıradan insanlar eylem ihtiyacı içinde, bir düşünülmüş eylem ihtiyacı içinde biraraya gelirler. Arendt'e göre bu tür durumlarda, emergency durumlarında, düşünme Jaspers'in ifadesiyle bir sınır işi, bir sınırdan eh. faaliyet olmaktan çıkar. Jaspers'in sözleriyle: Ben burada kendi yaşamımın sınırlarını aştığımda ve geçmiş üzerinde refleksiyon yaptığımda, onu yargıladığımda ve bu geleceği yargıladığımda, düşünce, politik, marjinal bir etkinlik olmaktan çıkar ve bu tür refleksiyonlar ister istemez politik + oluşumlara götürürler. Bu eh. sökülüm yeni, bu destruksiyon yeni bir anlam kazanır, dismantling ve sökülüm anlamı kazanır. Hannah Arendt'ten alıntı yapmak istiyorum: Bu dismantling, sökülüm, ancak geleneğin eh. kırılması ve onu yenilemeyeceğimiz varsayımı temelinde mümkündür. Eh. sökülüm sürecinin kendisi destrüktif değildir sadece bir kayıptan, so olgu olan bir kayıptan sonuçlar çıkartır ve bu biçimiyle idelerin tarihinin bir parçası değil politik tarihin, dünyamızın tarihinin bir parçasıdır. [applause]

Interpreter B: Teşekkürler. Gerçekten de Profesör Sözer'e bu çok ilginç ve çok düşündürücü sunuş için teşekkür ederiz. Sanıyorum onbeş dakikamız mı var tartışmak için? *En a en az onbeş dakika diyor Sayın Sözer.* Dolayısıyla tartışmamıza devam ederiz, edelim. Onbeş yirmi dakika. Şimdi dolayısıyla eh. sözü, söz almak isteyen var

mı acaba. Buyrun Profesör Barash. Her ikinize de çok ilginç konuşmalarınız için teşekkür etmek isterim. İlk her ikinize de birer tane soru var, biraz kışkırtıcı sorular ama sizin konuşmanız bende bunları uyardı. İlkini Profesör Schüssler'e soracağım. Diyorsunuz ki Hölderlin'in güzel eh. mısraları eh. bunu yorumlayışınızı çok beğendim. Eh. çok aynı fikirdeyim ama ama Heidegger'in iletişim kavramıyla, başkalarıyla eh. Mitsein, başkalarıyla iletişim eh. fikriyle çok güzel bağladınız. Heidegger'in an anlayışımıza çok önemli bir katkı olduğunu düşünüyorum bunu. Belki bu konuda birkaç şey daha söyleyebilirsin. Tam da eh. bunun bunun bir boşluğu, bir boşluğu nasıl doldurduğunu anlatabilir misiniz? Eh. Hölderlin'deki bu eh. Hölderlin'in bu fikrinin eh. başında söylediğiniz gibi kendi içine dönen bir felsefe eh. olduğu izlenimi çe eh. var Heidegger konusunda. Bu nasıl değiştiriyor durumu? Burada sorum biraz kışkırtıcı hale gelecek. Eh. Heidegger'in eh. eh. Almanya ve Rhein dersinde, Hölderlin eh. den bir şiir daha var. Hölderlin diyor ki *Maalesef Almanca çeviremeyeceğim* yani diyor 'biz yorumlanması mümkün olmayan bir sembolüz' diyor Hölderlin. Bunu Heidegger konusunda kendi yorumunuz, özellikle, Mitsein, yani iletişim sorusuyla nasıl ilişkilendirirsiniz? Şimdi eh. *Almanca olarak Hölderlin'i yeniden okudu.* Eh. biz eh. imiz ama amları anlamı olmayan bir im. Çok zor bir soru. Eh. sanıyorum ikinci alıntı sizin ku yaptığınız alıntı nihilizm çağında insanın özelliğine referans yapıyor. Dolayısıyla evet o bir im. Bir muamma. Bir anlamı var. Birşey imliyor ama ne imlediğini bilmiyor çünkü dilini yitirmiş ya da dili yitirmiş. Ama Heidegger diyor ki, ke kendi ikindi en büyük eh. eh. ka katkısında şunu söylüyor. Ben felsefeye iki katkı yaptım, Ereignis'den, Da-Sein kavramı tarih dışı bir kavram değildir. İnsanı tarih dışı bir şekilde tanımlamaz. Yanlış yorum, Varlık ve Zaman'a dayanır. Kendisi çünkü bu kavramın tarihsel değerini ortaya koy koymamıştır. Beitraege zug Philosophie'de ise, eh. Da-Sein olmak insan için bir ge görevdir. Gelecekte Da-Sein olmak zorundasdadır

insan diyor. Bu bir karşıtlık içine koyduğunuz iki terimin sorunudur. Bir yanda eh. varlığa açık olan Da-Sein ve dil, eh. dil burada varlığı sağlamlaştırmak, temellendirmek, zamanın uçuculuğu içinde bir varlığı temellendirmek göreviyle karşı karşıyadır. Bütün bu diyalog felsefesi, gelecek için bir projedir. Aslında bugün dili tamamen yi yitirdiğimiz bir durumla karşı karşıyayız. Eh. peki ilginç. İkinci yönü vurguluyorsunuz yani. Profesör Sözer. Eh. Eh. A a aradanın eh. a aradak aradakinin eh. zamansıl zamansal eh. boyutuyla çok ilgilendim. Eh. özellikle Arendt'te çok vurguladınız. Özel olarak İnsanlık Durumunda, belli yerlerde, eh. eh. mekanlararasıdan sözediyor. Sizin sözünü ettiğiniz parabılla ilgilendim çünkü eh. mekanlararasıdan İnsanlık Durumunda bahsediyor Arendt. Eğer bunun sizin söylediğinizi doğrulayıp dolamap doğrulamadığını bilmek istiyorum. Eh. onun dünya eh. tanımı Heidegger'inkinden çok farklı yani o mekansal olarak eh tanımlıyor Raum terimleriyle. Bunun sizin eh. aradakini zamansal terimlerle tanımınızla bağlantısı konusunda ne düşünüyorsunuz? Arendt aradakinin aradaki konusunda eh. birşeyler söylüyor. Eh. Almancada Dazvetşın olarak ge, Dazwischen olarak geçiyor bu. Eh. İnsanlık Durumunda bundan eh. bahsederken iki anlam var bence. Bu parabl, bu masal, Kafka'nın eh. pa p parabolünü nün üçüncü bir anlam getirdiğini düşünüyorum. Bunları ayırmalıyız. İnsanlık Durumundaki birinci anlam, sizin eh. mekanlararası dediğiniz eh. alan eh. an kavram. Burada in Latince inter ve esse'den geliyor. Bu birinci anlamı sonra bir insani aradaki var yani insanlararasıdaki bir aradaki bu. Bu bu bunlar kendilerini insan iletişiminin, insan ilişkilerinin ağında şebekesi eh. buluyorlar. Bu iki aradaki arasında bir fark var. Birincisi belirlenmiş bir aradaki mesela ekonomik hayat. Faiz. Ama ikincisi bütünüyle eh. de belirlenmemiş ve öngörülemez birşeydir. İnsan ilişkilerinde ne olacak, önceden bunu söyleyemeyiz. Belirli bir belirsizlik hep kalacaktır. Arendt bu konuda çok ısrarlıdır. Bu ikinci aradakidir. Üçüncü aradaki, bu

zamansal aradakidir ama bence bu eh. yine Heidegger'den gelen bir ilhamdır eh. analizinde aradakinin zamansal boyutunu vurguluyor. Tabii gelecekle, geçmişle gelecek arasındaki aradaki. Bu önemli. Bakın bir de şu var. Bu önemli. Eh. bu eh. mekan içindeki aradaki ancak zamansallık dolayısıyla varolabilir. Mek, zaman içinde mekan yani burda bence ilginç. Bilmiyorum cevabı verdim mi? Eh. bence mekanla zaman arasındaki bu i, bu özel *ilişki gerçekten çok aydınlatıcı diyor eh. Profesör Barash*. Evet. Bence de aydınlatıcı yani mekan zamansallıktan bağımsız olarak ele alınamaz. Zamansal mekanı tanımlar ve yeniden tanımlar. Mesele zaman içinde bir mekan bulmaktır yoksa belki de za mekanın hiçbir anlamı yoktur. Teşekkürler. Biz ben teşekkür ederim. Başka soru var mı acaba? Her iki sunuşla ilgili bir sorum var. Çoğullukla ilgili ama sanıyorum her iki sunuşu, iki sunuşu farklı şekillerde ilgilendiriyor. Profesör Schüssler'e şu soruyu sormak istiyorum. Heidegger'in sizin Heidegger'i konusundaki Heideggerin diyalog kavramı konusundaki söylediklerinizin ben ve öteki olarak, öteki konusundaki etkisi nedir? Diyalogu alırsak eh. bir ve grup içinde diyalog alırsanız bir çoğulluk içinde düşünmek zorundasınız. *Çoğulluk duyamıyorlar*. Eh. ötekini, bir başkası, bir öteki olarak bırakır bu diyalog. Ötekini bir mülk edinmeye girmeye, bir eh. kafasının, zihninin açılmasına izin vermez. Bir yabancılik içinde bırakır yani burda bir asimetri olabilir ben ile öteki arasında dolayısıyla eh. Heidegger konusunda ve eh. Heidegger açısından veya sizin Heidegger'e bakışınız açısından çoğulluk nasıl, çoğulluğa nasıl yaklaşılabilir burda. Profesör Sözer'e ise şunu sormak istiyorum, gene çoğulluk hakkında sorum. Eh. haklı olarak farklılık konusunda eh. farklı kavramlar geliştirdiniz ve özellikle Unterschied, Almanca Unterschied anlamındaki farklılık konusunda söylediklerinizi çok se sevdim. Unterschied, yukarda veya a, üstünde veya altında olabilir. Ve eh. çok emin olamadım ondan sonra eh. bu Unterschied kavramından kurtulmak istediğinizi söylediniz fakat

eh. farklılıkla eh. farklılığı tutmak istediğinizi söylediniz. Çünkü bu haya hiyerarşik olmayan bir kavram olacaktı çünkü Almanca eh. Unterschied bir hiyerarşi içermektedir. Eh. ve özellikle de Tanrıyla insan arasında. Mesela Hölderlin'in şiirinde eh. ortaya çıkan birşeydir. Dolayısıyla difference (French) kavramının Mer Merleau-Ponty'nin difference'ın (French) yani ay, fark, farkın farklılığın, ayrımın eh. Unterschied gibi bir asimetri i içerip içermediğini eh. sadece yoksa sadece sadece iki kutbun birbirinden ayrılmasını mı sağladığını, ben ve öteki arasındaki kutbun birbirinden mi ayrılmasını sağladığını düşünüyorsunuz? Ben bence sorunuz başka bir ufuk içinden sorulmuş durumda. Sizin ufkunuz özne felsefesi ve iki insan diyalog içindeyse siz birinin özne olduğunu düşünüyorsunuz. Ötekinin ise bu özne tarafından eh. kendine tabi kılınabileceğini den korkuyorsunuz. Bu eh. öznellik ufkunun içinden geliştirilmiş bir felsefi bakış. Heidegger ise farklı bir, başka tür bir ufuktan hareket ediyor. Bu ufuk varlığın kendisinin eh. eh. varlık gecesinde nihilizmde kendisine ıştır, aydınlatır ve eh. bütün insanlar bu eh. varlığın aydınlatılmasına hizmet ederler. Bunlar bunlar eh. varlık karşısında eşittirler. Dolayısıyla birinin ötekine hakim olması riski yoktur. Hepsi ya da ikisi de hizmet etmektedirler. İkisi de eh. müm mümkün olan i ilahi olan tarafından ileri sü, öne sürülmüş olan eh. özsel kelimeyi dinlemektedirler. Durum, eh. burda durum çok ciddidir. Bu eh. burda eh. risk büyüktür çünkü çok bir zorlu bir sorun vardır. Bu başka bir boyuttur ama eşitlik konusu değildir bu. İkisi arasındaki ilişki, ikis ikisinin de ortak olarak kelimeye kulak vermeleridir ve ötekine kulak vermeleridir. Burda hakimiyet riski yoktur çünkü ben ötekini dinlemekteyim. Benim cevabım bu. **First of all thank you very much** Öncelikle sorunuz veya sorularınız için çok teşekkür ederim. Sadece bir soru değildi çünkü sorduğunuz. Bu sorular bizi belir belirli noktalara, daha daha çok geliştirilmesi gerektiğini söylemiş olduğum noktalara yönlendiriyor. Bunu yapmaya çaba gösterebilirim burada,

deneyebilirim ama ancak bir noktaya kadar. Birlikte düşünmeliyiz bütün bu meseleyi. Eh. her şeyden önce dediniz ki Unterschied kavramına veda etmek istiyorsunuz dediniz bana çünkü Unterschied eh. aşağıda, altta olan birşeyi içeriyor çünkü kavram, bu kavram ve ik iki tarafı birarada tutuyor. Bence eh. bu bu kavramda normal algılayış bu sanıyorum. Unterschied kavramında. Sanıyorum ki Hannah Arendt'ten alıyorum şimdi ve geliştirmeye çalışıyorum, eh. aradaki aradaki Almanca'daki Unterschied'in anlamının ötesine geçiyor çünkü burda vurgu farklılığın, difference'ın, difference'ın üzerinde, birarada tutma üzerinde değil. Bu durumda ayırım, farklılık, radikalize oluyor. Öyle bir noktaya geliyor ki artık geçerli olamıyor ama yine de varlığını sürdürüyor. Sanıyorum burdaki nok eh. nokta bu. Bu aynı zamanda, bu formülü üstelik metnimde kullandım. Ne o ne o for, fikrinde de ortaya çıkıyor eh. Bu bir arada tutma eh. vurgusunu koruyor hiç olmazsa ve bu arada eh. olumsuz yan öne çıkıyor.

Difference if you think that neither nor is ne o ne o dersek, bu farklılığı ifade ediyor. Ondan sonra aradaki, Arendt anlamında aradaki bu basit bir eh. kavga değildir. Eh. yani geçmişle gelecek arasındaki eh. sav eh. kavgadan bahsediyoruz. Eh. geçmiş ve gelecek işte fark bu. Burada farkın farkından bahsediyoruz, ayırımın ayırımından bahsediyoruz. Bu ayırım eski, birinci ayrıma katılmıyor sadece bu. Onun için yerleştiriliyor. Ben Arendt'i böyle anlıyorum. Sonra bana Merleau-Ponty'nin yapıtları içinde bir çoğulluk, plüralite bulup bulamayacağımızı sordunuz. Bu çok büyük bir sorun eh. bu sorun. Bunu sormadım. Eh. tamam o zaman mesele yok. Ama Merleau-Ponty, o kitapta, Görünebilir ve Görünmeyen başlığını taşıyan kitap, bu kitabı bilen başka, çok iyi bilen başka meslekdaşlarımız da var burda. Sanıyorum Görünen ve Görünmeyen kitabı, Merleau-Ponty'nin çok deney yaptığı bir kitaptır. Bu aldığım eh. tesadüfen eh. bulduğum bir al bölümdür. Orada gerçekten ayırımın ayırımından, farklılığın farklılığından söz ediyor. Ne demek istiyor orda? Bunu Merleau-Ponty'nin

genel düşüncesi bağlamında anlamak lazım. Bilmem ikinci sorunuza cevap verdim mi?

[inaudible remarks from the floor] **But I mean that Merleau-Ponty has** *Maalesef salondan konuşan konuşmacı mikrofon kullanmadığı için çeviremiyoruz. +++ Ama* *bence diyor Önay Bey* eh. bu konularda yazmıştır Merleau-Ponty ve tabii erken ölümü de yapıtını yar, yapıtının tam tamamlanmadan kalmasına yol açmıştır. Eh. Merleau-Ponty'nin birçok deyimini eh. Derrida devralmıştır tabii siz bu meseleyi ga benden de iyi biliyorsunuz. Peki son bir soru. *Ordan konuşurlarsa çeviremeyiz. Lütfen uyarın. Mikrofona gelmeleri gerekiyor aksi takdirde Türkçeye çevrilemeyecek. If I* Eğer yanlış anlamadıysam Profesör Önay Sözer, ayrımın ayrımının eh. eklenmediğini içine yerleştirildiğini söyledi. Ben bunu söylemedim. İkinci fa ayrım yani ayrımın ayrımı birinci ayrıma eklenmiyor. Onun içine yerleştiriliyor. Ama eh. içine yerleştirilen eh. bir ayrımın nasıl ayrımlararası ayrım olmadığını söylüyorsunuz. Onu anlayamıyorum. Ayrımın ayrımıdır dedim ben sadece. Ayrım değildir demedim. Evet ama ayrımın ayrımıdır ama bir ayrımdır. Peki, peki. Bir soru daha alabiliriz. Eh. çok teşekkürler sunuşlarınız için. Ben eh. her iki profesöre de bir soru sormak istiyorum. Özellikle Arendt için bir üçüncü boyut var. Eh. söylemin bir üçüncü boyutu var. Eh. hikaye anlatıcıyla eh. hikaye anlatıcıyla eh. dinleyen arasında devam ediyor bu boyut. Eğer bu eh. tarih için koşulsa, her iki profesöre de şunu sormak istiyorum. Eh. aktörün, ak, oyuncunun kimliğiyle, aktörün kimliğiyle eh. ve teklige ilişkisi Sözer'in yuğzduğu [slight laugh], Sözer, Profesör Sözer'in kullandığı anlamda eh. aktörün kimliği ve bunun eh. teklikle ya da birlikle eh. ilişkisi. Belki daha sonra bu soruyu Profesör Barash'a soracağım. Belki kimlikle hatırlama ya da anma arasındaki ilişki bakımından.

In so much as I understand the question Soruyu anlayabildiğim kadarıyla Sanem Yazıcıoğlu aşağıdaki noktaları vurgulamaya çalışıyor. Bunlar tabii sorgulanabilir şeyler. Eğer eh. hikaye anlatmayı eh. konu alırsak o zaman bunlar tartışma konusu

olabilir. Hannah Arendt'te bu çok temel bir temadır. Bir hikaye birisine anlatma anlatılmaktadır tabii ki biriki biri tarafından. Ondan onra eğer sorunuzu doğru anladıysam, Sa Sanem Hanım şunu soruyor. Eğer eh. bir hikaye anlatımı oluyorsa o zaman bu bu durum bu durum bu hik eh. bu hikayenin hakkında anl, hikaye anlatılan kişinin kimliğiyle nasıl ilişkilidir? Bunu mu soruyorsunuz? *Burda sorulursa maalesef çeviremeyiz* [knocks on the booth's window] **I mean that** Şunu demek istedim. İ benimle eh. ben benimle kendim ikinci olarak se benimle siz eh. ve üçüncü olarak eh. hikaye anlatıcı, öteki ve öteki arasındaki diyalog. Bu üç üç tane diyalog var bence. Peki siz bunlar arasındaki ilişkilerin ne olduğunu mu soruyorsunuz? Ben şunu soruyorum. Eğer eğer bu üçünü diyalog yani hikaye anlatıcıyla eh. bunu dinleyen arasındaki diyalog eh. tarihin koşulu bu, eğer bu tarihin koşuluysa eh. aktörün kimliği hakkında ne diyebiliriz? Çünkü bu kimlik eh kendini eh. ben ile siz aranızda, Arendt'te ben ile siz arasındaki diyalogda ortaya koyuyor ve onun si sizin kullandığınız anlamda birlikte, teklikle ilişkisi ne? Belki kıs kısa bir cevap verebilirim. Eh. anlayabildiğim kadarıyla soruyu. Bir iki kişi hakkında eh.. hikayeler vardır diyelim, hayatı hakkında. Burada burada bir birlik vardır. Bir hayat hikayesi konusunda insanların anlattığı konusunda bir birlik vardır. Bu bir birlik ya da teklik anı gibi görülebilir. [slight laugh] Sorunuzdaki ilginç yan biz şudur ya anlatıcı gelir hikayeyi anlatır. Bu sadece bir hikayedir mümkün olan hikayeler arasında ama esas olarak tek bir hikaye değildir çünkü birine anlatılmaktadır ve her zaman bu anlatılan kişinin varlığı eh. halde varlığı sözkonusudur. O zaman bu durumla eh. Hannah Arendt'in be benim kendime dediği durum arasında bir paralel çizebilirsiniz, çekebilirsiniz. Sorunuz mükkemel. Ben şimdi anladım sorunuzu. Heidegger'i izleyecek olursak demişti ki, kimlik terimi veya kavramı baştan aşağı yeniden yorumlanmak zorundadır. Das selbst eh. ke, özdeşlik, kendisi. Kendi kendi olmak. Bu yeniden baştan aşağı yorumlanmalıdır. Ve bu eh.

Varlık ve Zaman'dan küçük bir alıntı yapmıştım. Burda eh. arkadaşın sesi eh. benim kendimi, ke kendim olmamı sağlıyor. Dolayısıyla farklılık eh. yani insanın kendi olabilmesinde bu bütün farkı bu yaratıyor. Ve bu durumda size sunduğum şey ortaya çıkıyor. On eh. sadece eh. vec vecd halindeki açılım eh. kendi olmaya sağlıyor ya da ekstatik açılım. Ereignis, bu olay mülklenilmesi, olay olmak, sadece bu eh. durumda sahici biçimde, otantik olarak kendisi oluyor. Sadece bu yoldan kendisi olabiliyor. Çok teşekkürler. Biraz daha zamanımız olsaydı son söylediğinizin **we'll discuss it some other time. Yes, yes, sure, there is** Derrida'yla bir ilişkisi var mı diye sormak isterdim. Çok büyük bir akrabalığı var elbette. [cassette change] eh ben ben bunu böyle görüyorum. Belki başkaları başka türlü görüyordur ama eh. ötekinin imlemesi eh. *Levinas'da özür dilerim Derrida değilmiş Levinas*. Levinas'daki bu ötekinin imlenmesi eh. eh. var Heidegger'de varlığın öteki gibi düşünülmesinden kaynaklanır. Eh. bir bakıma antropolojik bir yeniden yorumlamadır. Heidegger'in temel düşüncesinin antropolojik bir yeniden yorumlanmasıdır. Levinas'i böyle görüyorum. Oturumu herşeyden önce iki konuşmacımıza teşekkür ederek ardından da eh. katkıda bulunmuş ve dinlenmiş olan insanlara teşekkür ederek bi kapatayım. Yarın iki tane oturumumuz daha var. Sabah sabah oturumunda Profesör Profesör Courtine-Denamy Hannah Arendt bi Etki Altında Bir Kadın eh.. Heidegger ve Arendt'in felsefelerinde eh. şefkat ve dünya kavramları. İkincisi Andreas Grossman eh. nin eh. eh. sunuşu, Anlamak İstiyorum Hannah Arendt'in eh. po politik yo yorumbilgisi ve sonra, öğleden sonra da bir tar panel tartışması. Hoşçakalın.

Interpreter B: ...eh. eylem için bir alan açabildiği ölçüdedir. Bunun bu ise Arendt'in gözünde eh. pol. eh. po politik faaliyet par ekselanstır. Eylemin çünkü eylem eh. insanın eh. hayatla ilişkili gereklilikler ve araçsallığın tahditlerinden kurtulmuş bir

biçimde ilk defa kendi benzersizliğini, biricikliğini ortaya koyabildiği faaliyetidir. Sadece eh. emek ve işten farklı olarak sadece eylemde özgürlükle ilişkilendiriz. İnsan çoğulluğunun eh. temel eh. gerçeğiyle bağlantılı olarak eh. eh. eylemin yeri insani aradahlık kiliktir. Profesör Sözer eh. bu çok önemli ayırımdan bahsetmiştir. Annah Harendt'in de olan bu ayırımdan bahsetmiştir çünkü eh. eylem süreçleri eh. hiçbir kavranabilir sonuçlara ve nihai ürünlere sahip değildir ve hiçbir zaman öngörülemez bir sona ve eh. hiç bir amaca sahip eh. hiç bir zaman öngörülemez sonuçları ve amaca, kesinlikle izlenebilir bir amaca sahip değildir. Eh. eylem eh. eh. a Arendt için eh. dünyevi veya sıradan süreçleri otomatik süreçleri eh. beklenmedik ve düzensiz bir şekilde keser. Böylece eh. özgürlük alanı eh. *emek ve özgürlüğün dedi konuşmacı* eh. *ait olduğu gereklilik alanından* kesin olarak ayırdır. **The ontology** İnsanlık Durumu'nun ontolojisi şimdiye kadar özetlediğim kadarıyla eh. a Arendt'in kamu ve özel arasında eylem ve emek, iş arasında, özgürlük ve gereklilik arasında ve özel olarak eh. eh. eylemin eh. mucize tipi bir faaliyet olarak eh. eh. büyüklük ve sonsuzlukla kavramsallaştırılmış eh. imgesi konusunda belirli itirazlara açıktır. Bana benim kulaklarıma tuhaf geliyor doğrusu bu en azından ama arkadaşı eh. şair Herman Brock'un bir defasında Arendt'e yazdığı pek itiraz edilemeyecek gibi görünmektedir. Bir insanın düşüncesi bu kadar kesinlikli açık ve dürüstse seninki gibi o zaman eh. her zaman kontrol edilmemiş romen romantik köşeleri vardır bunun. *Almanca söylüyor şimdi aynı şeyi konuşmacı*. E Eğer bu eğer farklı faaliyetlerin, özgürlüğün ve gereklilikliğin farklı alanları olarak görülürse, İnsanlık Durumunda ortaya koyan analizler pek anlam göster eh. ifade etmez hatta en iyisinden eski moda gibi görünebilir. Arendt'in bu eh. eh. keskin ayrımlarının aslında eh. çok ilgilenmiş olduğu kamu alanını aydınlatmaktan ziyade karanlığa sürüklediğini sorup sormak sormak bile mümkün. Ben bu eh. yaygın eleştiri a eh. yolu yolunu izlemek yerine bir alternatif

okuma önereceğim. Eh. burada alternatif yol bizi Martin Heidegger'e Arendt'in eski hocasına götürüyor. Eh. Heidegger'in eh. Arendt'in ontolojisinin çeşitli boyutlarında eh. ortaya çıkan ve Jacques Taminiaux ve Dana Villa gibi eh. araştırmacılar tarafından derinlemesine araştırılmış olan Heidegger'in eh. mirası eh. eh. nı ele almayacağım. Benim söylemek istediğim eh. metodolojik bir düzeyde Heidegger'in for formale Anzeigedediği eh. biçimsel işaret etme eh. arka planı. Heidegger'e göre eh. Heidegger'in erken eh. yorum bilgisine dayanan fenomenolojisi için bu terim çok eh. önemli bir rol oynuyor. Eh. burada Theodore Kiesel bunun çok üzerinde durmuştur. Heidegger'in yapıtının eh. ruhu ve kalbi der bunun için. Şimdi biçimsel eh. işaret etme kavramına göre eh. felsefenin temel kavramları işaret edici bir karaktere sahiptirler yani felsefi kavramlar eh. olgusal varoluşun sahiciliği içinde olduğu şeye sadece işaret eh. edebilirler. Eh. sa sanki yani olma yönüne bir işaret ederler ama eh. içerik anlamın tamamlanmasına veya aktüalizasyonunu eh. bırakırlar buna karşılık her bir Da-Sein'in anlamasına anlaşılmasına işaret ederler Heidegger'e göre. Dolayısıyla Da-Sein'in vazgeçilmez görevi em. olanın eh. aktüalizasyonda aktüalizasyonunda somutlaştırılmasıdır. Eh. dolayısıyla eh. felsefenin eh. formel biçimsel işaret edilmesi genel eh. sabitleştirilmiş bir önerme değildir. Heidegger tam tersine eh. belirsizden başlayarak bir şekilde anlaşılır bir içeriğe işaret edildiğini söylemektedir. Heidegger kendisi eh. biçimsel işaret etmeyle eh. bağlı olarak politikaya ilişkin ne söylemek istediğini açıkça ortaya koymamıştır. Bunu daha çok dil ve teoloji açısından almıştır. Daha sonra Hannah Arendt'e söylediği gibi kendini eh. politika alanında ne deneyimli ne de yetenekli gördüğünü söylemiştir. Bu Madam Courtine-Denamy bu nokta mektuba değinmiştir, daha değindi, daha evvel. Bindokuzyüzelli yılında yazılmış bu mektup. Eh. Arendt'in politik eh. yorum bilgisinin biçimsel işaret eh. etmesi, işaret etme kavramı dolayısıyla çok radikal olarak eh. dönüşmüş bir bağlamla ilişkilidir. Heidegger

muhtemelen bununla aynı fikirde olmayacaktı. Bu bağlamın dönüşmesi eh. çerçevesinde Arendt'in temel kavramı bence eh. herhangi bir insan faaliyetinde içkin olan eh. momentlere veya olanakları işaret eder eh. ama buna karşılık eh. ayrılmış alanlar, büyüyen ayrılmış farklı alanlarındaki farklı faaliyetlere işaret etmez. Eh. sonuç olarak Arendt eh. bunlara ideal tip olarak da referans yapmıştır. Aynı zamanda şu yönde eh. çok önemli cümleleri de vardır. Eh. özgürlük momenti bütün insan faaliyetlerine içkindir ve eh. eylemin bir unsuru bütün insan faaliyetlerinde eh. mevcuttur. Bir eylem unsurunun aynı zamanda emeğe ait olduğunu eh. belli ki anlayamamıştır ama eh. Heidegger'in söylediği gibi biçimsel bir işaret etme eh. etme eh. sabit sabitleştirilmiş bir önermeyle aynı şey olmadığına göre eh. Arendt'in metinleri, herhangi bir metin gibi son kelimeler olarak alınmamalıdır. Eh. onun daha ziyade şöyle düşünülmelidir. Onun düşüncesi anlama eh. çabası olarak eh. herkesin politik yargılama ve anlamasına bir çağrı olarak görülmek görülmelidir. Em. insani ilişkiler alanında ve eylemde önemli olanın ne olduğunu anlamaya bir çağrı. Hannah Arendt muhtemelen eh. sadece bu içgörüye if eh. değinmek istiyordu sanıyorum. Eh. eh. kendi önermelerinin eh. kesin eh. çözümler ortaya çıkaramayacağını sadece eylemin doğası ve imkanları hakkında düşünmemize bizi cesaretlendirmek istediğini ve böylece politik politikanın zamanımıza dönemimize ve deneyimimize uygun bir felsefesini, birgün bizi götürebilecek bir düşünce olduğunu vurguluyordu. Teşekkür ederim. Şimdi onbeş dakikalık bir tartışmamız var çünkü eh. onikide yemeğe gitmemiz gerekiyor. Dolayısıyla sözü eh. tartışmaya açıyorum.

Interpreter A: I thank you very much. Çok teşekkür ederim efendim. Ha her her iki konuşmacı da son derce ilginç iki tebliğ sundular. Size bir soru yönelteceğim. Hannah Arendt'in Kant'la olan ilişkisi konusunda şöyle dediniz. Hannah Arendt yargı teorisini Kant'tan devralmıştı. Kant'ın Üçüncü Kritiğinden yargı eleştirisinden devralmıştı.

Acaba bu konuda biraz daha, bu konuya biraz daha berraklık getirebilir misiniz? Ne tür bir eh. yargıdır bu? Etik yargı mı, teleolojik yargı mı, estetik yargı mı *pardon* yoksa teleolojik yargı mı? Hangisidir Hannah Arendt'in devraldığı bu veyahut da üçüncü bir ihtimal de tabii daha genel bir yargı mı? Birinci eh. sorum bu. İkinciye de eh. size yönelteceğim. Şunu tam açık olarak anlayamadım acaba Hannah Arendt sizce anlam terimi ile yargılama terimini nasıl bir araya getiriyordu çünkü geleneğe bakacak olursak anlama bambaşka birşeydir. Yargılamadan farklıdır. Benim size soracağım iki soru bunlar **please** afedersiniz birşey daha var bu da acaba **which concerns the individual situation** ilişki var mı? Aristoteles'in Froyensesiyle bir ilişki var mı? Yoksa yok mu? Teşekkürler. **In the text um. Aristotle, indeed the reference by Arendt to Kant is** Teşekkür ederim efendim. Şimdi eh. Arendt'in Kant'a gönderdiği eh. bence esas olarak estetik yargı yani şunu mu dediniz. Arendt estetik yargının eh. ikinci anını devraldı. Evet. Yani estetik yargıyı analiz ettiğinizde dört an vardır. Dört moment vardır ve ikincisi bunların Kant'la beraber söylüyorum: Schön ist das was ohne Begriff allgemein gefaellt. Bu mu? Kavram olmadan herkesin hoşuna giden şey güzeldir. Bu mu Arendt aldı? Evet. İlgi insanların bir ilgi veyahut da çıkar gözetmeksizin hoşlanması bunu almış, bunu kastediyor. Ama bu ikincisi, birincisi yani eh. işte bu. Çıkarsız, ilgilenmeksizin eh hoşuna gitmek ama ben sizin burada ne kastettiğinizi tam olarak anlamıyorum. Ama siz bir alıntı yaptınız. Kendi metnimize, ikinciden alıntı, ikinci momentten bir alıntı yaptınız. Yargılamak, birşeyi, başka birşey hakkında birşeyi eh. gerçekleştirmek, anlamaktır yani kural olmadan, ohne Regel, bunu yapmaktır. Bu zaten yargının eh. doğası değil mi efendim? **but only aesthetical judgement** yani estetik yargı mı sırf burda kastettiğin. Estetik yargı eh. Kant'ta reflektif yargının bir parçası. Tabii öyle o zaman yani bu konuyu biraz açın istiyorum ben çünkü anlamıyorum. Mesela bir örnek verin. Örnek verin. Har Hannah Arendt bunu Kant'la

bunu tartışırken estetik bağlamında tartışmıyor yani estetik varlıklar üzerine bir yargı olarak ele almıyor. Bunu başka bir bağlama aktarıyor yani diyor ki Arendt biz her başka kişinin yerine adına düşünmeliyiz ve genelleyi oluşturu elde etmeliyiz. Bunu alıyor Kant'tan ama öteki sorunuza şimdi gelmek istiyorum. İlginç olan Arendt'in çok kısa o olarak Aristoteles'in eh. Froneysis kavramına gönderme yapması ve zannedersen bu onun teorisine çok daha iyi uymakta. Eylemi eh. temel bir eh. nitelik olarak elecek alırsanız ve genellik hatta evrensellik açısından bakmak onun kendi konsepsiyonuna da bence tam uymaz. Dolayısıyla ben kendim de bu konuda tam iç huzuruna sahip değilim. Yani Kant'ı uyarlıyor, öyle mi? Alıyor, kendine özgü bir şekilde, kendi düşüncesine onu bir tür adapte ediyor, uyarlıyor, öyle mi? Evet. **Any other question?** Başka eh. soru var mı efendim. **Thank you for both uh. talks** çok teşekkürler efendim. Son derece zengin içerikli iki konuşma dinledik. Evvela ben bir soru yöneltmek istiyorum eh. Madam Courtine-Denamy'ye. Zannedersen bu deney konsepti çok önemli Hannah Arendt'te. Eh. bu deneyim konseptinin açıklanması gerekiyor ve başka deneyim konseptleriyle karşı karıştırılmaması gerekiyor. Özellikle Arendt'in bu deneyim konseptine gönderme yaptığı bağlam içerisinde ele alınması gerekiyor. Acaba bu konuda biraz daha açıklama getirir misiniz? Deneyim Hannah Arendt'te neyi simgelemektedir ve ne ölçüde düşünmeden ayrılamaz. Size sorum bu. Andreas Grossman'a sorumu yöneltmek istiyorum. Bence Andreas Grossman'ın burada yaptığı son derece özgün zira biz esasında Hannah Arendt'in düşüncelerini şöyle yorumlamaya alışığızdır. Kendi teorik alışkanlıklarımıza göre bir ontoloji idesi düşüncesine ilişkilendirerek yorumlarız ama Andreas Grossman bize şöyle bir öneri getirdi. Hannah Arendt'in felsefesini okurken formel endikasyon konseptine göre bunu yapmalıyız. Bu konsept biliyorsunuz Husserl'den bize gelmiştir ve Husserl bu tür bir yaklaşımın ipuçlarını birinci düşüncesin aydealarında zaten vermiştir. Heidegger de

bunu devralmış ve kullanmıştır. Şimdi bence küçük bir soruncuk var bağlamda yani Grossman bu konsepti bir bağlam içerisinde ele alıyor. Grossmann konuşmasının başlasında başında şunu söylüyor. İki farklı anlama problemi vardır. Birisi eylemin bir parçası olarak öteki **problems must not be** iki yüzü olarak. Öbürü ise yorum bilgi açısından yani bu ikisini birbiriyle karşılaştırmak karıştırmaması gerekir der ama formel endikasyon konsepti bence burada bize yardımcı olacaktır özellikle yorumbilgi açısından. Politik olanı yorumbilgi açısından ele almada yardımcı olacaktır ama birinci eh. soruya bakacak probleme bakacak olursak buna göre anlama eylemin öteki yüzü olarak yoru tarif edilir. Bunun pek çok nedeni vardır. Bunlardan bir tanesini hatırlıyorum. Schröder eh. bir kere bütün eh. seyir seyircilerin aynı zamanda oyuncu aktör olduğunu söylemişti. Bununla da şunu kastetmişti. Bilim adamı ve filozofu kasetmişti. Bilimadamı ve oo filozof kendini sadece seyirci sanırlar fakat onlar aslında pekala sahnenin üzerindedirler. Şimdi benim de Hannah Arendt'e yönelttiğim eleştiri bu olacak. Bu anlayış kendisinde eksik. Siz bu noktayı çok güzel bir şekilde izah ettiniz. Eh. daha ne dersiniz? Teşekkür ederim. Eh. deneyimle ilgili olarak sorunuza cevap vereceğim **to my** kendi anladığım şekilde bunu eh. size izah etmek istiyorum. Bence deneyim, olay üzerinde, olan biten üzerinde düşünme yeteneğidir yani teorik olarak soyut kalmamız gerektiğini eh. söylemişti. Christina Schües ile de demin konuştuk. Bunu eh. çeşitli interviewlarında da söylemiş. Mesela bindokuzyüzotuzüçteki bir takım düşünürlerin bir takım olağandışı teorik eh. soyutlamalar yani fanteziler geliştirmiş olduklarını söylemiş ve bunu bunun üzerinde duruyor. Totaliterizmin kökenleri üzerinde yazarken üç meselenin kendisine yol gösterdiğini söylüyor ve bunları teker teker ele alıp cevapverlamaya çalışıyor ve olan biteni anlama için onun başvurduğu yol bu. Ama tabii bunu bütün onun eh. eserinin bütün her tarafında bu şekilde göremezsiniz. Mesela altı kitabını mesela eh. Musevilik

Yahudilik meselesi üstünde Judaizm meselesi üzerinde yazmıştı. İnsanlık Durumu, Totalitarinizm ama insan olmak günümüzde modern çağda ne demektir, deneyimin eh. rolü nedir vesaire gibi. Yani eh. bizim yaşamımızın zemini eh. onu besleyen toprak olarak bunu ele almıştı. Hannah Arendt eh. daima eylemlerimizi yönlendiren ilkenin peşinde, onu arıyor. Eğer sizi doğru anladımса burda bir görüş bildirdiniz. Bir sorudan daha ziyade. İkisini de yaptım aslında. Hem soru hem görüş ama cevaplandırırsanız sevinirim. Heidegger'in formel endikasyonuna yaptığım gönderme gerçekten de Arendt'in teorik çalışmasına da ışık tutuyordu yani kendi eserini politik olan üzerindeki kendi eserini de bize izah ediyordu. Herme eh. yorumbilginin iki boyutu vardır. Birisi eylemin eh. yorumbilgisi yani herbir aktörün içi içinde yer aldığı eylem ha eylemi anlaması. Ötekisi ise fe düşünürün filozof olanın boyutu yani Arendt'in dediği gibi eh. biz aktif olduğumuz zaman eylem içerisinde olduğumuz zaman ne yapıyoruz bunun farkında olmamız gerekir. Ben esas olarak bu ikinci nokta üzerinde durmuş idim. Teşekkür ederim. **I would like to thank the speakers and** Ben de konuşmacılara ve dinleyenlere teşekkür ediyorum. Şimdi öğle arası vereceğiz. Eh. öğleden sonraki panel tartışmamız saat tam ikide başlayacak. Teşekkür ederim. Bu öğleden sonraki oturumumuz olan panel tartışmasını açmaktan onur duyuyorum. İlk söz Profesör Fatma Gül Berktaş'a vermek istiyorum. Eh. politikbilimci. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi mezunu. Eh. York Üniversitesi'nde Kadın İncelemeleri alanında da araştırmalar yapmış ve derece almıştır. Hakeza İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesinde Siyasal Düşünce Tarihi, Modern Siyasal İdeolojiler ve Feminist Teori dersleri vermektedir. Esas olarak ütopyacı öge, köktenci demokrasi ve modern ile postmodern cinsiyet teorileri üzerinde yoğunlaşmıştır. Eh. yayınları, Kadın ve Din: Karşılaştırmalı Bir İnceleme, Eşitlik veya Denklik, İslam İslami Cinsiyet Kavramları ve Öteki Tarafından Bakmak, Kültürel Görececilik Bir Çıkış Yolu mu? Şimdi sözü

Profesör Berktaş'a bırakıyorum. Teşekkür ederim efendim. Kaç dakikam var? Evvela onu bir öğreneyim + Tekrar teşekkür ederim. Eh. bizim toplantımızın da gördüğü gibi tarih bir eh. tanıklık yapar. Ha Hannah Arendt'in ve Heidegger'in düşüncelerinde rededemeyeceğimiz bağlantılar vardır. Düşünce eh. tarihi, büyük düşünürler arasında büyük bir sohbet, bir muhaveredir diye düşünecek olursak bu da çok yanıltıcı olmasa gerekir. Hem felsefe filozofının filozofun düşüncesi hem de ona verilen cevaplar açısından baktığımızda bence Sayın Barış'ın şu yargısına hepimiz katılırız. Hannah Arendt'in sadece bir öğrencisi olduğuna Heidegger'in düşünmek bence Heid Hannah Arendt'in eserinin orijinallliğini insanın sırtısı sırtını dönmesi demektir ki bu bence doğru değildir. Eh. karşılıklı olarak entelektüel bir etkileşim oldukları açıktır. Aynı zamanda Hannah Arendt'in politikayı anlam, özdeşlik, kimlik, sorumluluk ve değer gibi kavramların merkezi önem kazandıkları tartışmalar açısından Hannah Arendt bence çok büyük ve önemli, değerli bir kaynaktır. Hannah Arendt'in çalışması insan çoğulluğunu ciddiye almak isteyen kamu yaşamını sadece bir seçim vesilesi olarak değil ama aynı zamanda farklı insanların dünyayı ortak bir alana dönüştürmek, ortak bir alan kılmak çabaları için de bir vesile olarak gören insanlar için değerlidir. Böylece insan yaşamının o en yüksek ve ayırdedici özellikleri yerine getirilmiş olur. Bir politik bilimci olarak ben esas olarak ütopya unsuru ile ilgiliyim. Politik teori ve pratiğinde ve bu sorulara verilecek olan cevaplar olumlu cevaplar beni gerçekten çok heyecanlandırıyor. Eh. çoğulluk, iletişim, diyalog, doğumluluk ve özgürlük. Bütün bu kavramlar zaten eh. konuşmacılar tarafından etraflı bir şekilde dile getirildi. Arendt'in politik alanı gerçekten de bir ütopya alanıdır zira herşeyden önce onu belirleyen özellik şiddetin yokluğudur. Pek çok yazarın da değinmiş olduğu gibi Hannah Arendt bütün kariyeri boyunca politik eylemi şiddetten ayırma için çaba göstermiştir ve bu da gene örneğin Kalhu'nun da gösterdiği gibi Klauselis ve

Kissinger'den daha bilge idi. Arendt şiddetin politikanın başka vasıtlarla sürdürülmesi değil çökmesidir dediği için. Peki Arendt'in kamusal politik alanını bunca heyecan verici kılan başka öğeler hangileridir? Hannah Arendt politikayı adalet yargı ilişkileri açısından görmediği için bu alanı iktidar muktedir kılma ve muktedir kılma açısından gördüğü için radikal bir farklılık sergiler Heidegger'den. Özellikle Heidegger'le Arendt arasında tıpkı Barash Profesör Barash'ın da değindiği gibi radikal bir farklılık vardır. Heidegger eh. kamu alanını insanın kendi sonlu varlığını unutma yönünde sahici olmayan bir çaba olarak yorumlar. Buna karşılık fundamental ontoloji açığı çerçevesi açısından buna karşılık Hannah Arendt için kamu alanı görünür olanın alanıdır ve bu sa gerçek sahici kamusal alanı oluşturur. Hannah Arendt için politik olarak insanlar eşsiz olduklarından dolayı dünyayı yeniden yaratırlar ve bu eşsizliği sürdürdükleri oranda insanlık durumu içinde çoğul olanı üretirler. Hannah Arendt politik alanı esas olarak bir far ayrım alanı olarak görür. Biz ortak eh. yaşamı hem özel hem de kamusal öğeler olarak yaşarız ve ken birbirimizle olan ilişkimizde onlara yer veririz ve komünaliteyi tam da bu nedenle yani eh. ayrımı üretme ve ayrıma özen gösterme suretiyle gerçekleştiririz. Biz hangi biz hiçbir şeyden yokluktan varolur ve yokluğa hiçbir yere gideriz ve birarada olduğumuz süre içersinde rastlantısal olarak bir arada olduğumuz sürece birbirimizle ilişki içerisindeyizdir. Eh. bu eh. yeryüzünde yaşayanlar eh. insanlardır ve bu yeryüzünün, bu dünyanın yasası çoğulluktur. Ben doğrusu bu sözü çok seviyorum. Çoğulluk dünyanın yasasıdır. Aktör, oyuncu mudur, seyir gözlemci midir, seyirci midir, spektatör müdür insan? Çoğulluk işte olanın olanı var kılar ve dünyanın yasası çoğulluk olduğuna göre ve biz sürekli olarak bir gözlemci, bir seyirciyi oynadığımıza göre Profesör Grosmann'ın bu sabah belirttiği politik eylemin oluşmasına yol açarız ama dil gerçekten de insanlık için bütün insanlar için dün Profesör Schüssler'in dediği gibi burda anahtar rol oynar. Hannah Arendt bize

dünyanın insani olmadığını, sırf insanlar tarafından yapıldı diye illaki insani olmayacağını veyahut da insan sesleri içinde yer aldığı için insani olmadığını ancak ve ancak bir söylem nesnesi olarak insanileşeceğini söyler. Dünyada olan herşey bizi derinden etkileyebilir. Uyarabilir, yöneltebilir. Bizim için ancak o oranda yani biz onları başka insanlarla tartışabildiğimiz ölçüde insanlaşırlar, bizim olurlar. Demek ki bu dünyada olan biten ve bizim içimizde olan biten herşey onlar hakkında konuştuğumuz oranda, bu konuşma süreci içerisinde bizi insan kılarlar. Biz o şekilde insan olmayı öğreniriz. Isaac Dinasson'dan naklen herşey eh. doğabilir eğer bir şey hikayeye onu yerleştirebilirsanız demiştir. Bu da bana Habermas'ın söylem ve söylemin bir komünikatif eylem olarak rolü hakkında söylediklerini hatırlattı. Arendt'in yaklaşımı ve Arendt'in vita kontem komplantiva ile vita aktiva arasındaki ayrımı insanın eylem yapan bir insan olan olarak politik e fiili oluşturmaya götürür yani bu da gene plu çoğulluk içerisinde mümkündür. Profesör Barash'ın yaptığı alıntıya göre Arendt doğumluluk, natalite ile eylem arasında bir içsel bağ, akrabalık görür. Politik eylem eh. poli eh. eh. mükemmel bir eylem olduğuna göre eh. politik eylem burada metafizik düşünceden ayrılır. Burda ayrımı görüyoruz Heidegger'le Arendt arasında. Ama ben konuşmamı bu noktada bitirmek istemiyorum eh. bir uzlaşma ile daha ziyade bitirmeyi tercih ediyorum. Özgürlük eh. kavrayışı konsepti bence burda tam yerinde. Özgürlük yahut da rasyonalite yahut ussallık hepimizin de bildiği gibi Batı düşüncesinin ve politik geleneğinin birincil ilkeleridir. Özgürlüğün aran özgürlüğü arayış eh. modern bir çaba olarak gö bilinmekle birlikte çok uzun Kadim Yunan'dan bu yana gelen süregelen bir geçmişe sahiptir. Batı politik düşüncesinde eh. libertenin özgürlüğünün iki farklı anlamı vardır. Biri pozitif öteki ise negatif özgürlük liberte. Negatif özgürlük liberte genel olarak bireylerin kurallarını ve onun beden ve aklını içerir ve beden birey kişisel mülkü ve çevresi üzerinde tasarruf edebilmelidir yani hiç

kimse bu a s s alanının sınırını geçemez. Onun mülkü olan sınırı geçemez. Buna mukabil pozitif eh. olumluluk ise bir sınırlama veyahut da müdahaleyi öne çıkartmaz. Pozitif anlamada özgür olmak ancak insanın kendisine yönelik kendi iradesini gerçekleştirebilme yeteneğisidir. Isaiah Berlin mesela pozitif özgürlüğü insanın kendisi üzerinde egemen olmasına bağlıyor. Bu bir bu tür egemenlik bu tür ha sahip olabilme, insanın kendi tutkularını denetleyerek kendisini gerçekleştirmesini mümkün kılar ama eh. negatif özgürlükçüler de bu tür bir egemenlikten sözederler. Demek ki eh. negatif eh. özgürlükçüler açısından birey su bir suvereniteyi uygular. Oysa pozitif özgürlükçüler açısından bu kolektifin özgürlükçü tutumu ile kairdir ama her iki taraf da özgürlüğü hedefler. Bence burada bir tehlike var. Bu da bu sahip olma, efendi, egemen olmanın sonsuza kadar uygulanması tehlikesidir. Doğal çevrede baktığımızda insanlık gücünü gittikçe eh. yeryüzünün topraklarına, sularına, havasına sınırsız bir şekilde uygulama ve genişletme eğilimi içindedir. Kendi bedeni de buna dahildir. Bu çevrenin bu şekilde tahrip olması da doğrudan doğruya özgürlüğü ilgilendiren bir sual ortaya çıkıyor zira insanın egemenliği ile bir sorun teşkil ediyor. Demek ki özgürlüğü biz doğrudan doğruya denetim veyahut da egemen olma ile eşit kılamayız ve bu bize Martin Heidegger'in özgürlük kavrayışına götürmektedir. Martin Heidegger modern teknolojinin tahripkar etkisi üzerinde durmuş ve özgürlük kavrayışını hem pozitif hem de negatif eh. liberte özgürlük kavrayışlarına ters onlara zıt olarak geliştirmiştir. Profesör Schües de nitekim bunun üzerinde durdu. Heidegger içe eh. in özgürlük bir denetim biçimi değildir fakat kendi haline bırakmadır. Özgürlük insanların ve şeylerin kendi kendilerini geliştirmelerini, kendi birey tekilliklerini, eşsizliklerini yaşamalarını mümkün kılar. Heidegger'e göre özgürlük, denetimden, kontrolden ziyade bir tür gözetim kavramı ile guardianship ile izah edilebilir. Bildiğim kadarıyla Heidegger bu fe fe öz özgürlüğün bu felsefeyle anlaşılmanın politik eh. sonuçlarına değinmemiştir ama

Hannah Arendt Heidegger'in konularını poli özgürlüğün politik anlamını bu egemen olma açısından ele almış ve geleneksel Batı liberte, özgürlük nosyonları, kavramları ile bir arada eleştirmiştir. Egemenlik değildir eh. özgürlük. Ne negatif özgürlükçülerin iddia ettiği gibi insanın kendi üzerindeki denetimini ne de insanın kendi tutkularını pozitif liberten eh. özgürlükçülerin dediği gibi denetleyen birşey değildir. Arendt'e göre tam tersine özgürlük bir bireysel ya da kolektif başarısı değildir iradenin. Bu bir kamusal olaydır ve bireyin ve kolektifin de denetiminin dışında birşeydir. Arendt için özgürlük esas olarak politik alandaki açıklıklarda oluşur. İnsanların biraraya gelip yeni ilişkiler kurduğu yerlerde. Bu yaratıcı interaksiyon, ilişki hem istikrarsızdır, stabil değildir hem de önceden söylenemez. Bu sabah üstünde du konuşmuş olduğumuz gibi. İnsanlar ra göre özgürlük hem sonuçlar hem de ilişkilerde hem de eylemde ortaya çıkar. Eylem içerisinde özgürlük sayesinde yeni ve önceden bilinemeyen, söylenemeyen gerçekleşebilir. Politik özel özgürlük Heidegger'in felsefi özgürlük anlayışının politik alana tercüme edilmesidir. Hannah Arendt'in eh. eh. görüşüne göre özgürlük, politik özgürlük fundamental olarak temel olarak, alanına bir res publika gibi özen göstermesi [cassette change] kontrol kurmaya indirgemek doğru değildir. Özgürlük beklenilmeyenin oluşmasını mümkün kılar ve geleceği kendi haline bırakmak ve böylece potansiyel olarak yenilikleri mümkün kılmaktır. İşte ütopya ele unsuru bence Arendt'in düşüncesinde tam da bu. Daha doğrusu hem Heidegger'in hem de Arendt'in düşüncesindeki ütopya unsuru bence bu. Ben eh. burada Phillip Hansen'in yargısını ve eh. sözlerini size tekrar etmek istiyorum. Hansen şöyle söylüyor. Hannah Arendt, Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger ve Jaspers'den eh. etkilendiği halde onların hiçbirinin öğrencisi olmamıştır. Hannah Arendt onların çalışmalarındaki çıkmazları, dilemleri ele alır ve onları yeni bir ışık altında inceler. Bu anlamda Hansen'in dediğine göre Arendt'in kullandığı metaforlar Alman sosyal eh. teoristi Ban Walter Benjamin'i

tarif etmekte kullandığı sözler Arendt'in kendisini de tarif eder. O da bir inci avcısı sözcüğüdür yani derinlere dalar ve o ana kadar karanlıkta, kuytuda kalmış, gizli kalmış mücevherleri yüzeye çıkartır ve böylece zengin ve garip olanı yüzeye çıkarır. Bu sayede bizim anlayışımızı da genişletir. Teşekkür ederim.

Interpreter B: I would Şimdi eh. şöyle devam edelim. Önce eh. her bir eh. katılımcının eh. yuvarlak masaya katılıp soru sormasını, görüş belirtmesini sağlayalım. Bunun ardından hepinize söz verebiliriz. Sonra ikinci konuşmacıya geçebiliriz. Şimdi Profesör Sözer'e veriyorum sözü. Çok sempatik bir sergi sergileme yaptınız. Çok teşekkür ederim. Benim için çok açık oldu ayrıca. Bence şimdiye kadar hiçbirimizin de değinmemiş olduğu özgürlük sorunu çok önemli bir sorun ve Heidegger'de de bu böyle. Günther Fiegel çok yazdı bu sorun üzerine. İki yazar arasında bir karşılaştırma çok sağlıklı olurdu metinlerini kavramamız bakımından. Bu belki gelecekte yapılabilir. Bu bana iyi bir fikir vermiş oldu ama bir soru sormam mümkünse eğer, Sayın Barash bir soru sorabilir miyim? Eh. benim bu sergilemede, Berktaş'ın sergilemesinde eh. anlayamadığım birşey var. Gelenek ile özgürlük arasındaki ilişki. Bu büyük bir sorun olabilir. Bu soruyu sorma cüretini gösteriyorum çünkü eh. Arendt gelenekle epeyce uğraşiyor. Dolayısıyla belki eh. gelecek turda bize belki birşey söyleyebilirsiniz bu konuda. Çok hoş bir sunuştu. Çok teşekkür ederim. Özellikle daha önceki sunuşlarda da değinilen ama derinlemesine girilmeyen bazı kavramlara değindiniz. Eh. Profesör Sözer'in söylediğini söyleyecektim ama söylemeyeceğim tabii. Biraz özgürlük kavramını tartışmamız gerekiyor çünkü konferansımızın konusu politika olduğuna göre burda eh. özgürlük çok temel bir yere tutuyor. Burada gördüğüm diğer sorun ve tartışmak istediğim diğer konu sorun eh. ff dünya kavramları. Eh. Arendt'te eh. çeşitli kavramlar var, hayat dünyası, politik dünya vesaire. Heidegger'de de eh. farklı dünya kavramları var. Genellikle eh. Da-Sein'la ilgili olarak eh. dünyadan söz ediyor.

Dünyada olmak yani. Aynı zamanda düşmeyle ilgili olarak dünyadan bahsediyor. Dolayısıyla dünya kavramı, özellikle politik dünya, eh. kavramları bunların birbirine karşıt. Bunları eh. acaba özgürlük kavramıyla nasıl bütünleştirdik? Ayrıca in insan dün dünya ins dünya insanlar tarafından yapıldı diye illa insanidir demek mümkün değil konusundaki alıntınız beni çok ilgilendirdi. Belki bu biraz daha tartışabileceğimiz bir kavramı gün gündeme getiriyor. Eh. i izin vermek **thank you for your communication** kendi haline bırakmak. Eh. Heid ben Heideggerci değilim. Dolayısıyla özgürlük eh. eh. den söz etmeyeceğim. Ben sadece eh. yazardan yaptığımız son alıntıyı vurgulamak istiyorum. Hannah Arendt'in kimsenin öğrencisi olmadığını söyleyen alıntınız. Benim ilk sunuşumun ilk başlığı Etki eh. Altında Bir Kadındı. Bu Cassavetes'in eh. bir eh. övgüyü, saygı göstermiştim ama tabii sinema kongresi değil burası. Tabii bütün sorun *Cassavetes'i kastediyor konuşmacı eh. Amerikalı sinemacı* biraz önce Jeffrey Barash'la konuşuyorduk. Eh. eh. bir eh. kişinin kendi ustasına karşı yaz düşünmesi, bir öğrenci olmasını ortadan kaldırır mı? Heidegger üzerine bu sabahın sunuşu için biraz çalıştıktan sonra bence şu sonuca varıyorum ben. Çok tepkili bir öğrenci olmasa bile, Heidegger'in bir öğrencisi olmasa bile düşüncesi çok ona tepkiyle şartlanmış durumda. Çok teşekkürler sunuşunuz için. Ben de Hannah Arendt'in eh. yalnız bir düşünür olduğunu, geleneklerin hepsinden sıyrılmış olduğunu söylemek biraz belirsiz. Bence daha doğrusu çok geleneğin çok farklı damarlarını biraraya getirdiğini söylemek mümkün. Tabii sadece Heidegger değil ama Heidegger'in onun üstünde çok büyük bir etkisi olduğunu söylemek mümkün. An aynı zamanda Montesquieu, Tockville, Marx bu değişik insanlar başkalarının da sözünü edebiliriz etkide bulunmuş Heid Arendt üzerinde. Özgürlük sorununa geri dönür dönersek evet bence eh. Heidegger'in özgürlük fikrini kendi halinde bırakmak olarak ve Hannah Arendt'in özgürlüğünü eh. sadece İnsanlık Durumunda olduğu gibi değil eh. Geçmişle

Gelecek Arasındaki bazı makalelerde de Arendt kamu alanına eh. siyasi alana değinmekte. Burada bunlara bunları ele alışı İnsanlık Durumundan bile daha derin bir ele alış. Mesela kültürle politika arasındaki ilişki ve ayrıca Karl Schmidt gibi ve onun eh. eh. egemenlik kavramı gibi noktalara da bağlanıyor Hannah Arendt'in düşüncesi. Yani bence eh. politikaya sadece ütöpik bir yaklaşım değil burda sözkonusu olan. Daha ziyade bizim politik hayatın temel unsurlarına dikkat dikkatimizi çeken bir yaklaşım. Sadece düşünür Hannah Arendt'in fantezisinin bir ürünleri değil bunlar. Bunları yeniden keşfetmemiz gerekiyor. Çok teşekkürler çok güzel bir sunuştu. Bir soru sormak istiyorum. Arendt'in di eh. işaret ettiği gibi kamu alanı eh. toplumsal alan tarafından zaten eh. eh. çekilip alınmış, kendi içine alınmıştır. O zaman özgürlük hakkında ne diyebiliriz? Özgürlük eşit ve benzersiz ya da biricik varlıklar arasında bir ilişki midir? Bu mümkün müdür hala? Sosyal alanda eh. özgürce hareket etmek ve eh. konuşmak mümkün müdür özgürlük çerçevesinde. Sorunum sizinkiyle ilgili ve Christina Schües'ün sorduğu soruyla ilgili. Eh. eh. özgürlük çok önemli tabii ama aynı zamanda Arendt'in düşüncesinin ütöpik olduğunu söylemenizle de çok ilgilendim. Burada bir eh. somutlaştırma iyi olurdu. Eh. eh. Arendt'in düşüncesinin ütöpik olduğunu söyleyen diğer kişi Habermas'tı. O açıkça onun eh. antik Yunan'dan geldiğini söylüyordu bu ütopya kavramının. Eh. öte yandan eh. bir bakıma da Arendt'ten eh. daha fazla anti-ütöpik olan çok az düşünür vardır çünkü eh. anti Pla Platoniktir yani anti anti Cumhuriyet Plat Platon Cumhuriyeti. Dolayısıyla eh. çoğulluk eh. ü geleneksel anlamda ütopyayı olanaksız kılıyor. Dolayısıyla iki tane eh. yorum olanağı var. Bir tanesi Hab Habermas, Arendt'in ütopyasını o şekilde ilişkilendirir. Eh. öteki de eh. Platon'a karşı olduğum için düşüncesinin anti-ütöpik olduğunu söyleyebilir. Eh. en azından ü ütopyayı ge eh. Pla eh. Platon'un Cumhuriyeti türünden geleneksel bir biçimde alabilir miyiz? Bu eh. olasılıklar yelpazesinde sizin konumunuz nedir?

Interpreter A: Okay because I think this is Unutmadan önce şunu söylemek istiyorum zira eh. öteki sorularınıza tamamen katılıyorum. Bu yaşam eh. dün dünya ve politik dünya kavramları bizi sosyal ve ekonomik alana ve özel alana ve eh. kamusal ve politik alana, bunların birbirinden ayrılmasına götürüyor. Ben bunlara konuşmamda değinmemiştim ama tabii ki ben de bu konuda son derece eleştirel bir bakış sahibiyim. Bütün düşüncelerimi Hannah Arendt konusunda tabii ki burada dile getiremedim. Bu başka birşey ama bu utopya unsuru ben çok güçlü olarak düşündüğüm birşey. Zira konvansiyonel anlamda ütopyaı tabii ki kastetmiyorum ama Hannah Arendt'in koli politik alanla ilgili bütün anlayışları, konsepsiyonları ki tabii doğru bu bir şekilde Habermas'la da bağlantılıdır, ütöpikti, ütopyacıdır eh. zira mesela pratikte bunu hiçbir şekilde göreyimi görmüyoruz yani şiddetin olmadığı bir alan. Bu zaten başlı başına kendi içinde bence bir ütopyaıdır. Çoğulluk ve Hannah Arendt'in ayrımı kavrayışı, Profesör Sözer bunu dün çok güzel temellendirdi. Üstünde duramadım ama anlıyorum yani ayrım çoğulluk, şiddetin olmaması ve ve düşgücü, katılım, entüisyon. İşte bütün bunları getirir Hannah Arendt politik alana ve bütün bunların mücadeleye değer olduklarını söyler. Benim söyleyeceğim bundan ibaret. Bu güzel katkınızda Hannah Arendt'i eh. düşüncesinin ana ilkelerini çok güzel anlattınız, karakterize ettiniz. Müsaadenizle ben çok kısa olarak Heidegger konusunda ve eh. onu ve politik düşünce üzerinde durmak istiyorum. Normal olarak şu söylenir. Politika ve diğerinden devalüe edilerek Da-Sein'ın sahici varoluşuna dahil edilir. Eh. kamu Öffentlichkeit bu sahici olmayan Da-Sein ile özdeşleştirilir. Zannedersem bu yargı çok genel bir yargı. Heidegger politikayı, politik boyutu Öffentlichkeit kamu ile özdeşleştirmez zira Heidegger sizin ya sahici bir biçimde başkasıyla beraber olduğunuzu veyahut da sahici olmayan bir şekilde başkasıyla beraber olduğunuzu söyler. Bunun arasına bir ayrım kor ve her ikisinin de mümkün olduğunu bunun bir açık alanda mümkün olduğunu

söyler. Varlık ve Zaman'da da Heidegger eh. politik olanın sahici varlığından sözeder. Bir eh. açık alanda, mekanda, Heidegger'in ikinci büyük eh. kitabında eserinde Of the Event isimli eserinde Heidegger aynı şekilde devletin temellerini de karakterize eder. Bu onun ge geç dönem eserlerinde önemli bir temadır. Dolayısıyla burada üç temel figürü görüyoruz. Devletin kuruluşunda rol alan. Birincisi ozandır, poet, Homeros gibi. Onların işlevi eh. esa insan topluluğu için temel bir dil üretmektir ama bu çok karmaşık ve çok zordur özanların yaratmış olduğu biçimde. Dolayısıyla bir çevirmene ihtiyaç vardır ve bunun çevirmeni de, birinci çevirmenleri de filozoflardır. Onlardan sonra politik insanlar gelirler, filozofdan sonra. Bence Heidegger eh. rektörlük görevinden ayrıldıktan sonra eh. doğrudan doğruya Hölderlin'le ilgili yaptığı çalışmalarda da halk, devlet gibi kavramlar üzerinde derinlemesine durmuştur ve bence biraz daha sabırlı davranmanız lazım Heidegger'i değerlendirirken onun politik boyut konusundaki tutumunu değerlendirirken. Teşekkürler Fatma Gül güzel konuşman için. Benim çok basit bir sualım olacak. Ütopya unsuru konusunda Profesör Barash'ın da dediği gibi. Siz de benim gibi politik ideolojiler dersi veriyorsunuz. Eh. bir konservatif ütopyacı mı yoksa radikal ütopyacı mı Hannah Arendt buna göre? Ayrımı kavrayışı açısından bence radikal ütopyacı. Ayrım ve çoğulluk, modern pa kamu alanının, postmodern eh. tabii demek icab ederse kamu alanının en önemli sorunları. Bence bugün biz artık ayrımla bir şekilde başa çıkmalıyız. Onunla ba barışmalıyız ve ayrım aracılığıyla kavramayı öğrenmeliyiz. Ama bunun için araçlar yok elimizde dolayısıyla burada herhangi bir yerde analitik araçlar arama hakkına sahibiz ve bu araçları, analitik araçları her yerde bulabileceğimiz gibi, özellikle Arendt'te daha çok bulabiliriz. Ben bir felsefeci değilim, Heidegger uzmanı da değilim. Dolayısıyla ben bu konuda fazla birşey söyleyecek durumda değilim. Haklısınız ama benim ilgilendiğim şu. Demokratik, çoğulcu bir kamu alanı nasıl yaratılır? Tabii ki bu benim kendi kaygım, özenimle ilgili

yani yaşadığım ülkede bu problemin gerçekten önemli olduğu olması ile ilgili. Ben bir hem politik eh. bilimciyim hem politik aktivistim dolayısıyla ilgileniyorum. Bilemiyorum doğru mu ama şunu söylemek istiyorum. Arendt radikal mi yoksa muhafazakar bir ütopyacı mı? Tabii bu kavramları nasıl anladığımıza biraz da bağlı bunun cevabı. Eğer biz konservatif muhafazakarı, sağcı, sağ kanattan biri olarak anlarsak tabii dediğiniz doğru ama pekala muhafazakarlığı şöyle de anlayabiliriz. Mesela geç .Gelecekle Geçmiş Arasındaki kitapta bulduğumuz şekliyle de bir muhafazakarlık olabilir. Otorite, eğitim konusunda yazdıkları Hannah Arendt'in geçmişini anlamamız lazımdır ki geleceği anlayabilelim demesi yani bir anlamda gelenekselin efendi li sahip olmamız, ona hakim olmamız lazım demesi ve aynı şekilde eğitim konusunda da yeniyi mua çocuklarımız için muhafaza etmeliyiz demesi, konserve etmeliyiz demesi dolayısıyla eğitimin konservatif olması gerekir bu anlamda yani yeniyi muhafaza etmesi, yeniyi conserve etmesi, yeni kuşakların yarattıklarını konserv etmesi açısından bu böyle olmalıdır dediği zaman burda bence çok önemli bir nokta ortaya çıkıyor. Geleceği, demokrasi yönünde tamamıyla radikalize etmeye çabalarken geçmişini de anlamalı ve geçmişini de yaşamalı ve ondan sonra ne yapabileceğimizi düşünmeliyiz derken muhafazakardır. Acaba şunu da sorabilir miyiz? Radikal mi konservatif bir ütopyacı mı? Aslında kendisi zaten ben hiçbir yere uymam derdi ve herhangi bir şekilde etiketleri, etiketle anılmayı redederdi. Bu konuda söz almak isteyen var mı? Siz mi? Buyrun. Ö Özgürlük eh. tanımını Hannah Arendt'in burda bize aktardınız ve eğer doğru hatırlıyorsam şunu dediniz. Özgürlük, beklenmeyen doğmasına izin vermektir özgürlük ve bunu Heidegger'e bağladınız. Doğru mu? Evet Yani Heidegger'de özgürlük kavramının olmaya bırakma olduğunu, özgür bırakma olduğunu söylediniz. Ama bu sadece Heidegger'le kurulacak bir bağ değil aynı zamanda Bakhtin'le de bu bağ kurulabiliriz [slight laugh] Bakhtin'in

Hegel'in diyalektiğini eleştirisinde bunu görüyoruz. Hegel de devrimin mümkün olmadığını söyler zira her şey zaten baştan zımnen mutlağa gönderilmiştir ve eh. eh. ve özdeşlik aracılığıyla geri gelir ve böylece bu döngünün kırılması gerekir. Yani bir negatif kategorisi oluşturmak gerekir der Bakhunin. Bunu duyduğum zaman bu bence çok ilginç bir sentez. Heidegger, Heidegger'le Bakhunin'in bir sentezi bu doğru mu? Evet, çok ilginç bu söyledığınız. Ben de doğrusu bir Hannah Arendt'in ütopyacı olarak yorumlanmasında bir problem görüyorum. Bence Hannah Aret bir sitüasyonalist düşürdü ve duruma göre sitüasyona, politik sitüasyona duruma göre düşünürdü. Bu açıdan baktığınız zaman bir ta ütöpiller görmezsiniz ama düşgücü ki zaten bundan sözettiniz düşgücü politik yaşamın bir parçasıdır, olmak da zorundadır. Düşgücü yeterli değildir bence Hannah Arendt'i anla sa bir ütopyacı ütopyacı düşünür olarak nitelemek için. Bu noktada benim problemlerim var. Benim için Hannah Arendt esas olarak bir sitüasyonalist düşüncedir. Bundan sonra eh. Schües'ün söylediklerine de kısaca değineceğim evet duruma göre, sitüasyona göre muhafazakar olabiliyor Hannah Arendt. Bunu biliyoruz ama Hannah Arendt bence geleneğin artık varolmadığını, geleneğin kırıldığını gören çok ender düşünürlerden biridir ve bence bu çok önemli. Bu da bize bir kere daha şunu gösteriyor. Gerçekten de duruma göre düşünmektedir Hannah Arendt. Evet eh. çok teşekkürler. Bu konuda eh. panelistlerden başka sual gelmediğine göre sizlerden rica etsem eh. belki yürüyen mikrofonu dolaştırmakta yarar var.

Interpreter B: Çok ilginç çünkü benim eh. ortaya atacağım sorunlar tam da Profesör Berktaş tarafından ortaya atıldı. Eh. Berktaş'ın söylediği şeyleri biraz daha ileriye itmek istiyorum. Eğer bu konferans eh. kısmen Heidegger, metafizik ve politikayla ilgili ise eh. Heidegger'in ve Arendt'in eh. özgürlük kavramlarından sözediyorsak bir aşamada şunu ele almak zorundayız. Eh. Heidegger eh. özgürlük kavramını bir aşamadan sonra

terk etti. Özellikle Shelling konferanslarından sonra Heidegger eh. özgürlük kavramının a ayakta kalabilir bir şey olmadığını artık düşünüyor. Eğer bir diyalog oluşturacaksak ya da Heidegger'le eh. politik alan arasında bir ilişki kuracaksak o zaman bu soruyu gündeme getirmek zorundayız. Ben kısaca eh. birşeyler söylemek istiyorum eh. ve sonra soru soracağım. Bu konuya değinen birisi Jean Luc Nancy'dir. *Experience de la Liberte* yani Özgürlük Deneyimi kitabında Nancy'nin yaptığı şu. Esas olarak eh. Heidegger'in erken yapıtındaki özgürlük kavramını şöyle yorumlar. Özgürlük belki burda okuyorum. Maalesef Fransızca yok elimde. Belki varlı varlığın kendisinden ne daha az ne de daha çok birşeyi gösterir. Varoluş kendinden koparılmış varlığın ekstazi eh. nın eh. vokabülerinden daha başka birşey değildir yani sonsuz e ebedi eh. özsüzlük eh. sonluluk haline gelir. Bu Nancy'nin özgürlüğün ne anlama geldiğini Heidegger'e göre yorumlamasıdır. Benim söylemek istediğim, Nancy'nin söylediğine bağlı olarak eh. Heidegger'in terkettiği liberal özgürlük kavramı ya da liberalizm değildir yani aynı zamanda metafizik kavramdır yani metafizik özgürlük kavramı Kant'tan gelir. Esas olarak son tahlilde Kant'ta anlaşılamaz. Heidegger'in Shelling konferanslarında söylediği bun kimsenin bunun ötesine geçemeyecektir yani özgürlüğün anlaşılamazlığıdır. Heidegger'den bir alıntı yapacağım şimdi. Heidegger aynı zaman da şu bunu terketmek zorunda. Şimdi Shelling konferanslarından bir dipnotunu aktarıyorum. Özgürlük metafizik açıdan kendisi ile sınırlı eh. eh. kendiliğindenlik, gerçek metafiziğin merkezine girdiğimiz girdiği zaman neden Ursache ve kendiliği arasındaki ilişkiyi belirler yani öznelliği. Yani sonuç olarak özgürlük eh. kaçınılmaz olarak kendini aldatmaktır yani kendi kendine eh. neden eh. olan hareket olarak kendini anlamak bir ya yanılmadır. Eh. esas olarak varlık eh. varlıklardan ve öznellikten daha temeldir. Heidegger burda aslında şunu söylüyor. Eğer metafizik özgürlük ken insanın kendisinin bir neden olması anlamına geliyorsa, Kant'tan gelen buyusa o zaman

bu çeşitli konuşmacıların böyle şeyler söylediğini duyuyorum gerçi aralarında farklar var. Bu eh. politik özgürlüğün temeli olarak alınırsa yani insanlar eh. tek tek ve kolektif olarak kendi nedenleri olabilirler. Kendi kendilerine neden olabilirler. O zaman Heidegger bunu yaparsanız öznellikten kaçamazsınız diyor. Eğer bu da doğruysa insan eh. insanın varlıkla ilişkisini düşünemezsiniz demektir bu da. Sormak istediğim şu eh. aranız eh. Arendt'ten hareketlenizle bazılarının özgürlük konusunda söylediklerini doğru duyduysam, Arendt özgürlüğü bu şekillerde yorumladıysa Nancy'nin sonlu olmanın sonsuz önemsizliği konusunda söylediklerini görmezlikten mi gelmiş oluyor? Fatma Gül sen bir noktaya değindin. Arendt'te aslında eh. res publica eh. Roma kavramına geri döndüğünü eh. söyledin model olarak. Ben de bunu merak ediyorum ona bir model olarak değil de bir politik eylemin bir ilhamı ilham kaynağı olarak gidiyorsa Roma'nın res publica kavramını eh. hakim pietas kavramını eh. nı dan ayıramazsınız. Tabii pietas görev olarak tercüme etmek İngilizce'ye pek hak yeterli değildir ama eh. bi res publikayı yani ortak kamu şeyini eh. bu kavrama referansa imperium kavramına bile varabilirsiniz. Dolayısıyla res publica ve imperium arasında bir ayrım yapabilir mis yapabilir miyiz bu kadar kesin bir şekilde. O anlamda. Dolayısıyla eğer burda bir soru var mı bilmiyorum ama işte burda bırakacağım. Salondan başka soru var mı acaba? Now I'm going to speak in Turkish but *you need headphones. You need headphones* [this last sentence is basically shouted to the panelists since they don't have a headset to hear the interpretation and then the meeting stops, the interpreter goes out of the booth to organize the distribution of headphones - a pause of 25 seconds] **Okay? Eh şimdi** Now the topic is very complex. Therefore I don't think I'm going I'll be able to express myself with one or two sentences but nonetheless I will uh. ask certain questions. Of course uh. I wasn't educated in philosophy. I just read it on my own. I'm a self-made man in philosophy

but this is sometimes an advantage because when I when I'm confronted with certain concepts when I'm confronted with certain concepts uh. then I can [knocks on the window] *Channel two, channel two, channel two. Can you find it? İki. Okay?* [to the Turkish speaker from the side of the booth] *ampirike geri dönün ampirike* [laughs] so I come from a more empirical viewpoint because I don't have references to who said what in philosophy. I'm not interested in this because I don't have an academic worry and I don't have a political, economic, psychic worry. I just think about these things. I have a small question. If we're debating on freedom, this is disappearing. This means its disappearing. If it weren't disappearing we wouldn't have discussed it. If it were there we wouldn't have discussed it so the the question is when did it disappear? We look at human history it it has disappeared for along time but for a long time not much has changed in the world. In relations among humans and in socio-economic structure there hasn't been much change which means if this is true we can not reappropriate freedom. We first have to change this structure. If this structure which has existed for such a long time eh. survives then we can not reach freedom. Then why do we have to discuss this over and over again? This is what I think. I mean the following comes to my mind. We are in the wrong path because we constantly talk about the freedom of the individual. How did we get there to this concept I think there is a political, economic trap here. Now emphasizing this trap constantly I wonder if we are not being the spokespe aren't we I wonder if we are not acting as agents forming this infrastructure of a socio-economic, political, psychological, etcetera, infrastructure? Thank you. **Thank you very much for the question. Uh. will any of the Kimsenin buna cevap vermek istiyor mu acaba? Ben cevap vermek istiyorum. Sanıyorum sorunuz çok ilginç bence. Eh. özgürlüğü kaybetmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla sadece özgürlük sorununu tartışıyoruz. Özgürlük sorununu sadece tartışıyoruz. Modern**

gelenek özgürlüğü her zaman eh. bireyin özgürlüğüyle özdeşleştirmiştir dediniz ama eh. Hannah Arendt'le Heidegger'in gösterdiği gibi bu eh. özgürlük kavramı yeterli değil. Çok daha geniş bir özgürlük kavramına ihtiyacınız var bugün çünkü burda doğayı da işin içine sokmak lazım ve bu anlamda eh. eh. o eh. o insanları ve şeyleri olurlarına bırakmak kavramı da çok önemli. Bu da yeni bir özgürlük kavramı. Bu kavram eh. mekan kavramıyla eh. besleniyor. Mekan her birşeyin kendi olması olasılığını doğuruyor gerek insanların gerek başka şeylerin. Soru bu. Sorunuz çok iyi ve çok geniş. Tabii hepimiz bu soruya zaman zaman döneceğiz. Çeşitli eh. müdahalelerimizle. Eh. mü izin verirseniz ben de sizin sorunuza cevap vermek istiyorum çünkü çok ilginç buluyorum sorunuzu. Ö özellikle bazımızın bazılarımızın söyleyeceği gibi geçmiş mülk etmeye çalışan ve eh. bugün geçmiş yeniden yaşatmanın değerli olup olmayacağını soran biz filozoflar için çok ilginç. Eh. zaman hiçbir zaman ortadan kalkmadı ve bunu yeniden eh. mülk edinmek eh. anlamlı ama bugün eh. özgürlük eh. insanın bizi çok önemli eh. ama tekil insanın özgürlüğü de sorgulanması gereken birşey. Kim insan sorusu veya çoğulluk sözkonusuysa eh. insanlar kimdir sorusu özgürlük sorununu derhal gündeme getiriyor çünkü bu şunu gösteriyor bazı insanların başka insanlardan daha fazla özgürlüğü olabilir. Dolayısıyla eh. bir bakıma biz biz dediğimiz zaman soru biz kim bi mesela biz kadın, başka kadın [cassette change]

Interpreter B: Erkeklerle karşılaştırıldıkları zaman daha eh.yeteri kadar özgür olmadıklarını görüyorlar. Dolayısıyla değişik özgürlük kavramları var ve ekonomik yapı konusunda söyledikleriniz eh. burada da bir haklı olduğunuz bir yön var çünkü birey kavramı eh. ekonomik küreselleşmeye çok destek oluyor ve bu aslında belirli Batı'dan belirli şirketler tarafından başlatılmış bir hareket. Dolayısıyla eh. tartışmanın bu düzeyinde gerçekte eh. gerçekten bireyin kendisini sorgulamaya başlayabiliriz. Hiç

olmazsa böyle başlamış olur. Kısaca birşey söylemek gerekirse, insan bireyciliğin ne olduğunu sorabilir tabii eğer bireycilik atomistik bir eh. bireycilikse yani i izole olmuş, yalıtılmış bireyler eh. bir şekilde biraraya gelmek zorundaysa bu bakışa göre, o zaman burada bir problem var ama ben derdim ki bu çok problematik bir eh. bireycilik kavramıdır. Düşünceler tarihinde başka tür eh. bireycilik kavramları vardır. Bu yaklaşımlar bireyciliği, bir cemaatin veya toplumun hayatına bağlarlar. Bir toplumun diyelim ya da. Hannah Arendt bu açıdan o onun için bireycilik bir sorun değildir çünkü eh. insanlar çoğullukları içinde zaten eh. görüş alanının içindedirler Arendt'in. Sa sadece eh. bütün dünyadan eh. yalıtılmış tekil insanlar değil. Sizin eh. bireyciliğin tamamını bırakmamız gerekir fikrinizle eh. eh. aynı fikirde olurdum ama bi-biliyorsunuz insan hakları vesaire gibi eh. konular aslında önemli politik konular. Bu açıdan bakarsak. bu açıdan baktığımız zaman, bireycilik bir sorun değildir ama sizin belki sorunuzda varsaydığınız başka bir bireycilik kavramı var ki o zaman tabii mesele ayrı. I'll ask a very short question. I've wa listened to all of you uh. with pleasure. These are philosophers that I like very much Heidegger, Habermas, Levinas and all the others but I think in this colloquium uh. the danger the threat arising from the relationship between the human and technology was dwelt on very little. Uh. the individual, the freedom of the individual, the the uh. the uh. the individual being himself or herself is under threat from technology today. This was just said in passing for instance in uh. Heidegger, in the presentation of Heidegger. Only a week ago, we heard something. As you know, before the Soviet system collapsed, there was this thing of the Star Wars. Gorbachov, Reagan and other American presidents Bush um. uh. talked about this and this was postponed then. Then the Soviet system collapsed. A week ago we heard that America is trying to build a a missile uh. base in space uh. for defence. If George Bush Junior uh. wins the American elections then this base will

be much greater and much more sophisticated and according to some authors, this is a step to Star to to to the Star Wars of the past. If in my opinion, philosophers should see the threat to human kind first and say it. If these projects are realised, as we discussed today, Da-Sein, individualism, the individuality of the human being, the self of the individual, we will have won't we have to revise the co the con all this conception related to individualism and individuality? Çok teşekkür sorula sorunuz için. I think you are being unjust to me in the following sense. Perhaps I didn't dwell on it very long but I didn't want to talk too long but uh. I talked about the conception, diff different conceptions of Heidegger and Arendt which are different from uh. the liberal conception of freedom and I said this is utopian and this is exactly, the reason I did this was exactly your point of view because this was a conception of freedom which wasn't based on domination or mastery or being someone being master of another. This is why I did it so you're being unjust to me. Unfair. Bi sadece bir kelime söylemek istiyorum. Birazcık birşey söylemek istiyorum. İki soru aslında birbiriyle ilişkili bence. Heidegger'in eh. ortaya attığı en önem en ön eh. en ciddi eh. sorunlardan biri teknolojiydi ve bunun üzerinde daha fazla durabilirdik. Biz ama durmadık. Teknoloji konusu gerçekten önemli. Heidegger'in kendisi sorunu şöyle koydu koyuyordu; teknoloji sorununa hiçbir sorun teknik cevap yoktur yani cevap teknolojinin kendi içinde değildir. Bence bu çok sorunlu bir eh. önerme ama içinde çok büyük bir gerçeklik var. Heidegger'in söylediğine karşı olsanız da taraftar olsanız da eh. teknolojiye politeknik ya da politik bir cevap eh. çözüm var mı yok mu bunu bir yana bıraksak bile eh. ortaya attığı sorun üzerine düşünmek gerekir. Eh. eh. teknoloji sorununu, teknolojik veya hatta bilimsel bir şekilde özünü düşünebilir misiniz? Bu tür eh. sorunun cevabına eh. değinince ilk soruna geri dönmüş oluyoruz çünkü bunlar ikisi birbirine eh. bağlı, çok yakından bağlı. Eh. bireyler eğer büyük küresel ekonomik eh.

soru sorunlardan ay koparlirsa mesela Bush'un belirleyeceği politikalardan o zaman gerçekten etkin bir şekilde etkili bir şekilde hareket etmeleri ne ölçüde mümkündür? Bu da özgürlük sorunu nedir? Bugünkü dünyada ne ölçüde özgürlük sorunundan bahsedebiliriz sorusu ortaya çıkar. Bunlar çok karmaşık sorunlar ve bence özgürlük kavramının etrafında, bugünkü dünyada özgürlük kavramının etrafında bir dizi başka toplantı yapılması gerekir. Türkçe konuşacağım. Uh. my friend Demir Özlü participated in the debate and I was very happy. He is right in his criticism because this question was not really taken up but this does not mean that Hannah Arendt ignores this problem. On the contrary, Hannah Arendt eh. sees this problem at a very profound level, especially in The Human Condition. He says uh. she says the following: The uh. the the the point by Archimedes 'Let. Give me a fulcrum and I'll raise I'll move the world' to a certain sense this is like the Star Wars that you mentioned and uh. in Hannah Arendt's words the abandonment of the world. This is the beginning of the question. Arendt saw this problem. Uh. if we did not were not able to bring this on the agenda here uh. this is our fault. Of course we could not have taken everything uh. up at the same uh. in the same meeting. Mr Barash, there is another. Sadece iki kelime söylemek istiyormuş. Hannah Arendt'in yanısıra bu dünyanın tehdit altında olması konusunda ah. Hannah Arendt'in yanısıra Hans Jonas'ı okursanız daha az eh. düşkünlüğüne uğ uğrarsınız. Martin Heidegger konusunda yazıyor. Eh. esas eh. ilk eh. sorumluluk der prinzip Verantwortung. İngilizce'de bulunuyor bu kitap. Hans Jonas sizi sanıyorum tatmin edecektir. Uh. with your permission, I want to speak in Turkish too. As Mr. Sözer said Arendt uh. saw this in the fifties and she called it alienation to from the global from the world and this is not only the world that we have constructed but the world into which we were born and alienation from both. And this is uh. related to technology in a roundabout way but it also has to do with rel

relations of production. So the problems of capitalism and globalization had to be discussed in order to be able to respond to your question. In this colloquium uh. or even if we had taken up the question that you mentioned uh. we could not have responded. This this would have been uh. not the appropriate framework for that kind of thing because today in this colloquium we are trying to dwell on the relationship between metaphysics and politics. Thank you. Teşekkürler belki zaman eh. sorunları açısından eh. bir soru daha var. Afe özür dilerim.

Interpreter A: Well my question is a bit Ben korkarım biraz retorik bir soru soracağım. Ben gerçekten katıldığım kadarıyla bu toplantılardan büyük bir zevk aldım. Çok yararlandım. Arendt'le Heidegger arasındaki bu ilişkinin bu şekilde ele alınması gerçekten hem çok isabetli hem de eh. bu bizim için de çok heyecan verici ve bizi ufukumuzu açan bir konu. Benim soracağım soru şu acaba neden sadece Heidegger ile Arendt üzerine bir toplantı yapıyorsunuz? Bence bu bir problem. Eh. retorik sorum da şu eğer bu eh. aralarındaki mektuplar eh. yayınlanmış olmasaydı hala Arendt'le Heidegger hakkında bir toplantı yapmayı düşünür müydünüz? Tabii şimdi diyeceksiniz ki 'Elbette düşünürdük' ama bunu yaptınız, o zaman o zaman bir takım problemler ortaya çıkar idi. Ya o takdirde Jaspers'i veyahut da başkalarını buna dahil etmek zorunda kalırdınız veyahut da arkadaşımın da burada önerdiği gibi eh. ben sosyoloji bölümünün başkanayım eh. tabii bu meseleye sosyolojik yaklaşımlarla da her zaman eh. çok memnun değilim. Fakat ya bir sosyolojik eh. soru sorardık ve meseleyi banal bir hale getirirdik veyahut da üretim ilişkileri, bireycilik vesaire gibi meseleleri bütün bunlar zaten sosyolojik teori de yeralan paradigmler ama çok güçlü paradigmler de sanki değil. O zaman bu böyle yapacak olsaydınız bizim burada arkadaşımızın da değinmiş olduğu soru daha geniş bir eh. eh. geniş çerçeve içerisinde ele alınmış olurdu. Mesela Adorno'nun da burada eh. ki güçlü bir paradigmadır rolü olurdu. Horkheimer

ve Adorno'yu ve eh. Jaspers zaten eh. ama Horkheimer'le ve Adorno'yu bu toplantıya dahil etmek gerekirdi ama bu Heidegger Arendt toplantısı o zaman biraz istikrarsız olurdu. Tırnak içinde söylüyorum. Yani ben dolayısıyla ilk sorduğum soruyu tekrar etmek istiyorum. Mesela sadece Horkheimer ve Adorno hakkında bir konuşma bir toplantı mı yapılırdı eğer bu bahsettiğiniz mektuplar yayınlamış olmasaydı veyahut da acaba böyle bir toplantıyı sadece bu muhaberatın bu mektupların bize getirdiği özel ilişkilere dayandırmak yararlı olur muydu? **In the first day there were an effort to build bridge** Tabii bir takım köprülerin kurulması gerekir. Fakat bu kurulan ya da kurulmuş olan köprülerin büsbütün eşsiz köprüler değil diye düşünüyorum. Bilmiyorum yeterli açıklıkta oldu mu bu sorular. **May I say one thing just one thing very briefly** Çok kısaca birşey söylemek istiyorum. Evet doğru haklısınız tabii bu her toplantı için geçerli. Ne diye bu toplantıyı şu konuda yaptınız da veyahut içersine şu kadar kişiyi dahil ettiniz gibi ama tek sebep bu mektupların yayınlanmış olması değil. Eh. tabii Arendt ve Heidegger hakkında belki başka bir açıdan başka başlık altında bakmayı onları başka bir açıdan ele almayı istedik. Ama **it is appropriate to speak** ama bence esas tartışmanın konusu felsefede politığın yerin üzerinde yürütüldü. Ve bence **A** Arendt bu konuda çok önemli şeyler söylemiştir. Madam Courtine'in de söylediği gibi. Heidegger'e cevap olarak, Heidegger'e karşı olarak zımni bile olsa şunu söyledi. Heid politığın önemini öne çıkartan şeyler söyledi ve dolayısıyla Heidegger'le Arendt'in burada ele alınması çok önemli. Bu felsefe geleneğine karşı bir tutum zira gerçek politik meselenin kendisi hep gözden kaçırılmaya çalışılmıştır. Heidegger bunun bence en tipik örneklerindendir ve dolayısıyla bu iki kişinin bu toplantıda konu edilmesi felsefede politikanın yeri açısından önemli. Ayrıca şunu da söyleyeceğim Arendt Heidegger'e bu reaksiyonunda eh. ayrıca hocasına karşı eh. düşünce geliştiren bir öğrencinin de çok ilginç ve orijinal bir örneği yani bir öğrenci hocasına karşı bir

reaksiyon göstermede ve bu da çok önemli ama tabii ben bu konuya şimdi değinmeyeyim. Evet. Doğru ama problem şu Heidegger hiçbir zaman Hannah Arendt'in kitaplarını kaale alıp onlar hakkında birşey yazmamıştır. Reaksiyon göstermemiştir. Bence esas sinirlendiren de Hannah Arendt'i buydu. İsterseniz başka soruları da toplayalım. Bir soru daha alalım. Her halukarda zaten bütün konuşmacılardan sonra bir tartışma açacağız. **Ben mühendis Mahmut Atantürk.**

I'm an engineer. By petition. Mahmut Atantürk. Well, of course such philosophical debates should actually remain in their own framework and they have their original contents. Of course you know much better than I do and we don't have much time so I'll be as brief as possible. In the world, theology, that is and that is positive sciences on the universal became dominant on the universal platform of the world and but they could not fill the vacuum of the religions so the ideologies just jumped and we know know theology is still there and still an important and dominant factor in our days so philosophy from what time on I don't know but has really become orphanized. I would say philosophy is an orphan. I don't know since when. May be we can find out together. I'm always I'm always on the part of the weak and in that case on the part of the orphan philosophy and therefore I try to do cert to I do try to put questions. The my question is directed to Fatma Gül Berktaş. The question is political the in the relationship between the political sphere and the philosophical sphere, is there a just and fair to and fro? As far as I could understand, because I know Fatma Gül Berktaş and her past political involvement, there is a difference. So I have this impression that is from the ideological sphere from the ideological sphere there are certain factors which do influence the philosophy and I think the thinking philosophical thinking thus is exposed to certain pressure from ideology. Well of course pluralism is wonderful but it is not something which will be there for eternity. The differences have been

there since man has been created. Well wonderful, we see that and we know that but how are these differences going to change undergo changes in time and space? I would like to say the following thing. Well sure human rights, freedoms. Wonderful, they are they are eternal. They are universal. Of course but there is also the pressure by the state. Of course. But also the organizations do have uh. pressure on us. The political organizations and they and they don't free the peoples. We know that peoples also, nations also do make mistakes and because so they should not be turned into myths and may be it is not on my part to say so uh. but I would like to say we should also open such windows so that we also understand also this dimension better. Thank you. Biz size çok teşekkür ederiz efendim. Hemen mi cevap vereyim? **Tam soruyu tam ne yani kadar anladığımı** Well I don't know whether or not I could understand your question. I really did not understand it. Quite fr well I'm afraid but I think that of course it's a good thing that we make such meetings and talk about pluralism and difference and and. So I think the idea that we have such meeting to talk about these topics is a window in itself. To my mind, I would answer your comments in that manner. Well of course we can not talk about all types of topics and subjects under one single title but the fact that we talk about difference for example from both political and philosophical points of view and such public such a public sphere which is based on difference and plural plurality is very important and essential. To my mind and therefore I'm very much interested in Arendt's work for example. I don't know whether or not I could have answered your question. As far as I could understand it. Eh. Teşekkür ederiz efendim. İkinci ve üçüncü konuşmacıların da sunuşlarını dinledikten sonra yeniden tartışma yapacağız. Lütfen sorularınızı unutmayın. Hatırlınızda tutun ve daha sonra da söz alabilirsiniz. Şimdi bundan eh. sonraki ikinci panelistimizi Sayın Ali Vahit Turhan'a söz vermek istiyorum. Kendisi Provence

Üniversitesinde felsefe ve Aix-en-Provence'da da politik bilim ta tahsili yaptı. Siyasi düşünce tarihi ve siyaset fenomenolojisi alanında çalışmaktadır. Şu esnada Doktor Turhan İstanbul'da Marmara Üniversitesinde öğ hocalık yapmaktadır. Esas ala yayınları Pratik Felsefe Olarak Bir Siyaset Felsefesi Sonluluğun bir Felsefesi. Politika dela Fenomenolojiya: Etos e Aydos'tur. Evet şimdi sözü kendisine veriyorum. Buyrun efendim. *Pardon thought which seems* ah. ben şimdi Arendt'in kendimce önemli gördüğüm birkaç düşüncesini sunacağım. Sistematik değil sadece aklıma geldiği şekilde bazı şeyleri sıralayacağım. Hepimiz şuna mutlak surette katılmaktayız. Bizim toplantımızın amacı her halükarda felsefe politika arasındaki ambivalent olan ilişkiyi bir şekilde ele almaktır. *Arendt's thought* ve bu bence Arendt'in düşüncesinde de merkezi rol oynamaktadır. Arendt pek çok eh. yöntem uygulayarak aynı soruya bir cevap bulmaya çalışır yani felsefe ve politika birbiriyle bir ilişki içine girerler. Nasıl bir ilişkidir bu? Politika, dünyada, hareke de eylemde eh. felsefe ile felsefe ise düş sözlerde kendini gösterir. Düşünce ve eh. eylem arasındaki ay ayrım uçurum boşluk burada önemlidir ve eylem yaşamı eylemin yaşamı ile aklın yaşamı arasında bir halkanın eksik olduğunu söyler Arendt ve Arendt ama kendisi bir yandan da şunu söylemek suretiyle ya yargı dediğimiz gizemli fakülteden sözetmekle bence bu halkayı oluşturur. Ha niçin yargı gizemli olsun ki? A ama ne yazık ki bunu sonuna kadar işlememiştir bu fikri. Arendt eh. yargının yargılamanın eh. politik fakültenin en mükemmel biçimi olduğunu söyler ve insanların eh. en geçirmiş olduğu en önemli fakülte olduğunu söyler. Kudüs'te Eichmann isimli kitabında Eichmann'ı inceler ve düşünce ile düşünme ile yargılama arasında bir ilişki olduğunu görür, düşünmenin olmadığı yerde yargılama da yoktur der ve doğrudan doğruya politik olan araştırmaların yazılarında yargı fakültesini yargılamayı düşünme ile eylem arasında da bir alk halka olarak kavrar. Buna rağmen bu ilişkiyi, bu ilişki üzerinde durmakla

birlikte Arendt bu iki yetkinliği düşünme ve eylemi birbirinden farklı olarak ele alır. Şimdi ben bu problemi burada neden tekrar ele almaktayım? Bundan amacım şu şudur. Arendt'in yargılama teorisi dediğimiz şey politikayla dü felsefe arasındaki bağı oluşturur ve felsefe ve politika birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde sorusuna bir cevap teşkil eder. Ben kendim bu çözüm karşısında doğrusu skeptik şüpheli bir tutum içersindeyim. Zira düşünce ve eylem arasındaki ilişki tam da Arendt'in tehlikeli bulunduğu bir şeydir ve eleştirdiği bir şey şeydir. Bu Batı'nın metafizik geleneği olduğunu söyler. Plato'dan bu yana ve ondan Arendt için doğrudan doğruya yargılamanın özerkliğini otonomisini tehdit etmektedir. Zira eylem eh. vasıtası eylem içerisinde yargılama partiküler olanın teorik olarak geliştirilmiş olan evrensel tabi kılamaz ve Arendt için yargılama fakültesi burada karanlıklaştırılmıştır bu metafizik gelenekler yüzünden. Zira burada esas olarak bir de diksiyon ilişkisi teorik ile pratik arasında ve evrensel ile partiküler arasında kurulmuştur. Eğer Arendt, yargılama fakültesi ni yeteneğini bu bu teorik bilgeliğin hakimiyetinden kurtarmak ister ise o zaman bunu bir kamusal karar verme eh. Habermas'ın Sheila Benhabib'in vesairenin gördükleri şekilde ele alınmasına karşı çıkmak suretiyle bunu yapar yani yargının bağımsızlığının altını çizer. Bağımsız yargı der. Bildiğimiz eh. gibi Kant Kant'ın Kant hakkındaki derslerinde eh. yargılamanın en politik insan yeteneği olarak eh. Grosmann'la da bunu tartıştık ak insanı aktör olmak konumundan çıkartıp spe görü seyirci durumuna getirdiğini yani a eylem sahnesinden uzaklaştırdığını söyler ve Arendt hatta şu şu kadar ileri şöyle ileriye dahi gider. Kamu alanı eleştirel ve eleştirenlerden ve seyredenlerden oluşur a aktörlerden oluşmaz. Bu tabii çok şaşırtıcı bir değişim. Zira aktör ve seyirciyi birbirinden ayırıyor. Farklı noktalara getiriyor. *Pardon pardon* eh. Arendt'in aktör ve oyuncu ve seyirci arasında yaptığı bu yer değiştirme manevrası vita aktivanın dan vazgeçip eksklusiv ola bir biçimde vita

kontemplativaya mı gittiğini insana düşündürüyor. Zira daha erken eserlerinde Arendt yargılamayı eh. temsili politik aktörlerin temsili düşüncesinin bir fonksiyonu olarak eh. yorgulamış yor yorumlardı ama Kant Derslerinde bana öyle geliyor ki Hannah Arendt kontemplativ olan ve eh. doğrudan doğruya ilgi duymayan dezenterese boyutunu öne çıkartmaktadır ve Kant'ın beğeni yargısını tarafsız seyircinin yargısı olarak kor. Seyirci tarafsızdır. Her türlü her tür olumsal şartın dışında bulunur ve kendi perspektifini bütün ötekilerin perspektiviyle perspektifleriyle değiş tokuş eder ve genel bir noktayı nazara ulaştır ama peki o zaman en özel anlamda beğeni nasıl olur da yargılamada bir mental bir ussal araç haline gelebilir? Bir anlamda Arendt'in yargılama konusundaki düşüncesinde bir gerilimin olduğunu söyleyebiliriz eh. yani iki farklı perspektifin yanyana yeraldığını söyleyebiliriz. Bu ussal mental fakülte konusunda iki farklı perspektif vardır Burada artık yargılama bir politik fakülte yetenek değildir. Ama daha ziyade insanın kendisiyle ilgili olarak düşündüğü başk doksanın düşüncelerine bağımlı olmaksızın düşündüğüdür ama ikinci anlamı yargılamanın gene bir anlamda politiktir fakat bu sefer politik olmasının sebebi bir sağduyunun bir sensus komunisin olmamasıdır yani Arendt'in bu politikanın unutulması..da dile getirmiş olduğu gibi yani zannedersen burada ilk yargılama tipiyle ikinci yargılama tipi arasında yani aktör ve seyirci arasında bir süreklilik var. Eğer şunu hesaba katar isek çağımızda kamuoyunun eh. iddiasını hesaba kamu alanının *pardon* iddiasını hesaba katar isek. *Pardon* şöyle diyim kısmi aktör bütün aktörler eh. zaten *pardon* taraflı aktör veyahut da tarafsız yargıç aslında bağımsız yargının iki eksenini oluştururlar. Bir tarafta taraflı aktör öte tarafta ise tarafsız yargıç. Eğer biz yargılamayı politik teori ile eh. politik pratik arasında bir köprü olarak görececek olursak. O zaman acaba eh. yargılama fakültesi kritik düşüncede genel kuralları uygulamaksızın mı kendini gerçekleştirir yani alışkanlığa dönüş eh. me miş haliyle mi bu kuralları bir tarafa bırakır veyahut da

politika ile felsefe arasındaki ilişkiye baktığımızda özellikle de eh. eylem düşünce ve yargılama ilişkileri açısından baktığımızda zannedersen önemli olan burada taraflı aktör olma ile filozofun izolasyonu seyirci olarak izolasyonu arasında bir seçim yapmak gibi bir tuzağa düşmemeye gayret etmek zorundayız, durumun ihtiyacına göre.

Interpreter B: Thank you very much Professor Turhan. I will then begin once again Çok teşekkürler Sayın Turhan. Şimdi önce sö Profesör Sözer'e soracağım. Bir şey var mı, herhangi bir görüşü var mı? **Thank you** Teşekkürler **very detailed explana** ayrıntılı ama eh. esas noktalara özsel noktalara değinen sunuşunuz için çok teşekkür ederim. Yar Hannah Arendt'te eh. yargı kavramı sözkonusu olunca eh. yargıları eh. metafiziğin elinden nasıl kurtarabiliriz? Bu gerçekten önemli bir sorun. Ayrıca Ali Vahit Turhan'ın sözünü ettiği gibi ve bu zaten Arendt'ten bir alıntıdı. Başkalarının yerini düşünmek. Bu nasıl mümkündür? Ve bunun ölçütü nedir? Bu gerçekten eh. önemli bir sorun, gerçek bir sorun. Ben eh. Ali Vahit Turhan'la aynı fikirdeyim bu konuda ama bence eh. özellikle aklın hayatında da tinsel hayatta bazı bölümler veya eh. pasajlar gösteriyor ki Arendt kendisi bu sorun konusunda sorunun farkındaydı ve bu güçlükleri aşmaya çalışıyordu. Bu sorun için mümkün olan çözümlerden biri, aradaki kavramından kaynaklanıyor. Bu kavram yeni bir biçimde düşünmenin kaynağı bence. Eh. metafizik bir düşüncenin değil. Ayrıca düşünüşten yargıya vesaire geçebilirsiniz. Peki öyleyse eğer bu boşlukta bu aralıkta eh. ka eh. bu yarıktaki durursanız geçmişle gelecek arasında ve za zamansal boyutunu ele alırsanız sorunun o zaman aradakinin düşünmek zorundasınız çünkü aradakinde yaşamaktasınız ve yargılamak zorundasınız. Bu bu bir zorunluluk yani şunu demek istiyorum. Bu sadece arı teori yargı teorisi arı yargı teorisi değil eh. Arendt'in ileri sürdüğü arı bir

yargı teorisi değil. Arendt bize sorunun yeri konusunda lieu de problème konusunda bazı ipuçları veriyor. Amacı oydu ve bu bakımdan Fatma Gül Berktaş'la aynı fikirdeyim. Kendisi bir farklılık, ayırım mekanından sözetti. Bu farklılık mekanı tartışmamızın içine sokulmak zorunda. O zaman yargı sorunu bu açıdan yeniden ele alınabilir. Çok teşekkürler eh. sergilemeniz için. Çok aydınlatıcı buldum çü çünkü eh. tartışmamız gereken bazı başka alanlara değinmiş oldu ve alan veya mekan kavramına değindiğim için şöyle devam etmek istiyorum. Bence iki mekan var. Biri yargıyla ilgili. Yargının eh. Hannah Arendt'te üç özelliği var. Özerktir, başkalarının yerine düşünmek var. Siz de bundan söz ettiniz. Ve aynı zamanda eh. hiç kendi kendiyiyle çelişkiye düşmemek gerektirir. Ben bu çok önemli, bence bu çok önemli çünkü eh. yargı kapasitesi sözkonusu olduğu zaman kendi içinizde ve kendi aranızda bir mekan alan açmış oluyorsunuz. Burada bir insan basit bir öznellik kuş tuzağına eh. düşmüyor. Burada eh. eh. çoğulluğu gözönüne alan bir insan sözkonusu. Eh. tabii varlık sözkonusu olduğu zaman onunla bağlantılı ola olarak eh. görünüş de sözkonusu. Burada kişi kendini yeniden kurar. Burada yani eh. yargı kapasitesi sözkonusu olduğunda mekan ya da alan kavramı işin içine girer. Eh. mekanın sözkonusu olduğu bir başka konu dünyadır. Biz dünyaya eğer dünyadan çıkıyorsak girebiliriz. Dolayısıyla düşünme düşüncesi bizi dünyadan çıkartıyor ve yargı kavramı en azından eh. yargı kavramının bir boyutu eh. eylemle ele alındığı zaman eh. dünyaya yeniden girmemize ve dünyayı yeniden kurmamıza olanak eh. tanıyor yani bir açılım, açıklık sözkonusu burada. Teşekkürler. Benim çok söyleyecek birşeyim yok. Sadece birşey hatırlatmak istiyorum. Kişisel bir yargının gerekliliği, Hannah Arendt'in bu konuda, bu kapasite konusundaki ısrarı, geleneğin sürekliliğinin eh. ebediyen kopmuş olmasıdır ve yargı burada eh. sa soğukta eh. a çırılçıplak kalmış durumdayız. Dolayısıyla yargı gerekli. Çok teşekkürler sunuşunuz için ve eh. sizin söyledikleriniz bir bakıma benim de

sunuşumda söylemeye çalıştıklarımla ilgili. Eh. birincisi eh. yargı neden eh. muamma? Eh.ci. niye ciddi olarak ele alma, niye ciddi bir biçimde ele alınmalı? Arendt eh. bunu bu yargı kavramını çok ciddi bir şekilde vurguluyor ama eğer Arendt'in yaklaşımında düşünme her zaman deneyimler alanıyla ilişkili olarak eh. ele alındığına göre *tekrarlıyorum konuşmacı duymuyor öteki çünkü* o zaman Eichmann eh. vakası bir eksik yargı eh. yargı vakası olarak görülmeli. Heidegger'in otuzlu yıllardaki yaklaşımından hareket edersek eh. Arendt'te bu bir eksik yargı, eksik düşünme olarak görülmeli. Eh. bunu temsili düşünce olarak da adlandırıyor. Öteki noktanıza da gelirsek, gerçekten ta Arendt'in yapıtında farklı yargı kavramları var elbette. Ben de Kant Konferansların [cassette change] Bu Hannah Arendt'in yargıyı ele alışında bir dönüşüm söz konusu. Yargıyı dışsal bir yargı olarak ele almak mümkün değildir. Bence yargı eh. eylem alanına yerleştirilmelidir ve her aktörde her oyuncuda olduğu kabul edilmelidir. Daha önce böyle ele alıyordu sorunu Arendt. Belki eh. bunu hepimizin aktörler olarak aynı zamanda başkalarına hikayeler anlattığımızı düşünürseniz anlayabilirsiniz. Dolayısıyla dünya hakkında bir yargı veriyoruz. Dolayısıyla her defasında yargıda bir aradaki vardır. Dolayısıyla tekrar vurgulamak isterim ki bu eh. Arendt'e karşı Arendt'le birlikte düşünmektir yani düşüncesinin bir kısmını düşüncesinin başka bir kısmının karşısına çıkartmaktır. **For me its very interesting to** çok ilginç bir deneyim oldu benim için. Biliyordum ama burada daha somut olarak yaşadım. O da şu; Hannah Arendt esas vurguyu yargıya koymaktadır. Politikada esas vurgu yargı üzerindedir. Grossmann'la bir tartışma yaptım. Eh. tabii Hannah Arendt'in yargıyı nasıl temellendirdiği çok bilmek çok zor bu çok kişisel bir konu. Zira eh. tabii ke kendinizi başkasının yerine koyabileceğinizi söyleyebilirsiniz ama bu tamamen bir hipotezdir. Eh. dolayısıyla bu yargının nasıl oluşturulduğu ve temellendirildiği çok önemli, sadece subjektif olabilir. Burda bir tehlike olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla

şöyle bir soru sormak istiyorum. Acaba Hannah Arendt niçin Aristoteles'in de liberasyonunu duloyosis, buloyestayhını eşanj, karşılıklı bir değıştokuş, echange entre'yi niçin bir kategori olarak almamakta? Yani farklı insanların yargıları eh. biraraya geliyorlar, temas ediyorlar, birbirlerine dokunuyorlar ve bir değıştokuş oluyor yani bunu mu kastetmiştir acaba? Deliberation bir kategori değildir. Bu son derece sübjektif bir yargı. Kant'ta da öyledir: sübjektiftir. **that point precisely** eh. Profesör Schüssler'in daha önce de değindiğine ben burada değinmek istiyorum. Mesela ben, Arendt'in yargı konusunda yargılama konusunda her zaman eh. çekinceye sahip olmuştum. Siz de bu problemi çok güzel adını koyarak burada sundunuz. Şunu sormak istiyorum. Özellikle Hannah Arendt'in Kültürün Krizi isimli makalesini hatırlatmak istiyorum. Yargılama meselesini esas olarak orda ilk ele alır. Eğer doğru hatırlıyorsam şunu demiştiniz: Refleksif statik yargı eh. esas olarak taraf olmayan, bir ilgi se serdetmeyen yargıdır. Ya aslında politik yargı özü itibarıyla hiçbir zaman tarafsız, çıkarsız olamaz. Çıkarsız olamaz. Zira eh. burada esas olan çıkardır yani ben politikada bence çok önemli bir nokta bu. Ben de bu eh. başkasının yerine düşünme konusuna birşey söylemek istiyorum. A buna Hannah Arendt eh. mantalitanin zihninin genişlemesi, büyümesi adını veriyor. Ötekisi gibi başkası gibi düşünmek değil, onların kaynaklarını, düşünce kaynaklarını da kendi düşüncesi içersine alıp, onu temsil etmek yi dir kastettiği. Bence bu çok önemli ve çok ilginç bir husus. Önemli zira ayırım ve çoğulluk üzerinde teoriler geliştirdiğinizde bunun önemini görüyorsunuz. Bir nokta buydu ötekisi ise aktör mü seyirci mi, hangisinin gözü? Bence bu ikisinin arasındaki ayırım oldukça yüzeysel bir ayırım zira bildiğimiz gibi hem eh. aktör hem de seyirci sahnede beraberce bulunurlar ve birlikte kendilerini dünyaya sunarlar. Eh. bunu belirtmek istedim. Eleştirmenler veyahut da Hannah Arendt'in yargılama teorisi üzerinde görüş bildirenler açısından baktığımda eh. ben bunu doğrusu bu çabayı

anlayamıyorum zira Hannah Arendt'in zaten bir yargı teorisi yoktur ki bu bir eh. **Well in Arendt's sense but may be** kendi içinde çelişkili bir terimdir çünkü böyle bir teorisi yoktur. Yargı teorisi yoktur Arendt'in. Şimdi bu seyirci mi aktör mü meselesine gelince. Bu da zaten doğrudan yargıyla ilgili. Kant'la konusundaki derslere bakalım. Orada tarafsız, çıkarsız yargı sözkonusu eh. ye seyirci konumundaki yargıç açısından bakı söylüyorum bunu. Doksaya göre düşüncesini oluşturan kişi vesaire yani bir noktayı nazar arıyor ama Jeffrey Barash'ın dediği gibi biraz önce bu çok zor birşey. Doğrusu benim eh. bu konuda hazır bir cevabım, çözümüm yok. Hannah Arendt'te böyle bir yargı teorisi var mı? Doğrusu ben emin değilim. Yargı ama çok önemli. Bütün eh. iş eserlerinde Hannah Arendt'in yargılamaya geliyor dönüp dolaşıp herşey yani bir yargıç var. *Duyamıyorum ki çünkü mikrofon kapalı.* Profesör Schües'ün de dediği gibi duruma göre yargı meselesine dönersek belki çözüme yaklaşırsınız. Zira burda önemli olan eylem ve çıkarlı eylem. Evet eh. eğer bu konuşma üzerine panelistlerin söyleyeceği başka birşey kalmadı ise ben gene dinleyenlere dönüp söz vermek istiyorum. Buyrun efendim. **Thank you, I will** Teşekkürler. Herşeyden önce Profesör Turhan'a Eichmann ve Kudüs'ten bahsettiği için çok teşekkür ederim. Ben bu da benim aklımda bir metin olarak duruyordu ve aynı zamanda sadece metin olarak değil metnin arkasındaki bir olay olarak. Eh. panelden bunu soracaktım. Bunu bu bir sürü politik soruna ışık tutabilecek birşeydi. Benim için bir çok bakımdan çok rahatsız edici bir metin. Ben Eichmann'ı eh. savunmayı hiç tabii düşünmedim ama eh. bu herşeyden önce an anlık veya anlama ile yargı konusunda bir mahal bir yer olarak ele alınabilir. Eh. Eichmann ve Kudüs konusunda anlama ve yargı ko meselesi önce eh. hüküm sonra mahkeme gibi görünüyor. Dolayısıyla Arendt de Eichmann'ı belirli bir biçimde bir şekilde anlamak istiyor. Bir canavar olarak değil, eh. hepimizin içinde bir Eichmann vardır gibi de değil eh. em. bu ey soykırım skandalı için onu mahkum edebilmenin

yolunu arıyor. Eh. bu var sonra ikincisi yargılarla eh. anlama arasında zorunlu bir ilişki var mı? yani ikinci soru Eichan Eichmann'ın eh. suçlarının eh. kapsamı hamizin. Heidegger burda eh. tabii ki Heidegger'in de suçu var. Eichmann'la Heidegger arasında belirli bir ilişki var tabii. Her ikisi de yoldan çıkmış. Dolayısıyla eh. bunu daha da büyük bir eh. skandal var burda eh bir fel felsefecinin bu tür hata yapması bir filozofun küçük bir bürokratin yapması çok daha iyi anlaşılabilir. Heidegger de suçlu. Üçüncüsü Arendt'in eh. to topluluk veya toplum veya cemaat üzerine sorusu. Eh. Gio Giorgio Argamben aracılığıyla okuyorum Arendt'i. O, onun öğrencisiydi. Burda egemen güç ve çıplak hayat eh. Arendt'in eh. yapıtındaki dios'tan geliyor ve çıplak hayat eh. ksorunu homo saker bu. Eichmann aslında bu pozisyona manevrayla sokuluyor. Bu metin içinde ve yargılandığı biçim çok anlamlı çünkü bu bir dışlama biçiminde yapılıyor. Eh. ve bu söylemden dışlanıyor. Dolayısıyla kendi davasının usulü eh. nü bi anlayamıyor çünkü yargılamada Almanca kasıtlı olarak eh. dışlanıyor. Eh. yargıç eh. biz yahudilerle dünyayı paylaşmak istemedin. Biz de seni dünyayı paylaşmak istemiyoruz diyor. Mahkum ediliyor. Eh. infaz ediliyor. Ya eh. kül eh. yakılıyor. Külleri eh. İsrail'in açıklarında denize atılıyor. Eh. soykırım eh. işleyen herhangi bir insan için hiç kimse eh. vicdanını rahatsız edemez. Bu çok rahatsız edici birşey. Eh. affedilebilir şeylerle affedilemez şeylerle ara şeyler arasında eh. bir ayırım soru sorusu var burda. Bir suç, bir skandal düzeyindeyse ne yapacağız? Yani eh. suç işlediği topluluk tarafından yalıtılan insanlar durumu burda sözkonusu. Agamben konusunu Önay'a bırakacağım. *Lütfen konuşmacıyı uyarır mısınız mikrofonu eline alsın.* Agamben benim arkadaşım değil. Bunu Agamben'i Önay'a bırakıyorum. Bu üçüncü soruyu ona bırakıyorum ben. Ben Agamben'in yaklaşımını bilmiyorum. Eğer sizi anlayabildiysem, Arendt'in Eichhan'ı Eichmann'ı anlayıp anlamadığını soruyorsunuz sanıyorum. *Konuşma, salondan yapılan konuşma mikrofonsuz olduğu için*

çeviremiyoruz. Well, my English is not that good to understand Benim İngilizcem sizi anlayacak kadar iyi değil. Eh. söylediğinizi çok açık anlayamadım. Acaba Hannah Arendt Eichmann'ı anlıyor mu anlamıyor mu bilmiyorum. İki tür anlama vardır. Birinci *tür, o birincisine gelicem*. İkincisi Ana Hannah Arendt bir yerde unutmadan veya *Fransızca söylersek afdan* af etmekten, af ne zaman gelir? Forgiveness yani affetme. *Umutkanlık kelimesiyle affetme kelimesini karıştırdı bu konuşmacı*. Bu şimdi iki tür iki tür anlama var. Birşeyi anlayabilirim, birşeyi u eh. affedebilirim. Eh. noktayı tam anlamadım. Size sonra veririm. Eichmann'la Heidegger arasındaki ilişki? *Böyle giderse konferansın çoğu çevrilmeden kalacak isterseniz uyarın*. Eh. düşüncesiz, düşüncenin eksikliği Fransızca. Fır exces de pense yani eh. fazla düşünce bu sefer de dendi *ama niye deniyor bunlar tam ben anlamadım*. Heidegger tarafından çok fazla düşünme eh. Eichmann tarafından da çok az düşünme ge eh. yokluk. Aynı hataya götürüyor. Bir tarafta çok düşünme bir tarafta az düşünme. Aynı hataya götürüyor. Heidegger kimseyi eh. gaz odalarına göndermedi. Tabii bildiğim kadarıyla. Bildiğimiz kadarıyla. **Perhaps just a few words because Ali Vahit Turhan has passed me the question** Söylediğiniz şey biraz beni aştı. Geçen sene, Jacques Derrida'yı eh. İstanbul'da dinledik. Çok güzeldi. Bu konuda eh. affetme konusunda. Bağışlama konusunda. Eh. ama Derrida aynı sorunun Hannah Arendt'te ortaya çıkış biçiminden bahsetmedi. İnsanlık Durumu kitabında Arendt için affetmek, bağışlamak bir uzlaşma biçimidir ya da eh. barış eh. yaratma. Eh. her hikayenin benzersizliği ölüm geldikten sonra anlaşılır. Yani değiştiremezsiniz. Dolayısıyla bu gerçeğe nasıl uzlaşabilirsiniz? Bu bir eh. hem tarihsel bir gerçekliktir hem de ebediyen geçmişte kalmıştır. Bu işte bir aftır, bir bağışlamadır Arendt'e göre. Şimdi eğer Agamben'i bu bağlamda işin içine getirmek isterseniz. Homo Saker, me e Çıplak Hayat vesaire. Bütün bu sorunlar. Peki niye getirmeyelim derdim, niçin olmasın derdim. Uzlaşma orada da olması gereken bir şey.

Her yerde olmalı barışma, uzlaşma. Hayat hikayesinin eh. umutsuz bir şekilde sona erdiği her yerde. Büyük bir tehlike, büyük bir tehdit var insan hayatına, insan düşüncesine, arada olma durumuna bu koşullar altında ama bir uzlaşma ya da barışma, *reconciliation* zor bir kelime İngilizce uzlaşma veya barışma olmalı.

Interpreter A: When you ask how to reconcile oneself with what happen

Dünyada olanlarla ve dünyada olanlardan sorumlu olanlarla nasıl barışılacak yani bu bence tabii anlamın anlamının bize *Mikrofon by questioning like she does in The*

Origin of Totalitarianism, she questions like anlama tabii burada yardımcı olacaktır. *Mikrofon lütfen* + Zannedersen eh. affetmekle barışmak farklı iki şeylerdir.

Affetmek bir insana yönelir yani eğer bir insan sizden onu affetmenizi istiyorsa onu affedersiniz ama barışmak, rekonsiliasyon bambaşka bir şeydir. Burda pardon yani affetme sözkonusu değildir. Özel bir kişiye yönelmiyor. Barışma *Mikrofon lütfen* ++

Bu dediğinizden emin değilim. Siz eh. sizden af dilemeyen bir insana af niye afedesiniz

ki? Bunu ancak azizler ya da papazlar yapar. Ama gene de bu iyi bir sorudur diye düşünüyorum. Başka bir iyi soru bence şu olabilirdi: Hannah Arendt ve Martin

Heidegger acaba birbirlerini bindokuzyüzyedide ilk gördüklerinde ne oldu acaba?

Heidegger Arendt'e eh. bana beni bağışla, beni affet dedi mi? Bana mı soruyorsunuz?

Tamam size soralım. Eh. ama ge ama maalesef ben şimdi zamana da dü zamanı da düşünmek zorundayız diye hatırlatmak durumundayım. Yarım saatimiz kaldı

korkarım. İsterseniz eh. soruları üçüncü konuşmanın arkasından alalım ki üçüncü

konuşmacımıza da yeterli zaman kalsın. Üçüncü konuşmacımız Sanem Yazıcıoğlu. Eh.

Sanem Yazıcıoğlu, şu esnada ank İstanbul Üniversitesinde Hannah Arendt'te eylem

teorisi üzerine doktora tezini bitiş bitirmek üzere. Evet buyrunuz Sayın Sanem

Yazıcıoğlu.

Interpreter B: Dear participants and dear guests Evet sayın katılımcılar, sayın eh. dinleyiciler. İyi haberim var çünkü konuşmam on dakikalık bir konuşma olarak hazırlanmıştı. Burada herkesin biraz yorgun olduğunu gözönüne alarak şimdi konuşmama başlıyorum. Kişisel amacım felsefeyle politikayı ayırmak olmadığı için Arendt ve Heidegger tarafından ortak olarak kullanılan bazı kavramları ele alacağım. Bu eh. kavramlara veya tematik il bağlara dönersek, Arendt'in Hayd. eh. e aşma, transandans ve eh. gündeliklik dinamiğini eh. Arendt'in varoluşsal bir alandan eh. politik bir kavrama dönüştürdüğünü görürüz. Eh. bu eh. dönüşüm aslında en önemli ilgi konularından biriydi onun yani dü düşünceyle eylem, felsefeyle politika. Konuşmam sırasında eh. düşünce, konuşma ve e eylem üzerine yerleşmiş insan kimliğini ele alacağım ve bunların logosla ilişkisine değineceğim. Eğer felsefe ve politika ya da daha genel olarak düşünce ve eylem eh. bağdaşmaz değilse o zaman aralarındaki ilişki nedir? Eh. hem Arendt hem de Heidegger için önemli olan bir soruyla başlamak istiyorum. Si sen kimsin? Eh. in İnsanlık Durumunda Arendt eh. eh. öznenin, ajanın, etmenin kimliğinin eh. ifşa edilmesini tartışır. Em. eh. insanların kendilerini eh. benzersiz, biricik bireyler olarak ortaya koyduklarını ve dünyaya eh. benzersiz kişiliklerini eh. ifşa ettiklerini söyler. Arendt eh. bir insanın kim olduğun sorusunu ne olduğu sorusundan ayırır. Kendisinin söylediği gibi konuşmada ve eylemde insanlar kim olduklarını ortaya koyarlar. Eh. ki benzersiz kişisel kimliklerini eh. ifşa ederler ve böylece dünya insan dünyasına girerler. Bu ifşa eh. kimlik konusu kim olma konusunda bu ii inşa bir insanın ne olduğundan farklıdır yani özellikleri, yetenekleri vesaireylen. Heidegger'e döndüğümüz an Da-Sein eh. eh. elde hazır olan bir varlık değildir yani bir ne değildir bir kimdir. Eh. kim sorusunun cevabı Heidegger'in dediği gibi eh. ben aracılığıyla, benim kendisi aracılığıyla, özne, benlik aracılığıyla verilir. Eh. eh. Da-sein'in kimi açısından bakıldığı zaman dünyada olma bir

Mitwelt yani dünyayla olmaktır. Eh. ve eh. içinde olmaktır Heidegger'e göre yani başkalarıyla olmak. Eh. eğer Varlık ve Zaman'ın egzistansiyel analitikine göre insan varlığı kendisine aynı zamanda varlığın eh. başka varlıkların arasında ve ile olmasının ifşa edilmesidir. Eh. Da-Sein'in eh. tasviri eh. bir ifşa biçimini alır yani örtüsünü kaldırma veya keşfetme biçimini alır. Şu ana kadar ortaya koydumaya çalıştığım şey kim sorusunun ifşa ile ilişkili olduğudur. İfşa em. eh. Arendt'te eyleyen ve konuşan ajana, özneye yönelmiştir. Burada eh. ve Da-Sein, Heidegger'e göre Da-sein hakikat ilişkisine yönelmiştir. Eh. eh. hakikat ve politika üzerine eh. denemesinde Arendt a iki tür düşünmeyi eh. ayırır. Birincisi eh.sahici, otantik bir şekilde politiktir. İkincisi ise eh. otantik olarak felsefidir çünkü birincisi eh. ortak dünya ile il il ilgili olan olarak ortaya çıkan değişik görüşlerle ilgilidir. İkincisi yalnız ve hakikate yöneliktir. Eh. Arendt bir eh. bu konudaki makalesinin adına kasti olarak ne kalmaktadır eh. dil kalmaktadır. Dün Profesör Schüssler'e bu konuda dinledik. Eh. hem Arendt hem de eh. eh. Heidegger için dil eh. bir ortak paydadır ve her ikisi için de temel bir rol oynar, Schüssler'in söylediği gibi. Aşağıdaki alıntı eh. za Varlık ve Zaman'dadır ve her ikisi için de geçerli geçerlidir çünkü dil hakkında genel düşünceler belirtmektedir. Alıntı başlıyor. Dil eh. Da-Sein'in eh. ifşas edilmişliğinin varoluşsal kuruluşunda bulur kaynaklarını. Eh. konuştuğu zaman Da-sein kendini ifade eder. Eh. bu eh. bu alıntı başka bir bağlamda eh. eh. logos tör teriminin kendine yöneliktir. Bu ise eh. bu ins fi filozofların projelerinde eh. kilit bir kavramdır. Eh. Varlık ve Zaman'da logosun esas anlamı söylemdir ama yorumlarla eh. akıl, yargı, kavram, tanım eh. zemin veya ilişki olarak da eh. çevrilir. Eh. ki aynı kitabın altıncı eh. bölümünde logosun eh. yorumbilgisinin eh. daha köklü bir şekilde varlık sorununu kavramayı mümkün kıldığı söylenir. Heidegger için eh. bu olanak ın bu olanağın nedeni aletheia ile logos arasındaki bağlantı ile ilgilidir. Aletheia genellikle eh. eh. ge hakikat olarak tercüme

edilir. Eh. anlamı artık eh. gizli olmamak ya da ifşa edilmek, açıklanmak anlamına gelir. Heidegger burdaki a eh. baş önekinin yani bi bi bir karşıtlık ve birşeyden yoksun kılınmışlık öneki olduğunu söyler yani birşey alınmış, götürülmüştür, çalınmıştır ondan yani aletheya artık hiç gizli olmamak, ifşa edilmiş olmak anlamına gelmektedir. Eh. aletheya ile bağlantı içinde aletheyun eh. ifşa etmek demektir eh. gizliliği ortadan eh. kaldırmak eh. demektir. Eh. bununla ilgili olarak aynı kitaptan bir alıntı yapar iz yaparsak em eh. açığa çıkarmanın, ifşa etmenin en dolayimsız biçimi eh. şeyler hakkında konuşmaktır. Eh. bi bilmek veya düşünmek her zaman bir eh. konuşmaktır. Ses ses telleriyle dile gelse de gelse de. Burada Heidegger'in semantik ve apofantik logos arasında yaptığı ayrımı ha hatırlayabiliriz. Taminiaux'un çok açıkça belirttiği gibi sematik logos ile Heidegger eh. her logosun anlaşılabilir bir şeyi ortaya koyduğunu söyler. Eh. apofantik ile ise söylenilen şudur; em. ken bir şeyin kend kendi içinde, kendinden görünmesi ve bunu bir teorayna sunması kastedilir. Arendt logos terimini eh. eh. konuşmanın ve düşüncenin primordiyal yani temel eh. birliğine referansla ele alır. Bu birlik eh. erken eh. Yunan polis hayatı için karakteristik değildi eh. ve eh. aynı zamanda logos eh. vatandaşların sonsuz konuşmasında eh. eyleminde düşüncenin ortaya çıktığı anlamına geliyordu. Eh. düşüncenin kendisi ise eh. vatandaşların eh. ey birbirlerini iknası içinde eylemlerini yönlendiriyordu. Eh. hayatın aklında veya tin eh. p *özür dilerim* aklın hayatında veya tinsel hayatta Arendt bunu şöyle koyar: Logos kriteri, tutarlı konuşma eh. eh. ge hakikat veya ya eh. hata değildir anlamdır. Kelimeler kendi içinde anlamlı olarak ve düşünceler birbirine benzerler. Dolayısıyla konuşma eh. anlamlı ses bile olsa eh. zorunlu olarak apofantikos değildir. Bir önerme eh. içinde aleyleyum veya pseodestay olan bir önerme eh. yani hakikat ve hata içeren bir önerme eh. veya varlık veya varlık olmayanı içeren bir önerme sözkonusudur burda. Dolayısıyla örtülü dürtü burada konuşma konusundaki örtülü

dürtü anlama yönelmedir. Mutlaka hakikata yönelmek değildir. He her ikisinin logos anlayışında eh. logos bir ifşa etme, açığa çıkarma, örtüyü üzerinden çekme, daha önce gizli olanı ortaya çıkarma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla eh. burada söz sözkonusu olan eh. her zaman üstü kapanmış bir şeydir. Eh. biz bir başka şekilde söylersek bir şeyin açığa çıkması için daha önce gizli olması eh. lazımdır. Bu logos tarifleri eh. Arendt'in eh. özel ve kamu alanları arasındaki ayrımın ayrımla üst üste gelir. Kamu alanı her zaman eh. özel alana ihtiyaç duyar. Bu eh. birşeyin çe çekilmiş içinden, alınmış anlamında ne olarak bir gizlenme nedeni olarak ve özel alan da eh. eh. kamunun ışığı altına çıkmak isteyen birisi için gereklidir. Arendt'te eh. bu eh. giz gizlenme gizlemeyle açığa çıkarma veya kapalıyla ifşa edilmiş arasındaki bu ilişki eh. sadece eh. özel ve kamu ayrımın ile ilgili değildir aynı zamanda doğrudan doğruya başlangıç terimiyle de ilgilidir. Eh. başlangıç eh. insanın doğumluluğunun gerçekleşmesi olduğuna göre dünyaya yeni gelen eh. eh. her zaman sonsuz olanaklarıyla eh. kapatılmış, üstü kapatılmış bir varoluştur. Arendt'e göre bu olanaklar eh. eylem ve konuşma aracılığıyla gerçekleşebilir. Eylem ve konuşma eh. eh. in insanın eh. ins girişim yapma, inisiyatif alma kapasitesin üzerinde temellenmiştir. Eh. inisiyatif olarak eh. insan dünyaya insani dünyaya bir başlangıç yapar. Bunu Arendt ikinci doğum eh. olarak adlandırır. Eh. onun için eh. inisiyatif eh. yargılama eh. gücünün eh. eylem gücünün ve konuşma gücünün bir toplamıdır. Bunlar eh. açtıkça çıkana kadar eh. üstü kapalıdır. Yani Arendt'in eh. ajanın veya öznenin ifşa edilmesi adını verdiği şey eh. gizlenmeden veya kapatılmadan eh. açığa bir başlangıçtır. Açığa çıkma veya ifşa edilmeyene. Heidegger eger'in deyimiyle letes aretes aracılığıyla. Bu şekilde düşünerek eh. hakikat yönelişi ve anlamlı politika veya felsefe arasındaki eh. ay arasındaki ilişki bakımından ortaya çıkan zorlukları açık eh. eh. eh. açıklığa

kavuşturabiliriz çünkü bu ikisi aynı madalyonun iki yüzü olarak ortaya çıkar. Önce Profesör Sözer'e vericem sözü.

Interpreter A: In so much as eh. sizin eh. tebliğinizi anladığım kadarıyla şunu yaptınız. Logos konseptinin iki dekonstrüksiyonuna yer verdiniz. Bir, Heidegger'deki haliyle. Heidegger eski logos konseptini dekonstrüksiyonunu yapar. Onu söker ve bu logosu aletaya konseptine daha yakınlaştırır. Zannedersem, Heidegger'in dekonstrüksiyonu bu. Logos, aleteyaya göre yorumlanabilir ise ve bunun mümkün olduğu ölçüde değerlidir, değer kazanır. Arendt'in ya aynı konuda yaptığı dekonstrüksiyon ise belki başka bir yol izler yani bunu mu diyorsunuz? Daha doğrusunu daha doğrusu bunu size soruyorum. Düşünme ve lo logos bir arada, düşünme ve konuşmayı beraberinde getirir ama Heidegger'e göre konuşma ve eylem bir birlik oluştururlar. O za zira eylem, o zaman dekonstrüksiyonun ajanı olur. Hannah Arendt'te oysa gerçek, hakikat Heidegger'de bu sefer aynı dekonstrüksiyon rolünü üstlenmiştir. Şimdi doğru anlamış mıyım, böyle mi? Sorumu tekrar edeyim mi efendim yoksa yeterince açık mı? Şunu soruyorum tekrar ediyorum. Her iki düşünür de bir dekonstrüksiyon denemesi yaptılar logos kavramından. Ka katılıyor musunuz? Evet fakat iki ayrı yol izlediler. Eh. Heidegger, logosu konseptinin dekonstrüksiyonunu yaparken aletaya kavramını kullanır. Öyle diyelim ama A. Arendt ise tam tersine logos konseptinin dekonstrüksiyonunu eylem konseptinin yardımıyla yapar. Doğru mu, doğru anlamış mıyım? Kim isterse cevap versin, buyrun. Başkan bilir kimin cevap vereceğini. Doğrudan cevap vermek istiyor musunuz? Evet. Evet tam da bunu söylemek istiyorum. Sadece eylem değil. Şunu söylemek istemiştım ey eylem eh. sahneye çıkıp herhangi bir şey yapmaktan ibaret değildir. Eylemin bir backgroundunun olması gerekiyor. Bir hazırlanma aşamasının olması gerekiyor ve bu background sizin kendi başınıza yaptığınız, yalnız başınıza, solitüd içersinde yaptığınız birşeydir. Eylem,

hem düşünmeyi hem de eylemi bir araya getirerek, *logos pardon*, hem eylemle düşünmeyi bir araya getirerek ifşa eder, açığa çıkarır. Aleteyada ise eh. logos, Heidegger'in yorumuna göre aleteya ile ilişkisinde logos eh. haki hakikat anlamındadır. Oldukça yoğun ve ilginç bir eh. tebliğ sundunuz. Size teşekkür ederim. Eh. başlangıçta sorduğunuz siz kimsiniz sorusundan hareketle ben birkaç şey söylemek istiyorum. Kim üzerinde size soru sormak istiyorum çünkü zira bir taraftan kim hem konuşmada hem de eylemde ortaya çıkar. Arendt de bunu söylüyor ama kim bizim üzerinde konuşabileceğimiz bir objeye dönüştürebileceğimiz bir kimse değildir zira aynı zamanda siz dili merkezine oturttunuz yorumunuzun. Bunu bir tarafa koyalım. Ayrıca bence siz acaba sizin görüşünüze göre acaba Arendt ne ölçüde bir dekonstrüksiyonisttir varlık ve görüşü bir araya getirdiğine göre. Yani ko üstünde konuşulan kim olarak değil, konuşan kim olarak. Levinas'ta da böyle bir ayrım görüyoruz. Sagen ve saying ve birşey üzerine konuşma arasında böyle bir ayrımı Levinas'ta da buluyoruz. Konuşmanızın eh. sonunda çok doğru olarak antropolojik temeline Hannah Arendt'in değindiniz. Doğumluluk, nataliteden sözetmek suretiyle. Ve burda ama kimin konstrüksiyonu bence gözden kayboldu. Size onun için şunu sormak istiyorum. Acaba sizce Arendt'in kim nosyonu dilde kendini kurma ya mı bağlıdır ve eğer evet ise Heidegger'den sözettiğimizde aynı ayrıcalıklı konumunu dilin buluyor muyuz? Yani acaba Heidegger'de de benzer bir antropolojik temelden sözedilebilir mi? Hannah Arendt için söylediğiniz gibi. Konuşmanızın ikinci kısmını tekrar eder misiniz? Peki tekrar edeyim. Konuşmamın ikinci kısmı şu. Heidegger için de logosun dekonstrüksiyonundan sözettiniz ve dilin ayrıcalıklı bir konuma geldiğinden sözettiniz. Sizden şunu öğrenmek istiyorum. Acaba sizce Heidegger'e de de düşün kendi Da-Sein nosyonu, düşüncesi için bir antropolojik temel verecek miyiz? Tıpkı Hannah Arendt'te natalite ve doğumluluk arasında siz burda vaka

sözetmediğiniz halde olan ilişki için yaptığınız gibi. Peki. Evvela kimsiniz sorusuna gelince bence bu soru bu sorunuzu iki şekilde cevaplayabilirim. Belki de kimsiniz sorusu ile özdeşlik sorusunu soruyorsunuz. Kimsiniz di diye sorusunu kendimize sorduğumuz zaman ben kimim diye sorduğumuz zaman bu benim Arendt'e göre benim cevaplayabileceğim bir soru değildir. Zira bu soru benim kim olduğum sorusu başkasına yöneliktir. Her zaman öyledir. Benim kim olduğum, benim özdeşliğim kimliğim daima başkasına başkasında açığa çıkar. Dolayısıyla bu noktada şunu söylemek gerekiyor. Ben başkası ile sadece dil ile bağ kurarım ve bunun üzerinde durmuştur Hannah Arendt. Heidegger konusunda ise doğrusu sizin tam olarak ne kastettiğinizi anlamadım. Ne anlamda soruyorsunuz bu soruyu anlamadım. Yani eh. ifşa etme açısından mı soruyorsunuz, disklosır açısından mı soruyorsunuz? Şunu soruyorum [cassette change] Konuşmanızda değinmediğiniz için belki size haksızlık ediyorum ama merak ettiğim için soruyorum. Hayır, hayır. Büsbütün de ilgisiz bir soru değil. Bu sorun eh. çok önemli bence. Son derece ka karmaşık konulardan sözediyoruz. Terimlerden sözediyoruz. Daha önce de bahsettiğim gibi varoluşun varoluş Heidegger'de de kendisini başkalarıyla olan varlıkta gösterir. Being with others. Varlığın, eh. varlık kendisine başkasında yani ben kimim sorusunda olduğu gibi başkasında gösterir. Dolayısıyla bu iki düşünür arasında bir bağ var. Aynı soruyu soruyorlar. Ama bu soruyu aynı no yere yöneltmiyorlar. Arendt aktörü anlamaya çalışıyor. Heidegger ise sorunun cevabını gerçek ile vermek istiyor. **Thank you very much for your presentation uh.** Çok teşekkürler efendim. Ben de dilin yeri üzerinde duracağım Heidegger'de ve Arendt'te. Bana öyle geliyor ki konuşma olmadan eylem olmaz eh. bunu söylemek çok eh. mantıklı. Bunu anlayabiliyorum ve konuşma olmadan da anlama olmaz. İlginç olan İnsanlık Durumu'nda Hannah Arendt'in bir primordiyaliteden bir praysm bir primordiyaliteden sözeder yani eylem ile konuşma

arasında aynı anda kaynaklanma yani Gleichursprünglichkeit pramordialiteden sözeder. Bu noktada benim söylemek istediğim şu. Benim anladığıma göre Heidegger'e bir zımni tepkidir ve eleştiridir zira Arendt Heidegger'in ayrımını yapmıyor. Sprache dile ve rede konuşma arasında. Rede, Rede. İngilizce'deki fark başla. Talk değil, talk değil. Konuş speech and discourse diye tercüme ettiler İngilizceye. Sprache ve rede, speech ve discourse. Yani burda ontolojik eh. zemin ini kaybediyor yani konuşmada aktör olarak bulunmayı. Tabii burda Madam Schüssler bunu gene sübjektivizm olarak niteleyebilir ama tabii sübjektivizmin yanında bir başka sebep de bence ontoloji ve metafizik meselesidir. Bence bu çok ilginç bir nokta zira Arendt'in bir biçimde metafizik bir sistem geliştirmek istemediğini eh. tıpkı eh. Sein und Zeit Zaman ve Varlık'ta olduğu gibi bir metafizik sistem geliştirmek istemediğini görüyoruz. İsterseniz evvela soruları toplayalım.

Interpreter B: Çok kısaca söyle soracağım. Kısmen bir soru kısmen bir görüş belirteceğim. Aletheyayı kullanışınızı çok beğendim. Aletheya, Arendt'in felsefesinde nasıl ele alınabilir bunu gösterdiniz. Bütün söylemek istediğim şuydu. Plato da aletheya kelimesiyle oynuyor dur eh. Cumhuriyet'te, Cumhuriyet kitabında. Lethe kitabına eh. nehrine gidiyor. Lethe tabii biliyorsunuz unutmayı demek ve eh. hatırlama bir bakıma eh. örtülmüş bir şeyi ortaya çıkarma anlamına geliyor tabii. Eh. o şekilde bakabilirsek eh. benim söylediğimle sizin söylediğinizi birleştirebilirsek eh. aynı zamanda eh. aktör konusundaki kim sorusunu hatırlarsak ve bu o zaman kimliği ortaya koymak, politik hatırlama, ve ve ko kolektif bir kimliğin eh. yeniden kuruluşu ve kamu ortamında eh. ortaya çıkış. Hepsi bir arada ele alınabilir. Her şeyden önce eh. konuşmanızı çok beğendim. Eh. konuşmanın eylemle ilişkisini eh. ve tabii eh. eylemin en ileri biçimi olan politik eylemin arasındaki ilişkiyi vurgulamak istedim. Buna karşılık şiddetin dilsiz ya da konuşmasız olduğunu vurgulamak lazım. Ben biraz metod

konusunda Arendt'in eh. dekonstrüksiyonunun metodu konusunda biraz eh. bilgi rica ediyorum. Dekonstrüksiyon eh. logos, dekonstrüksiyon Arendt'te de var. Logosu, konuşmayı ve eh. Sözer'in söylediği gibi eh. amaç nihai olarak praksis dekonstrüksiyonde ama bunu çok iyi anlayamıyorum ve dolayısıyla biraz daha kesinlikli birşey söylemenizi rica ediyorum. Biraz kesinleştirmenizi istiyorum **there are no comments basically to Arendt, not I'm I'm not** Ben logosu Arendt'in anlayışına göre yorumluyorum. Aletheya ise benim yorumum olabilir. Heidegger ile Arendt arasında bir iliş bağ kurabilmek için. Eh. İnsanın İnsanlık Durumu'nda eh. tinsel hayat veya aklın hayatında da logos kelimesini Arendt bütün düşünme, konuşma ve eylem yapma eh. kapasitemiz için kullanıyor ve eh. bu arada yargı kapasitesi de logosun altına giriyor. Ama bu bir dekonstrüksiyon değil ki, bu bir dekonstrüksiyon süreci değil ki, logosun dekonstrüksiyonu değil ki bu. Ben logosun bir dekonstrüksiyonunu yapmıyorum. Ben sadece logosu iki fey filozofun nasıl algıladığı konusunda bir karşılaştırma yaptım. Soru var mı? **I don't know if my** Eğer bilmiyorum sorum Andreas Grossmann'ın sorusuyla aynı mı? Tam duyamadım. Tam açık duyamadım çünkü söylediklerini Grossmann'ın. Benim söylemek istediğim şu. Em. yimidördüncü bölümünde İnsanlık Durumu'nun bu eh. ortaya çıkarma meselesini ele aldığı eh. eylem ve konuşmanın ajan için çok önemli olduğunu bu ikisinin elele yürümesi gerektiğini söylüyor. Eğer konuşma yoksa eylem eh. olmaz. Eh. konuşmanın eylemin yanında konuşmanın olması gerekir diyor. Dolayısıyla belki eylemin konuşma açısından önemini belki bu sezgisel bir soru olacak. Bundan şu sonucu çıkarabilir miyim? Eh. eylemin eh. konuşmaya kendisini ortaya kor koymak için ihtiyacı var mıdır? Hayır çünkü Arendt'i anlayabildiğim kadarıyla hayır çü çü bu çünkü bu ikisi çok yakından ilişkili ama eh. sizin söylediğiniz kadar anlamda birbirine bağımlı değil. Bir başka kitapta eğer yanılmıyorsam Şiddet üzerine kitabında Arendt, oturma da mesela bir

eylemdir ama konuşma yoktur mesela bir yerde işgal için oturduğunuz zaman bu bir eylemdir. Konuşma yoktur. Bu ikisi arasındaki ilişki *diyor*, konuşmasız eylemin kendi öznesini kaybetmesidir. *İfşa yoktur burda galiba*. Arendt aynı zamanda bu eh. bölümde, İnsanlık Durumu'nda robotların da konuşmasız eylem yapabileceğini söylüyor. Eh. bu konuyla ilgili mi bilmiyorum ama eh. sorumu değiştireyim. Başka bir eh. soru sorayım. Daha genel bir anlamda. Eh. peki eylemin özel ihtiyacı nedir konuşmaya? Ne ne gi ne gibi bir özel ihtiyacı vardır konuşmaya eylemin? Çünkü eh. çünkü ajan böylece kendini ortaya koyuyor. Eh. iletişim kullanmak terimini kullanmak istemiyorum ama sizinle başka nasıl iletişim kurabilirim? **Ben konuşmamı Türkçe yap** I'm going to speak in Turkish. Thank you for your uh. excellent presentations. You enlightened us. I'm not going to dwell on names here. As far as possible, I will try to be as simple as possible. I would like to dwell on the relationship between philosophy and truth. I'm going to touch upon your presentation and I'll ask you certain questions. I uh. consider philosophy to be thinking of a certain kind. Thinking is a brainstorm and this brainstorm takes a person to truth. These are dimensions and stages you can not reach truth immediately. From the micro level to the macro level uh. a person uh. reaches different stages and opens their wing towards the unknown. Now when we come to the question of who, I never accept philosophers one by one, by their names. I take them as a source to I I connect them to Descartes as a source. I think therefore I am, this is the whole truth. Now a moment ago, you talked about a second life. I think so. Perhaps you talked about reincarnation here. Yes please talk about, will you please talk about this? This is not the second life. I I said the second birth. You used the word second life. *This is not true. The translators very clearly said second birth. This is misconception, misperception.* Arendt talks about two births. The first one is physiological birth. That's the first birth. The second birth, the

second birth is uh. is our birth uh. into into human relationship. Perhaps the confrontation that face to face here in talking. Perhaps eh. this is matured in politics or rebirth in the public realm. There is no other explanation. One is not talking about rein incarnation here. Of course philosophy brings us to this uh. frontier in our life world. Uh. to go beyond this is to go beyond frontiers. So you say let us remain here. Then let us remain here. Thank you. **Tekrar aynı konuya da ısrarlıyım** Yes, I insist on the same topic. I insist on the same topic. Now I'm quoting you. Between between philosophy and politics, I don't see a distinction. This is what I understood. Now here, um. passionate ideologies can dive into politics. But philosophy is more cautious and its frontiers are thicker. Is this what you wanted to say? Political philosophy for instance there is uh. this philosophy of science but we consider politics to be science. Are you talking about political philosophy? And connected to this I don't know how I can introduce here. This is very difficult but I'll be try to be courageous enough. Now let's see for instance uh. thought, action and speech. If I understand Heidegger, if I don't misunderstand him Heidegger sets up very converging relations. Then freedom of thought can be banned. There can be prohibitions with respect to the freedom of expression, thought, thought. Because uh. in action, this is universal. In action there are uh. constraints, limits on the basis of laws. In this situation uh. there is the information society. A rationale brought by the information society which means that we can this is a matter open for debate. This is not very certain but but according to these theses, thought can not, may not be free. Thank you. I suppose I wasn't able to express myself very well. Because I don't understand how you can draw these conclusions from my presentation. But I did not say, let me correct something I did not say politics and philosophy are the same thing. Uh. I said they are the sa, the two sides of the same coin. These when you well think of a coin that turns around its edge

when you throw it on the floor and you see one side at a certain moment and then the other side at the other moment. Unfortunately this can't be translated. The translation may be wrong. *Of course it is always the fault of the translator. Yes! I did use expressly the word madalyonun iki yüzü which means the two sides of the coin in Turkish. Oh my God!* [long laughter among all foreign guests listening to the English interpretation, someone from the audience of English speakers says "Poor translator" and the whole discussion stops with laughter and comments on what the interpreter said. Some English speakers tell their Turkish colleagues what has happened. One of the Turkish panel members says to another panelist "Türkiye'de bulabileceğimiz en iyi çevirmenler" ("The best translators we can find in Turkey"). 2-3 minutes break] **I I think I like to say one** Ben küçük, eh. son eh. iki konuşmacıya küçücük birşey söylemek istiyorum. Heidegger'in ve Arendt'in ortak bir yanı her iki ikisinin de politik felsefeci olmadan kaçınmasıdır, redetmesidir. Her ikisi de felsefe alanını ayırırlar. Burada felsefe kavramların anlamının araştırılması mesela söz eh. kavramı eh. kavramın anlamının anlaşılmasını, farklı sorular sorulur. Bu alandan başka bir alana nasıl geçebiliriz ve ay bence bu iki alan aynı fikirdeyim ay aynı. Bir madalyonun iki yüzüdür. Ama mühim olan burda ne tür soru sorulduğudur. **Eh. Türkçe konuşuyorum** I'm going to speak in Turkish. First I would like to address Sanem Hanım a question. Uh. the fact that action manifests itself through speech in the public realm the age means that the agent puts forth his , discloses his or her identity through speech. But logos in your context is another aspect of reaching truth if I'm not mistaken. Let me put it the following way. In public realm, in the public realm uh. in the manifestation of action through speech then the the question with the question of who uh. there is disclosure. Then there is another context of reaching truth through thinking. This is only uh. true for Heidegger. This is not Arendt. Perhaps this may be

misunderstood but I did not say this. For Hannah Arendt uh. truth I interrupted you. I'm sorry I interrupted you. No no go ahead, *says the person*. Uh. in uh. in the final analysis, Arendt's philosophy is meaning-centered not truth-centered. Therefore Arendt has does not have a problem of reaching truth. Then the uh. fact of thinking is realized in the public realm too or reflection is a phenomenon that takes place in the public sphere. Meditation, *contemplation sorry*. Uh. no no. Hannah Arendt distinguishes between the private realm and the public realm. Uh. the private realm is the sphere where we can talk to ourselves and at the same time between the public and private spheres, there is a connection which uh. which uh. makes which creates a situation where they both require each other. They can not exist without each other without each other. Arendt says this very clearly. In a situation uh. they can only disappear together or transformation into the social uh. in the same realm. Let me add something, Arendt I read *The Human Condition* from the Turkish translation. Earlier I had read Arendt partially in the eight in the late eighties. I would like to contribute something on labor. If this is a contribution. In many of the Western languages or in Hebrew or in Sanskrit, uh. at the etymological root of the concept labor there is pain, there is worry and that kind of connotations. This is what she said. And I thought of the uh. etymological root of the word labor in Turkish *emek* but I could not find the etymological root but then I found an Uyghur a book addressed to the Uyghur Turks. I found the root of this word *emgek* it was in Uyghur but but *emgek* is also the root and so is *emek* of course. But İsmet Zeki Eyüboğlu in his *Etymological dic Dictionary*, in Mongolian, it comes uh. the word *emek* labor in Turkish comes from the Mongolian uh. then there was no no real real relation established so its debatable. Now with respect to the Van Le Cook nineteenfortyone edition, *emgek* uh. uh. is used in the same connotation mentioned by Arendt. That is to say it connotes pain. When I

went on looking into this I found a survey dictionary of uh. the agricultural terms of the Turkish Language Institutes Institute and I found there emgek is used as emek in certain regions. Emgek the uygur word is used as emek the Turkish word. Of course I said um. but when when I I compare Uygur Turkish and in the Uygur Turkish uh. its used exactly in the same manner as Arendt says uh. as a connotation of pain. I uh. accept this as a contribution because I had not been able to reach the etymology of the word labor emek uh. in Turkish but you used the same thing on Arendt. Uh. you it was translated as İnsanlık Durumu eh. The Human Condition but I think it should be İnsanlık Koşulu. *This is a semantic or morphological well lexical debate in Turkish so I don't think it would interest our foreign guests. Koşul means condition while durum means situation. Eh. so Sanem Hanım says koşul is better for condition in Turkish.*

Its not true This is not do eh. eh. Bu doğru değil. Heidegger'in son tahlilde dille hakikati özdeşleştirdiği doğru değildir. Tam tersine, bu ifşanın ilk aşamalarında geçerlidir. Daha sonra bir başka yönde eh. hareket eder Heidegger. Mesela Sofislerde **is so less** edit ettiğim bu derlediğim bu sofiste em. Heidegger şöyle der. Eh. dil hakikate değil yanılsa götürür. Logos hakikate değil yanılsa götürür der çünkü logos çünkü 'it' yani 'o' sentetiktir. Hakikat mı logos mu bilemiyoruz. Çünkü sentetiktir. Dolayısıyla logos zorunlu olarak hakikatin mekanı yeri değildir ve bu ilginçtir. Daha geniş bir anlamda logas, logos zemaynendir. Zemayneyn Aristotel es aletheyadan farklıdır. Bu aynı zamanda bir anlam taşır. Başka birşey değil. Bu sadece işaret eder, ifade etmez. Sadece işaret etmek için. Tanrı ve şeyin eh. gizi sırrı. Hakikat değil. Bir bir ek yapmak istiyorum. Çok yaygın bir fikir Heidegger'in logosla hakikati özdeşleştirdiği fikri ama eh. *şimdi Sanem Hanım konuşuyor. Logosla legeyi birbirinden ayırıyor.*

Interpreter A: OK. I would uh. Ama toplantımızı bitirmeden önce ben bu sempozyuma katılanlar adına özellikle yurt dışından gelenler adına şunu söylemek istiyorum. Burada bize gösterdiğiniz konukseverlik için özellikle size çok teşekkür ederiz Sayın Profesör Sözer, herkese Boğaziçi, Üniversitesi yönetimine de teşekkür ederiz. Keza sizlere de çok teşekkür ederiz. Aynı şekilde. Bu toplantıyı mümkün kılan, bizim buraya gelmemizi mümkün kılan bütün kuruluşlara da cömertlikleri ve konukseverlikleri için ayrıca teşekkür ederiz. Çok istifade ettik. Kuruluşları saymak istiyorum. Goethe Enstitüsü, Fransız Araştırma Enstitüsü, İtalyan Kültür Enstitüsü ve Adam Publishing eh. Yayınevi. Bütün bu kuruluşlar bizim bu toplantıyı gelmemizi ve toplantının yapılmasını mümkün kıldılar. Hem onlara hem de bütün katılımcılara bir kere daha teşekkürler. Ayrıca tercümanlara da teşekkür etmek isterim. Gerçekten inanılmaz bir iş becerdiler [Applause] Ve onlar da tabii bu sempozyumu mümkün kıldılar aksi halde birbirimizin ne dediğini anlamayacaktık. Gördüğünüz gibi dil çok önemlidir. Eh. ben de son olarak müsaadenizle bir kaç şey söylemek istiyorum. Umarım hoşunuza gitmiştir bu kolokyumumuz. Bunu yaparken amaçlarımızdan biri de şuydu. Kendimizi kamuya açmak ve galiba yaptık. Bazı problemler yok değildi fakat bunlar esas olarak teknolojik problemlerdi. Dünkü elektrik kısıntı kesilmelerini kastediyorum ama neticede üstesinden gelmeyi başardık. Bugün bu tür problem biraz daha az oldu. Profesör Barash doğrusu bana söyleyecek pek bir söz bırakmadı ama ben de özellikle katılımcılara teşekkür etmek isterim. *Sabırları için. Dilim sürçtü sabırsızlık dedim. Ama sabır demek istemiştim. Eh. çok sabırlı sabırlı bize zamanımızı aşmamız bakımından tahammül gösterdiniz.* Tabii ayrıca Boğaziçi Üniversitesine de teşekkür etmek isterim. Boğaziçi Üniversitesi bu organizasyonu mümkün kılmıştır. Özellikle Organizasyon Komitesine yürekten teşekkürler efendim.

Floor:

- ...one of the first conferences that we are holding in this building. Uh. I won't take much of your time giving you more details of the building. We have them, we have the history on the walls. Uh. but this organ that you see here has been quiet for the past forty years. It it was not being used and it was out of order, it is now almost fixed, two-thirds fixed and we hope to have the first concert in the next uh. month or so, in the next month or so. If you have time when you're around here, if you do not have the meeting in this hall, you will see the English organists, organ repairers working on the organ. They could, you could hear the sound of it if you ask them. So that's extra information that might make the conference more interesting. Uh. I would like to take this opportunity to thank the Goethe Institute, the French Cultural Institute, the Italian Cultural Institute and the Adam publishing house for their support and collaboration. Uh. I also would like to thank my colleagues in the Department of Philosophy and especially Professor Sözer for holding this uh. for holding this conference and for bringing you all all to our campus. Have a good time.

- Thank you very much for the opening address. Now I would like to introduce you Professor Ayşe Soysal, the Dean of Literature and Science Faculty.

- Dear Rector, Colleagues, Distinguished Guests, I would like to welcome you to the International Philosophy Colloquium organized by the Department of Philosophy of the School of Arts and Sciences. The Philosophy Department has entered the new millennium with tremendous energy and vigor. Almost every week, there seems to be some interesting event taking place on campus in the realm of philosophy. Today's colloquium is a first in the sense that uh. two important philosophers of the twentieth century, Heidegger and Arendt, are to be discussed within the context of metaphysics

and politics. The colloquium is also special in the sense that it brings many participants from the continent, German, French, Italian, Swiss to our campus. And I sincerely hope that the discussions and deliberations which will take place today and tomorrow will pave the way way for similar activities in the future. I would like to thank our sponsors for their generous contributions and last but not least I would also like to thank our organizing committee, especially our graduate students for the time and effort that they have put into the organization of this meeting. Thank you.

- Thank you very much. I'm inviting now my colleague Professor Gürol Irzik as, what is the problem? Yes, first of all you and Mr. Barash together. Uh. Gürol, my colleague Gürol Irzik will uh. moderate the session. He's the chief of the session and uh. I I leave the word to him.

- Uh. We'll begin this morning's uh. session with uh. Professor uh. Jeffrey Andrew Barash's uh. talk. I would like to say a few words about him uh. by way of uh. introduction. Uh. Professor Barash received his B.A. degree from Stanford uh. University, his M.A. and Ph.D. from University of uh. Chicago and then um. became uh. received uh. did his Habilitat uh. at the University of Paris 10 Nanterre. Uh. currently he teaches uh. political uh. philosophy uh. in the department of University Picardie, Amiens. Uh. he's the author of uh. many books and articles. I will only mention uh. two which are relevant uh. to uh. today's con conference. Uh. Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning is one and another is ma Heidegger in His uh. uh. Century: The Time of Being and the Time of uh. History. Professor Barash is uh. currently working on a book on twentieth century political uh. philosophy uh. with a grant from the French National Center of Scientific uh.

Research. The title of his uh. talk this morning is Martin uh. Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance. Monsieur Barash.

- Thank you. Thank you very much uh. I'd like to begin by thanking Professor Sözer for this invitation, also uh. the rector, the dean and all of the different cultural institutes that made possible this uh. colloquium. I'm very pleased and honored to be here. Um. I could start off by reading what I wrote but I think maybe I'll speak uh. more extemporaneously and uh. to introduce my remarks. Um. by reminding you uh. especially those of you who are very young how odd it was when the correspondence between uh. Hannah Arendt and Martin Heidegger was published recently. Because I could remember in the nineteenseventies or in the nineteeneighties uh. how secret this correspondence was. Uh. it was locked kept locked in a box in Marbach and nobody could consult it. I mean there were many manuscripts of Heidegger that were open to the public or to specialists but the correspondence between Heidegger and Arendt uh. partly because it was very sensitive, as we can now see, and the Heidegger family was not too happy about having people come in and pry into these documents and so until very recently it was impossible to consult this correspondence and then uh. Herman Heidegger and uh. the uh. uh. those responsible for Hannah Arendt's estate made a very wise decision to make them public and to bring out uh. an edition which we now have uh. uh. is available, has been available for the last two or three years. And the correspondence uh. confirmed what we pretty much knew but um. there was some doubt. I mean I can remember ten years ago being at a conference and talking with Otto Prügler about about this and having him say; oh its impossible that they could have a love affair in nineteentwenties. So you that this was something that was open to a lot of speculation. Now after reading the correspondence, it's rather evident that they did have a very intimate uh. relationship and uh. its no secret anymore. But

this brings us to another question and that's the the really difficult question to my mind. We know that they were really close that there was uh. an influence, uh. obvious influence of Heidegger on Hannah Arendt but the question is to what extent this influence uh. is really a philosophical influence. To what extent in fact the philosophy of Hannah Arendt depends upon the philosophy of Heidegger. And this's been a matter of great debate throughout the world especially in in France, Germany, United States a ardently uh. in Turkey as well there is debate um. and especially in France, the situation with which I am most familiar, um. a number of writing have come out in which the claim has been made that Arendt is simply a disciple of Heidegger. There's, that her thinking's nothing more than uh. a sort of Heideggerianism which has been re-interpreted and there're a number of writings, I mean, when you look in Germany for example, a recent work by Ernst Nolte, the historian who's a a student of Heidegger. Um. he he makes this claim in uh. very clear terms um. and is well argued but my purpose today will be to show that if you read Hannah Arendt carefully, her writings of the nineteenfifties especially and above all her two greatest works um. *Between Past and Future* and *The Human Condition*, it seems to me that uh. there's also a very very sharp and important critique of Heidegger above all in what concerns uh. politics cause Heidegger had no very clearly developed theory of politics. Um. obviously he was involved in politics in nineteenthirtythree-thirtyfour but there is very little theoretical understanding of what this involvement uh. entailed. And nor does he try later on to account for or understand what his own uh. political activity meant. Um. on the other hand its clear that uh. Hannah Arendt, throughout her life and especially in the period, uh. the her main question centers on the political implications of what went on in the twentieth century and I think that we must bear this in mind as an introduction to the problem.

What I've chosen to speak about uh. it's a bit odd really, its a bit unusual I should say, eccentric perhaps uh. is the politics of remembrance. And anybody who reads Heidegger, *Sein und Zeit*, the first period of Heidegger, the one with which Arendt was most clearly familiar, uh. and certainly in in these two texts of the fifties cause Heidegger at that time was still only elaborating his later thought, uh. although it was pretty clearly uh. in his mind at least in certain of his writings like the Letter on Humanism, it'd already been uh. somewhat developed. Um. It's quite clear that the problem of remembrance doesn't play an important role in Heidegger's thinking, exactly like politics doesn't play an important role and so uh. when we look at Arendt's thinking, its clear that uh. all of a sudden not only politics but also remembrance, the problem of memory, if you look at uh. the very first pages of *The Human Condition*, it comes out very clearly that the two are related. And so the question that I have today and which I would like to develop in my paper is precisely uh. the question concerning this relation between the two, between memory on one hand, politics on the other. Between the absence of a developed theory of memory in the period of *Sein und Zeit* and the absence of a political philosophy in Heidegger. On the other hand, A Arendt's insistence on both of these and the link between the two of them as an implicit critique of Heidegger's fundamental orientation. In my paper, I uh. cited one of the letters, one of the most interesting letters, I think uh. because you know that after nineteen thirtythree, uh. although there is an important correspondence between the two, uh.. following nineteen twentyfive, when Arendt participated in Heidegger's seminar in Marburg on uh. *Sophistes*, Plato's *Sophistes*, um there was a long silence between them. Between nineteen thirtythree and um when this letter was written the the year this letter was written, nineteen fifty. Seventeen years of silence. And several months after uh. breaking this silence Heidegger wrote the following to

Hannah Arendt and I will, I translated the letter into English and I will um. read it to you. The little passage that I have excerpted. Heidegger writes to Hannah Arendt, nineteenfifty, few months after uh. resuming relations with her, epistolary relations and also after seeing her in Frei in Freiburg, Heidegger writes: Perhaps planetary journalism is the first shock relating to the coming devastation of all initiations and of their posterity. Is this therefore pessimism? Is this therefore despair? No. But thought which thinks to what extent merely historiographically represented history does not necessarily determine essential human being. The continuity and its length is hardly a measure of what is essential. That half a moment marking the instant can be still more fully, that man must prepare himself for this being and learn another memory and with all of this stands before him what is highest. That the destiny of Jews and Germans possesses possesses its own truth which our hist hist which our historiographical calculations can not reach. So we see here Heidegger refers in this letter to another memory, Ein anderes Gedaechtnis. What does this mean? What is this other memory to which he only briefly refers in Sein und Zeit, in Being and Time, because there are references to memory, he talks of Erinnerung. And the point that I tried to make in my paper is that um. compared to Husserl or Max Scheler in Sein und Zeit, the uh. problem of memory is entirely peripheral for a very clear reason. Its because the essential problem of Sein und Zeit is the problem of forgetfulness, Vergessenheit (???A LONG INTERVAL LACKS IN THE INTERPRETATION SO I OMIT THE ORIGINAL AS WELL.) Immortality has to do with the political domain, with the political significance of permanence which is not the same thing as eternity and and it is this immortality, immortality in this sense, which she finds in the Presocratic world of Homer, of Herodotus and of Heraclitus. If immortality depends upon remembrance it can only be in the political creation of a measure of stability and permanence in the

unpredictable and fluctuating world of human affairs. This is the common intention that motivated the work of the poet Homer and the historian Herodotus and also Heraclitus. And I'll conclude with a quote from the fragment of Heraclitus that she cites from the Diels Collection: Then there is one which the best prefer to all others. It is eternal glory which is preferred to things which perish. Because the many lie dependent upon this finitude or this Vergänglichlichkeit, this uh. impermanence, eating up like calves. Thank you.

- Okay yes. There is a small change in our uh. uh. program. Professor Martin Rueff unfortunately will not be able to attend so uh. I invite now Professor Christina Schües to give her uh. lecture. Uh. Professor Christina Schües uh. studied uh. Philosophy, Literature and uh. Political Sciences uh. at the University of uh. Hamburg after which she received her Ph.D. degree from Temple University, uh. Philadelphia. She's currently teaching uh. at the University of Hamburg and Luneburg. She's the author of many books and articles. Again uh. I'll mention uh. uh. her book Empirical and Transcendental Subjectivity: An Enigmatic Relation and uh. the uh. title of her talk this morning is The Meaning of Political uh. Natality. Professor Schües.

- Thank you very much. I also like to thank um. for this invitation. I'm very pleased to be here. I'm especially thanking Professor Sözer, the Goethe Institut and the Bosphorus University. Um. the topic of the paper today will be The Political Meaning of Natality. We live in a period of transition. In the back we have the history of metaphysics which arose from the first beginning in Greek philosophy and which culminated in the hist. century of destruction and the breakdown of human civilization. Hannah Arendt as well as Martin Heidegger wrote in a time in which the recognition of the fundamental plurality of and world between human beings and the

realization of the right to have, right to have rights, were abrogated. It was a time in which the fundamental categories of thinking and judging were not sufficient in order to describe what had happened and how the world was collapsed. The loss of the ground grew out of the spirit of the epoch in which we are all born into, as Heidegger formulates in his lecture on *Gelassenheit*, deliberateness. The destruction of Europe, and foremost the, as Arendt says, determinant attempt of the extermination of human beings, the Jews, had transformed the ground of facts into an abyss. Around that time, Arendt asked for a way to begin to understand and to think and Heidegger proposed a beginning thinking. In the present and also in the past, we are guided by a scientific-technological thinking which culminate culminates in the machinations, that is the organized technical economic being there bureaucracy. We are guided by as it is Heidegger's concern, a forgetting of being which withdraws the sense of our thinking and doing. We are guided by the restructuring of the world by the processes of globalization. In front of us in the future, in the suspected future, so Heidegger, lies a new beginning of thinking. It is a thinking which is a reflective thinking, in German *eine Besinnung*, which emphasis, as which emphasis, of sense, of a making sense in distinction to calculation and cognition. Both Heidegger and Arendt, are searching for a making-sense. Both are searching for ways to incorporate beginning in their respective modes of thinking. In this presentation I will try to investigate how the capacities and readiness for a new beginning can be thought. I will do this particularly on the basis of the later projection by Martin Heidegger, especially what is called *Die Beiträe zur Philosophie* written nineteenthirtysix till eight, and his lecture on attentive deliberateness delivered in fiftyfive in Messkirch. Concerning Hannah Arendt, I will base my question especially on her later works, such as *In Between Past and Future* and *The Life of the Mind*. In regard to the text material, it is my belief that

aspects of the later texts of both thinkers can be complementarily related to each other.

As I intend to show both need the reference to natality in order to present a phenomenological basis which allows a beginning of a new mode of thinking. It is my thesis that Arendt presents on the ground of different senses of natality, basically fo a form of broken actionism which explicitly initiate breaks from the world and breakings into the world. And Heidegger puts forward a form of broken attentism which is based upon a decision by will and the basic mood of restraint and later on on attentive de deliberateness. If Heidegger's concept of moods is confronted with the notion of natality then his question of where shall we begin the way to the other beginning can be approached. Both forms, actionism and attentism, have different political consequences, consequences which I can not spell out in my paper but which we might discuss later. In my discussion I will first lay out the general idea of the notion of natality then I will turn to Arendt's concept of action, understanding and thinking. The result of these discussions open further questions and lay the ground to Heidegger's propagation of another beginning as the thinking of truth. That is, sense of the Being and the occuring Being projection of the being there. I begin with the notion of nat, natality or the idea of the birth as first beginning of a human being. I will shortly spell out five theses. The first is Being and appearance are united. The notion of natality is based on birth in the sense of being born. The idea that existance of human beings is an ex-isting means for the late Heidegger the, quote, standing out in the truth of the being in regard to its content. However, this interpretation of existence does not regard the fact that the original appearance of the existance of an existing is the birth, and hence, falls together with the first appearance in the world. Someone who is born enters the world as a girl or boy, by appearing as bodily reality

for the first time and appears as such until his or her death. This interpretation has the consequence that the philosophical dichotomy between Being and appearance is rejected and the unity of both could be grasped. Second thesis; the relation is the beginning. The fact of being-born does not only mean to come from the nowhere as Arendt suggests but to come from somebody. Existence means to be from somebody, the mother. Hence, with regard to the delivering mother, birth should be taken to mean generative birth. Birth in the sense of physiological process already presumes an abstraction. The fact that there was some other who has been delivering somebody new and who guarantees the constitutive aspect of being existent in the world means that existence should be primarily defined as relation. The 'ex', the from the mother who is the threshold of an exit from, as well as being the entrance to the world, together with the newcomer who is defined as existence, asserts the necessity of the relation, that is a 'cum' in Latin, the 'with'. In the beginning stands for the existent the relation. Or better, the relation is the beginning: a concrete, final relation to another existent. A contingent, but at the same time unreplacable relation. And this idea of the relation does certainly not only hold for the mother, this concrete child-mother relation but also for the generation which had been before everybody who is born. Third the beginning is difference. With the reference to the primal occurrence of the existence of the existent we undermine a philosophical tradition which speak, speaks of the human in general. Birth is the first primal appearance of an essence, a singular, unrepeatable, gendered, and bodily reality for and with other human beings. This occurrence is the manifestation of a fundamental relation and difference between human beings. Human beings are trivially equal in so far as they are human beings, yet each human being is different from another human being who ever lived, lives or will live as Arendt says in *The Human Condition*. Fourth thesis, to begin means having the

capacity for beginning. Being born means that from the time of being born into the world, the social and material world can be intentionally explored. Intentionality, we learned generally from phenomenology, is the basic structure of being in the world. It is perceptually being directed towards objects or persons. It implies in speaking and acting, being in relation with other human beings, being directed towards meanings, tasks, and events. Intentionality implies directionality but also a striving for something or somebody for meanings or senses. Provided one does not reduce this striving for to some notion of the instinctual drive, it may be regarded as opening up a sphere of possibilities and freedom in which initiative is anchored. If the birth is the event through which the condition of the possibility of beginning is achieved, then, natality is an essential characteristic of each born human being, through which he or she can be initiative. And fifth thesis, birth is a basic leap. Initiative, the capacity for beginning, finds its beginning in the turn, or basic leap, in German Grundsatz, from prenatal existence to natal existence. The German Satz has uh. better show two meanings which uh. uh. the word leap does not show because Satz means on the one hand a leap from one mode of being to another whose essential trait is intentionality. Hence this leap is fundamental to inten, intentionality which is always in the world and constitutive of the world. And intentionality is the constituent of being-there. Therefore being-there is natal. That is the sense-constitution of having begun-being-there finds its entrance into the world as beginning-being-there. On the other hand, leap or Satz means also a transmission or mediation of sense between such meaning regions of the before and after. This transmission refers only secondary to the physiological sense of the intra- or extra-uterine life. More primarily, more important, it refers to the transmission of the constitution of being-there and to a transmission between the generations. The general transmission of sense between generations and

the constitution of history finds its exit at this point. Even if the transition uh. transmission of sense between generation can be reciprocal, there remains the asymmetry we also find also at the threshold of being born. With the interpretation of being-there as beginning, we assume that the threshold of the of the end of beginning is never fully achieved. Being-there means that we have passed the threshold between prenatal and natal existence, but at the same time birth leave it, leaves its traces in our being there and depicts it as having begun-beginning-being. To summarize briefly, the last thoughts concerning birth. Birth marks a basic difference, a plurality between human being. It stands for the fact that rel, the rel, the relation is the beginning and that being born means to have the capacity to begin. However, we must pose the question how this possibility or capacity of beginning can actually be realized. Hannah Arendt depicts political action as second birth into the world. Heidegger mentions birth in *Being and Time* not as beginning but in its pastness and acknowledges the natality of the existing being-there. Also he describes that everybody is born into his or her epoch. However, he does not draw the consequences of the mentioning of birth. In contrast, Arendt perhaps even overestimates the birth as a categorical foundation for the second birth, the acting into the world. The main activity which Arendt mostly associates with beginning is acting. I quote from *Human Condition*. If action as beginning corresponds to the fact of birth, if it is the actualization of human condition of natality, then speech corresponds to the fact of distinctness and is the actualization of the human condition of plurality. That is living as a distinct and unique being among equals [power cut for a few minutes] as the politization of the notion of birth is beginning with somebody into the world. It interrupts the course of events, opens processes, is adventurous, because other people may follow up on or change that which had been begun [another power cut] hence

actionism, the political space with their opinion. These aspects of the appearance of the political room and the plurality as well as the singularity of human being realize the perspective of natality. Arendt's resurrection of a political concept of acting is filling a hole in Heidegger's approach. For Heidegger has no equivalent notion to acting because he is rather suspicious of the plu, plurality of the many and melts it into the anonymity of the one. Therefore, he can not find a way to a concept of acting together. That's the reason why I will not uh. talk about Heid, Heideggerian notion of action. It seems so that the possibility of acting and speaking presupposes already certain niches in the world which can be transformed into political spaces of interaction and it presupposes already the trust in the world which settles in the love of the world, the the amor mundi and this must exist at least in a minimal way. And these first condition of small niches depends upon the actual political situation in a country. The second condition is actually the one which I want to follow up now and which deeply concerns the question posed above, how to begin to think and understand if the categories of thinking and if the trust into the world that is the amor mundi are fundamentally destroyed. This section is called a new beginning in understanding and thinking. Arendt survived the hell in her exile, and tried then to ask in the large frame of human condition, how we can be at home in a world which became such fundamentally strange and unfamiliar that the mood, amor mundi, is not possible anymore. Strange in such a way that even speaking, or the narrative, does not seem possible anymore. In other words, Arendt's concern is not to excuse but to understand how tota, totalitarianism could be possible. She is looking for a notion of understanding in which we become reconciled with the world but as she emphasizes not with murderers or tyrans. The reconciliation in the understanding does neither mean to excuse nor does it mean sympathy. If we ask for reconciliation then we mean

actually the possibility of a new beginning. A new beginning is never absolute but always relative to the past which one must also understand in order to achieve a new beginning which makes sense. In other words, understanding the search for sense and making sense happens only retrospectively from the standpoint of the presence. Arendt compares understanding with the understanding which begins with the birth and which ends with the death. She writes in *In Between* uh. *Past and Future*: Understanding is the specific human mode to be alive because each person must reconcile herself with the world in which she is born into as a stranger. Understanding begins with birth. It seems to me at this point however that Arendt connects two notion of understanding too intimately. First the strangeness which surrounds each person, the newborn, with the entrance into the world is one which coheres with a basic trust into the world. It is a world which is unknown but a world which can be discovered in wonder and trust based on interhuman relation. The other notion of strangeness, how uh. however, is precisely based on the broken trust because of certain historical events. Wonder to which I will return to in the context of Heidegger's thinking as well so wonder with the big eyes of a child becomes unbearable. Only blindly groping one's way seems possible in a sinister world. Old structures are not sufficient anymore. As Arendt says: One must try to understand politically and philosophically that which is not understandable that is in the understanding human beings try to approach the world and try to insert their categories of thinking in the world. This is a process of appropriation and the suspension of the strangeness of the world. But if the heritage of the common wisdom of tradition is broken down then one may ask whether understanding becomes an hopeless underst, undertaking. Earlier we spoke of the sentiment of amor mundi which serves for the maintenance of the world, but if the trust in the world is broken

then also the sentiment of love doesn't seem a ground to help in the search for sense and reconciliation. However, understanding is intimately linked to thinking, and it might get some help from natality. Understanding is closely connected with regard to its motivation [power cut] Yeah, it's okay. It's only difficult for you to follow I guess [laughs] sort of broken understanding which I will deliver. Understanding is closely connected with regard to its motivation to its impulse of thinking. Thinking then arises out of the disintegration of reality and the resulting dis, disunity of man and world, from which springs the need for another world, more harmonious and more meaningful as Arendt says in *The Life of the Mind*. Thinking and understanding support each other in so far as both do not aim for truth or information rather for sense which we generate in our life process in so far as we try to reconcile ourselves with whatever we act or under undergo. However, the two concepts are contrary or counter movements of mental activity in so far as understanding tries to go into the world and thinking tries to break out of the world. Hence, understanding could be taken to be closer to the features of birth and thinking is, as it is also in the philosophical tradition perhaps closer related to death. Reflective thinking so not scientific thinking and understanding are differentiated in so far as thinking breaks with the world, it withdraws from the world and the political space and observes the world explicitly as strange. The capacity to think according to Arendt's Kantianism is an anthropological basic need. But it has nothing to do with the level of intelligence. It rather emerges in the context of the conscience, *Gewissen* in German, which helps to judge between good and evil. In thinking just like in understanding the concept of reconciliation is relevant but here also in in thinking it is a reconciliation with oneself. Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are

interrelated as are conscience, no, consciousness and conscience. If thinking the two in one of the soundless dialogue actualizes the different within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience by its by-product, then judging the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearance where never alone and always busy to be able to think as she says in *The Life of the Mind*. There is a one other way I want to mention in which thinking may be political indirectly that is when everybody is swept away unthinkingly by what everybody, as she says in *The Life of the Mind*, else does not and believe in then those who think are drawn out of hiding because their refusal to join is conspicuous and thereby becomes a kind of action. In other words usually um. Arendt um. says that acting and um. thinking is very distinct but if nobody thinks but only a few think then this few may become really political as far as they stand out from the the many who just follow. Furthermore, thinking can be political because it contains a critical moment which questions values, opinions and doctrines. Hence it contains a destroying, and thereby liberating aspect. Since thinking liberates itself from the world and hence from the presence, it loc, its location is in-between past and future. Therefore, the thinking human is not, but the thinker lives in so far as she or he thinks in-between past and future. This room is a timeless presence in which the not-yet and the not-anymore culminates in the presence. Therefore Arendt can hold: Thinking is the only activity that needs nothing but itself for its exercise. And so so Heidegger uh. say as we explain in a moment. In the thinking we get only by way of a leap. Heidegger, now as I will turn to, propagates the experience of the forgetting of Being and the appearance of a beginning. He diagnosed that the beg the beg the Being began necessarily with the forgetting of Being because the thinking in the first beginning is examination and collecting. Therefore, thinking is subordinated in the logos and the

presence. in the metaphysical, scientific, technical thinking, no, in the me, metaphysical, scientific, scientific thinking, the Being is as Beinghood of the Being subordinated to the power of its calculated thinking. Therefore the Being, that is sense, is withdrawn from us and we live in a time of the forgetting of Being or forgetting of sense. Also the withdrawal itself is even concealed from us. The experience uh. to experience the withdrawal of Being as withdrawal would mean a history-grounding beginning. Heidegger res, refers to the possibility of this experience in the works of poesis and art in an after-metaphysical reflective thinking on which I will focus on and on a new establishment of political community which seems um. I think uh. rather ambiguous and a little bit phantasmatic. The new beginning is characterized by the time itself which takes place as the meshing-place of presence and absence which is experienced in the refusal of the having been and the withholding of the future. the meshing-play takes place in the time-space which is the openness of the being there. this meshing-play is the event. It is the truth of Being in so far as the openness of the Being is itself unconcealed that is openness in which plays un uh. uh. the concealment. The event, as the new beginning, releases, if it is not forgotten as being concealed, the Being in the clearance of clearance. So its, its, well, the event remains, also as an historical alternative to the Nationalsocialism, open for a nation which reflectively thinks about itself. Heidegger, so this is for Heidegger actually somewhat a break from his uh. lecture in thirty-three. Heidegger proposes Heidegger so this is for actually Heidegger proposes not an announcement of new doctrines for a determined human operation but a shifting of the human from the necessarylessness of fixations into the necessity of the necessaryness of, as the most extreme, that is he claims their leap in the presencing of being. The leap, he thinks it must be a leap, it can't be just a transformation, the leap is the leaping of the readiness

for the belonging in the event. The event cannot be forced by thinking. however, the openness can be thinkingly construed which as a time space makes accessible and stable the cleavage of the Being in the being-there. The human being for him only seemingly executes the event. In truth the human being occurs as historically by way of the occurring of the being-there. Hence the Being as the presencing of the event is not an empty, undermined sea of the determinable in which we are leaping already from somewhere. rather the leap lets leaping the there as belonging in occurrence in the call as the location of authentic presence from somewhere and some time. So this might be difficult to understand but um. he's saying here. This the last sentence was a quote actually that um. we must um. assume there's a leap. It's not just um. this leap is not done by some forceful thinking of human beings. We cannot simply decide, okay, we jump into thinking, into a reflective thinking but there must be also a call from a Sein, from a sense. The space of the authentic presence, the singular moment in which the truth of the Sein must be wanted. And I will uh. quote uh. present another quote: If the truth of being is not wanted, or or not shifted in the will of knowledge and experience, then all the time-space is withdrawn from the authentic presence as a lightening of the being from the steadiness of the simple and never calculable event. the authentic presence in German, der Augenblick, the authentic presence, is the break with the until now and it remains the question for Heidegger how the authentic presence might be continued. So, how a steadiness could occur. The relation of the human being to the event, to the time-space, is ambiguous because, on the one hand, Heidegger speaks of the how the occurrence of the there grounding requires a cooperation of the human being which requires the readiness to the truth, to the questioning of the essence of truth without the support in right and having made right by the machinations. On the other hand, the human being himself

belongs to the event which occurs. The Being needs the human being in order to be and the human being belongs to Being so that he may execute his extreme determination as Being-there. So in other words, a human being uh. is actually belongs to the Da, being itself but at the same time he cooperates. So there lies an ambiguity. This double movement shows itself in the description of human being who is by way of the grounding of being there, a producer, and is then changed into a searcher, a truth-keeper, a guard. Heidegger speaks here even forcefully of the need of the fall of the animal rationale, of the fall of the human being up to now which is only possible from the original truth of being. In Heidegger's approach, the human being shall be guided the way how he can come out of of the abandonment of need, of the abandonment of being back to himself and to the being self. The self is at the same time build, builder and the guard of the place of the event. Even though Heidegger tries to argue that by way of the grounding of the being there, the human being transforms himself so as a searcher, truth-keeper, guard, he at the same time holds that uh. the human being must also decide and uh. is a producer. In the other beginning, the truth of Being, the event, is suspected and must be risked as grounding in the thinking of being there. The characterization of the builder puts the human being outside of the event and, hence, the event seems preter, predetermined from the side of the human and does not ground the human being as guard. Heidegger thinks here a double movement in which the essence of the event is thought from the Being and vice versa. So he must admit that the being is never unrelated to the Being. And here the first being, that the being is Seiende is never unrelated to the Being uh. with written with an epsilon and a big 'S', the Sein. Since Heidegger explicates the human being as being there, he can emphasize the basic moods which shed light on our historical situation in the world. The being there is open for the world through its

basic moods. The mood constitut, constitute the human existence in the basic condition of being in the world. Even though Heidegger would probably not have liked it because of the danger of anthropomorphism, I will press the question upon his text concerning the phenomenological basis, or the basis of the capacity and readiness for human beings to begin a new thinking or a new culture. In other words, what pushes the being there to the readiness and capacity to abandon the superficial mood of inauthenticity and abandonment of the daily world and to engage into the mood of the authentic historical presence in which lies the beginning. What constitutes the beginning thinking? Or to put the question differently, where shall we begin the way to other beginning, to the other beginning? Heidegger supposes that each being there is born into a determinant epoch of the spirit in which it is tuned in a certain state of mind. The other exist existential constitution which we already know from *Being and Time* is understanding. This twofold structure can also be found under the name of facticity and existance and thrownness and projection. In *Being and Time*, the term state of the mind is characterized by its relation to the world. I quote from *Being and Time* here: Existentiality, a state of mind implies [cassette change] Heidegger wishes to talk of Da-Sein's potentiality for Being. Understanding is a disclosive potentiality for Being in which being there can come to the possibilities of its own Being and which it can project that ownmost potentiality for Being embedded in the worldhood of its actual world. Thus, state of mind and understanding are two of Da-Sein's existentialia which characterize the primordial disclosedness of being in the world. This twofold structure of being there and the analysis of moods finds its expansion in Heidegger's later works in so far as he acknowledges that the mood of the authentic presence in which the state of the mind announces itself must itself be historically related. The there of being there, the location of the emergence of a common world

construction, changes itself historically in the authentic mood. A basic mood is not historically related if it is covered up by the inauthentic derivations of itself in the everydayness and hence can be suspected only as possibility of an authentic mood of being there. The history of metaphysics is a series of different guiding moods. One is the anxiety which Heidegger describes in *Being and Time* and one related is the horror of the abyss of abandonment of being which is actually more important for my question here. However horror alone will not bring the being there to any resoluteness, rather it causes paralysis and closedness. I mean you might imagine if somebody is in horror because of a war or historical situation one might be that shocked that one is paralysis that one cannot do a thing, anything anymore. However, in the paralysis, the event, the other beginning is already suspected as the secret of the withdrawal experienced withdrawal of Being. Thus, the mood which overcomes, or rather in the spirit of the *Beitraege*, of this later text, transforms is the mood of restraint, and later on the mood of the attentive deliberateness, so a form of waiting, which actually take over the function of the resoluteness. The readiness to enter into the basic mood of restraint in which the other beginning already takes place means that something must bring the being there into the readiness to jump or to make the leap into the historical authentic presence. Heidegger refers, as I've pointed out already, to an heroic decision of the will which does not seem to cohere with the basic mood of restraint. the decision for the other beginning must be, as Heidegger acknowledges, at first be understood as an act of will in which the human being, that is the other beginning thinking puts itself into the presencing of being. In other words, the decision is not for something but rather against the abandonment and uprootedness of Being. Heidegger saw the difficulty of grounding the other beginning on will, decision and overcoming and hence renounced them for, for example, the

term attentive deliberateness. The difficulty with a concept of will is that it hinders rather reflective thinking because it needs a telos. In other words, uh, if you need will, if you need will for thinking then usually people have already an end for the mind and its not open anymore. The telos is rather characteristic for a calculating thinking where a new beginning in the beginning thinking has no end. So in calculating thinking, a new beginning couldn't be made. The basically approach of Heidegger, at least in this work, seems rather to be a renouncement of the heroic subject of will. The notion of will is perhaps better be used in the sense of willingly letting oneself in the basic mood of waiting from which the being there receives its his historical presencing of the event. Because the thrower projects, the openness opens. It is disclosed by way of the opening that he himself is the thrown and that he does not not do more as catching the counter swing in the Being, i.e., to enter in the event and, hence, to become himself the quip, keeper of the thrown projection. this he says in also (German) in Beitrage. So that is, on the one hand the thrower projects something but at the same time um. he will receive a countermove from the Being. Hence, Heidegger's being there is shifted into an attentive attitude. But from where gets the letting oneself into and the readiness to engage oneself into the basic mood of restraint its motive? That is, from where gets the being there the readiness for the historical authentic presence for the leap into the event? One mode, one mood we do know from history as well as from the description of birth is the one of wonder. Thaumazein, so wonder, the Greek word thaumazein, was the beginning which Platon and Aristotle took as beginning and with carries the force of beginning in itself. Heidegger acknowledges this with the following rhetorical question: Had this necessity not the greatness of the heritage of the first beginning, then from where it would take the power for the necessitation in the readiness for the other. This first

beginning is not simply past but as pastness, as having been still historically powerful. Already Aristotle knew of the wonder which changes the familiar into the unfamiliar as that the world emerges like a new one. However, Heidegger would see the deficit in the wonder because it might carry away the wonderer into the inauthenticity of falling. One could suggest here, as Held does, the possibility of the contrary move of shyness which tunes the wonder into the capacity of the beginning. This would result in a shy wonder. However, Arendt sharply remarks: Admiring wonder conceived of as the starting point of philosophy leaves no place for the factual existence of disharmony, of ugliness, and finally of evil. So the *presus*, *nie* (German), presupposition was not only a familiar world since we are also thinking about the mood of horror in which the basic trust in the world had been broken or the necessity of the abandonment of the world is felt. Here, wonder might not be possible because it presupposes the familiar everydayness of the world. The other mood which has the power of its directedness in itself is the suspicion and an openness which lies in the structure of being there itself. Being there experienced its first opening by having made its basic leap into the openness, into the world as opening and from the closedness of prenatal existence. So here we have to look again for the basic structure of being there which finds itself in birth, in the structure of birth. Hence the attitude of openness for the sense there lies already in the structure of being there. If the being there is tuned in its extension between birth and death, that is its own pastness, its own having-been and future, and between the first beginning and the other beginning by being generatively born in the historical epoch then generative birth gives the readiness of repetition of the basic structures of being born in so far as the state of mind of being there makes possible in the own having been the ecstatic return to the leap from the closedness into the openness of the world. the suspicion of and the

openness for the secret of the withdrawal experienced as withdrawal of being contains the other beginning itself. Arendt interpreted the acting and understanding as entering the world and making a beginning in the world. For Heidegger, I am singularly in the capacity to begin. However, the authentic presence discloses the common world. The mood of restraint grounds the authenticity of being with other people. The feature of being born showed that the interhuman relation is the beginning. Arendt's optimism concerning the possibility of a new beginning that is grounded in the belief that each new generation, every new human being, as it, as he becomes conscious of being inserted between an infinite past and an infinite future, must discover and plodding pave anew the path of thought. Thus every new being there already put into a difference, plurality, and fundamental openness by the way of being born from which thinking might emerge. Thank you.

- Thank you very much. We now uh. give a fifteen min minute coffee break and then we we'll reconvene for a discussion.

- We have now thirty minutes or so for discussion. Uh. so any questions and comments are welcome + Please + Şey yok mu mikrofon?

- Um. I'll try and make this. I have a question for Professor Barash and in getting there I'll try not to be too long-winded. Um. I wanted to take up a couple of your points. First of all that you when you said that Heidegger does not really address the political, I thought maybe you meant thematically. Uh. and also the distinction that you try and draw between Heidegger and Arendt uh. concerning the uh. concerning the question of action and I think that what you tended to do is in some sense see the political and action as synonymous to one another. Um. first so uh. let me put it this I think that even though Heidegger does not take up the political thematically, I wonder

if we can find in the Nietzsche Lectures and in the question concerning technology uh. already a way in which the political uh. is uh. is uh. if not thematized at least suggested that is with the advent of the, of metaphysics as technology, okay, metaphysics as uh. and with the emergence of absolute subject, isn't Heidegger saying that the political itself can not be it appears through as technical as technology as as the absolute uh. as the absoluteness of subject. So first point. Second thing I wanted to take up was what you were saying about Arendt's notion of action here and the way you tended to I realized you didn't make a clear distinction that you tried to quote problematize the distinction between the political uh. the political orientation of Arendt's thoughts and the way in which Heidegger defines being towards death as metaphysical response. Um. upon saying that I have, I was reminded of two things. First of all Heidegger does take up the question of action, he takes it up implicitly as far as I recall in his Lectures on Aristotle's *Fusis* and certainly very explicitly in the Letter on Humanism and there in the Letter on Humanism or in Aristotle's, Lecture on Aristotle's *Fusis*, he says that in a sense the essence of action has already been uh. uh. explained by Aristotle as *intellectia* that is completion or I think the German word is *Vollendung*, isn't it? And that uh. furthermore, I mean, in the Letter of Humanism, he uh. presses that point even further. If that is the case then I'm wondering if uh. Hannah Arendt is not thinking action in an as in an Aristotelian way, action as completion and if she is doing that, isn't Heidegger's point that it's not that that we overcome or do not overcome metaphysics. The point is have we thought metaphysics and it seems to me that the thrust of *Being and Time* and certainly of those later works is that we have come to a more original understanding of what metaphysics is before we can talk about any kind of overcoming. Now if that's the case, is not Arendt herself in a sense repeating a metaphysical understanding of the

essence of action which Heidegger is saying if we go to Aristotle, we can already find and so maybe the points of discussion if you take this a little bit further would be how Arendt and Heidegger, how they interpret Aristotle and Nikomacheian ethics and also we I think we'd have to include uh. Heidegger's discussion of action in the Letter on Humanism. So in a sense what I'm asking you then is is this distinction that you're making between politics and metaphysics as a way this, of having Arendt as an implicit critique of Heidegger, isn't that very problematic if you take this into account?

- Those are very good questions. Um. let me answer the second first because the, for the first one I have uh. something to say about it that I didn't really have time to put into my talk. What I when Arendt uses the word uh. action, she's referring to the the notion of praxis in in Aristotle and uh. it's entirely correct to say that um. um. Heidegger does address the question of action in that sense in the Letter on Humanism and also that Arendt's notion of of praxis is directly taken from Aristotle which she herself says and obviously its not uh. simply taken from it but also its a question of elaborating on what he says. But I think that there nevertheless is a very important difference between the two um. if we look especially at the nineteentwentyfive text, the Sophies text uh. in which the course lecture in which he was present. Precisely because um. when its a question of action in Aristotle, its precisely a question of the realm of for the contingent, uh. of what is unpredictable, what is contingent and therefore as you very well know there is this distinction between the domain of what is necessary and the domain of uh. uh. uh. which is contingent uh. which corresponds then to the uh.. area on one hand of of of sofia and knowledge and the other of uh. uh. prudence. And uh. therefore of the vita contemplativa and the vita activas. We have this double distinction but this having

been said, when one looks at the Sophis Lecture of Heidegger what's incredible in this lecture uh. and in almost everything that he wrote about Aristotle is the extent to which precisely the political aspects of the argument are completely set aside. Uh.. the only thing that he is going to say about Book Ten, the Nikomikean Ethics is that um. immortality is essentially this notion of um. temporal permanence. The therefore that it is closer to the metaphysical cotrition and the vita comple templativa which he is completely correct but on the other hand, there is no question anywhere here and here we're talking about uh. after all about virtues such as forneysis, therefore virtues which are directly related to the political and Aristotle's argument. Um. he the there is no real discussion of this question of of forneysis uh. there is no real discussion of the Fifth Book of the Nikomikean Ethics, in other words the whole problem of of justice which is at the center of all of Aristotle's argument. I think that you have read Aristotle as a totality that there is no seperation uh. no ethics and the intrinsic seperation between the domains. I mean the metaphysics is related to the ethics is related to the politics, everything is tied together. And I think that uh. what's incredible about Heidegger's argument is the extent to which he uh. abstracts from an argument which is entirely coherent and sets aside precisely, what seems to me to be the political domain, in talking about praxis, there is uh. very little discussion um. precisely on what is essentially political um. in Aristotle's theory. Uh. and I think that the the the big difference in Arendt is that she emphasizes precisely that domain. Its precisely that domain in Aristotle uh. which she is going to emphasize and not only emphasize but turn against the metaphysical tradition, turn against Heidegger and even against Aristotle himself because she will say then uh. why is it Aristotle then is going to place such an emphasis on the metaphysical, on the contemplative uh. and and place the practical in a secondary position. This is the marked tradition. So I think

that uh. you're entirely right what you say on about the later writing. I was not referring to the Letter on Humanism. You're right that she knew that work uh. very early on even though she doesn't refer to it. I'm not sure and I'd like to ask you, uh. (laughs) uh. a a question and that is um. it is whether really um. what Heidegger says about action in the Letter on Humanism and what he says about Marx or what he says about uh. the Western political tradition in general, if in fact that anticipates and uh. cancels, annuls in any way the implicit critique that Hannah Arendt is directing against him in view of the fact that he himself has uh. not entered into the domain of the political even when he talks about Aristotle, even when he talks about uh. forneysis, even when he talks about uh. the political, the question of justice, the Fifth Book on Nikomikean Ethics, nowhere discussed in in in these works. I mean its the center of Aristotle's theory and I think that you can't deal with the political at all if, there is no question in Heidegger of, when even when he talks about filia, about friendship. There is no question. I mean exactly like all of the moderns, he simply sets aside the problem, central problem in Aristotle's politics of political friendship. The importance of friendship not as a private relationship but friendship as a political politically essential uh. way of thinking. And uh. this one finds nowhere in Heidegger. This this whole question that is so central to Aristotle and I think that for that reason that its its entirely legitimate to make the distinction that I was trying to draw. To address your second point. Um. there I simply didn't have time to develop the argument but your question is very good precisely because um. uh. as I mentioned I I didn't want to go into the question of Heidegger's political activity in nineteenthirtythree to thirtyfour which I simply mentioned in passing. What is important in what is not very well known uh. because it has not been published and I don't know if there's plan for publication. Nineteenthirtyfour Heidegger uh. held a seminar in common with the

Freiburg jurist Eric Wolf held a seminar uh. en entitled Hegel Über den Staat, and in which he try goes into the Hegel's political theory along with Eric Wolf. And there he attempts to develop a political theory. I mean its one, Heidegger's most explicit attempt to develop a theory of politics. And its very important because there there is a uh. an Auseinandersetzung, uh. argument engaged with Karl Schmidt, a critique of Karl Schmidt in which he says that what is essentially political, its not the relation between friend and Feind, friend and foe, Freund Feind Verhaeltnis, what is really essential is the notion of of the polis. The political comes from polis and not from polemos. Uh. and so this argument is very important. To end my comment, uh. what I, what is also very important in this lecture is that Heidegger distinguishes between two strands in the Western political tradition. The one strand being the strand of liberalism and he, as much as Karl Schmidt, is extremely critical of uh. of European liberalism uh. and the liberal theories which he traces in his lecture back to Rousseau, uh. abstract theories of human individuality, abstract theories of human rights that come from Rousseau and which mark uh. liberalism needs to be criticized and is foreign to the Greek tradition for him. The other strand being the strand that comes through Hegel that thinks the political in in historical fashion. Uh. and uh. so that for him there is the good political tradition that comes through Hegel and is drawn directly from the Greek theory of the polis. On the other hand the very abstract theory uh. of Rousseauian liberalism, as he calls it, uh. which to which uh. Karl Schmidt also somewhat falls prey in the sense that he does not go back into the Greek, the really Greek origins of uh. Ancient Ancient Greek origins of uh. uh. the notion of the political. I hope that answers your question.

- I think I I like to say one thing more about Hannah Arendt concerning the point of action and and your uh. question whether or not she just goes back to Aristotle in

terms of taking action as accomplishing. It seems to me that um, the other str uh, strain of thought in in the concept of action goes back to the Roman spirit and uh, here she very strongly, for instance on her book um, About Revolution, she makes a point that we need to remember uh, the the finding of of the state and uh, the idea well the whole idea of beginning and the whole idea of remembrance and when she refers to even to the American uh, dollars by by saying that uh, this novum olosecularum, so we have to remember the new order, then this is not Aristotelian, this is very Roman and in that sense um, she she brings in something new which is neit neither Aristotle nor Heided, Heideggerian but actually quite original. [inaudible remarks from the floor]

- A very sh short one, yes.[inaudible remarks]

- Uh. I I don't see in Being and Time that that tech what what you say. What he argues about technology is a much later argument. Uh. I don't, I don't see in Being and Time because I think I see entirely what you say and I agree with you. I mean if you read, I don't see that in Being and Time. I think that the argument there is uh, a clear neglect of the political it seems to me but if you look at the later writings on technology, you're right in the sense that action can not have the kind of meaning that it has for Arendt, precisely because its not man really who decides on the uh, on the advent of of future epocho cality on the coming of the Ereignis etcetera. This is not a human decision and therefore we can do whatever we want politically. In fact uh, uh, it it what what what is misguided is the fact that we think that political action can give an answer to technology which it can't uh, for Heidegger. He's saying that you know, precisely, its precisely the the idea that through politics we can come to a some kind of resolution of the question of technology. It it is precisely the technological answer

to a technological question and there he says that it's not uh. correct. I mean its an answer that completely misunderstands uh. the question itself. And there I think you're entirely, its entirely correct what you're saying. Whether you agree with that or whether Arendt could agree with that is another question.

- [inaudible remarks, the Chairman tells the speaker "Mikrofonu biraz indirin. Kendinize doğru tamam" ("Lower the microphone a little. Towards yourself")] and the other one to Christina Schües. Uh. I want to draw your attention uh. to a passage in the text of Barash. He says in the language of Sein und Zeit, it is not memory, Erinnerung, but repetition, Wiederholung, which orients authentic choice since repetition calls Da-Sein to the finite ground of its existance and to choice in the light of finitude. I think that the concept of uh. repe repetition is a very problematic concept uh. in the Heideggerian context because uh. if you want, first of all, how can you separate and isolate re and ma make it independent the concept of repetition? How can you separate it from memory and remembrance? Remembrance is I think is already repetition. Already in the etymology of this word re-memberance, member and this 're', its repetition. Uh. first of all this but again I would like to say the repetition can be also in ca can come also in the form of forgetfulness. Because uh. because I forget my past I repeat also it in a certain form. This is possible. And forgetfulness, forgetfulness this means the inauthentic existance and this point uh. has been seen brilliantly by Derrida, this this whole concept of repetition that that there there is not a sharp limit between the authentic existance and the inauthentic existence. that was the point of view of uh. Derrida. Then uh. I think that uh. in Derrida uh. in in Heidegger the whole concept of repe repetition remains very problematic but if we go over to Arendt then I think that Arendt sees uh. the repetition, considers the repetition together with a certain kind of transformation.

What is the repetition in Arendt? This is the birth and the second birth as action and this is a repetition which entails transformation and then I think that Arendt uh. gives uh. to this concept its autonomy in that way, in that explanation. I want to ask uh. uh. Barash if he agrees with this remark of mine and uh. I want to say also to Christina Schües, well it was a ve very a very rich exposh exposition. it was almost a tour de force. Um. uh. it it should be a tour de force because really the problems uh. which she developed uh. are very heavy. Uh. the end of her talk, the end of her text has uh. has interested me very much. Uh. for me the question begins there where her text comes to end. And the for me the question I'm now inspired by this text and I want to ask uh. to her this question. What is then the relationship between plurality and Being? Uh. does she think that the plurality can be rather put on the side of Being or on the side of beings and it is and then perhaps uh. I want to ask is uh. isn't it so that in Arendt a new definition perhaps difference comes out also? Thank you very much.

- Uh. thank you uh. Professor Sözer. I, you asked a very difficult question um. that really is at the heart of of my problem. Um. I would say in answer that the the notion of Wiederholung, of repetition in Heidegger uh. is partly taken from uh. Kieerkegard, is partly inspired by Kieerkegard. And you can see in Kieerkegard wrote a book, a short book en entitled repetition, Wiederholung, I forget I can't, I don't know what the Danish word is. Uh.. but in any case he makes a distinction already in this book between the Greek uh. anamnesis, the Greek uh. notion of memory and uh. his notion of Wiederholung which is something very different. Uh. and I think that Heidegger in a sense was very much uh. uh. inspired by this notion of a a repetition which is not does is is is no longer in the register of the uh. of the Ancient Greek tradition, in the Platonic and Augustinian tradition but is taken in another direction. And its this other direction in Heidegger which I agree with you is is very problematic. What I would

say and what seems most important to me is that uh. and here again there is the problem of of the German language cause there're many distinctions that you can make in German that's very difficult to make in uh. in English. Uh. the distinction in German between Tatsaechlichkeit or Tatsache on the one hand and Faktizitaet on the other. Um. in English we can't make the distinction between tat Tatsaechlichkeit which is which is a simple fact, si a simple event and occurrence that's happened, that's accidental, that could've happened otherwise. Uh. its a fact that such and such a thing happened at such and such a time whereas uh. facticity uh. has a different connotation in the sense that it refers to the um. essential being of uh. Da-Sein which in in whose essence it is to be marked by fact by by by this contingency. Contingency belongs to the being of Da-Sein. It it doesn't matter whether it's this or that particular fact uh. that happens at this or that particular time, that's important but rather the the fact of being marked by contingency. So that I can say that uh. you may be born in Turkey, I'm born in the United States, someone else in Germany or France, we all are marked by the fact of being singular. In that way being singularly marked. Uh. it doesn't matter uh. the Tatsache would be that you're are born here, I I'm born there but fact, the aspect of the Faktisitaet would be that all of us, in one way or the other, are marked by the fact of being singular, in belonging to a singular culture and so that you have a a very important distinction in Heidegger that I think roughly corresponds to this distinction between Erinnerung which refers to the the the Tatsaechlichkeit, the the dimension of uh. the fact that you're born in Turkey and I'm born in uh. the United States but uh. uh. the Wiederholung refers to the the more essential aspect of um. the fact that we are uh. we belong to a particular community a a a particular way of of existing that is contingent because you could've been born in the United States and me in Turkey. I mean this is the point and I think that uh. the problem in

Heidegger is the problem of the, of relating the two um. uh. the two levels. And the problem that to my mind, I mean it'd be my critique to a certain extent, is that uh. because of the extreme emphasis on Faktisitaet, uh. on this essential dimension uh. of contingency that belongs to us all as singular beings, I think that the uh. the element of Tatsaechlichkeit which corresponds to memory um. passes into an ontic and therefore a a much less essential, a much less important uh. realm whereas what I'd like to do is to precisely emphasize not the difference between them but uh. a much closer identity bet between the two domains for the following reason and I'll end my response with this reason which is mine and not Arendt's or Heidegger's. Its precisely because the emphasis on facticity to my mind, as opposed to Tatsaechlichkeit uh. means that all of those elements of the past that we, that belong to us but that we may not be aware of, that in one way or the other in their very particularity and singularity mark us as individual beings and it its our task in historical analysis to uncover to back into the deep layers of and pull out and display all of these singular aspects that that influence us, that make us what we are. And that mostly are not explicit and uh. even unconscious one could say. This this is a task that I think in emphasizing simple facticity, the fact that we're all contingent, but that it's like this contingency that's important, this particular contingency, I I that uh. tends to uh. obscure the precisely dimension of Tatsaechlichkeit and what is factual and more accidental and uh. singular sense. Uh. and so I think that uh. my argument against Heidegger or my critique of Heidegger be this very formal distinction between uh. fact and Tatsache on one hand, between uh. uh. ontic or ontological and ontic on the other hand, between uh. Erinnerung, memory and repetition on the other. And I think that its the problem of the distance between them, its not the the the characterization which I think is very

important in Heidegger's philosophy but rather the distance that's that's between them that I would uh. criticize. I hope that answers your question.

- Well I thank, oops, I thank you for your question, a thing which is uh. very important because it uh. emphasize actually a part of my thought which I haven't really spelled out. Uh. the reality between plurality and Being or Being's entity so this is um. the relation, what is the relation actually between plurality and singularity or one might say um. universality. Well if we consider uh. the human being, so if we ask for the essence of the human being meaning some universal essence, then it seems to me that we close already uh. the possibility for beginnings. That is we have some kind of fixed picture in mind already which is an abstraction from what what might be uh. underneath. That is um. the idea of birth opens in fact a new difference among human beings but which is not just a difference but is also at uh. also the notion of equality comes in here in so far that on the one hand we have uh. difference uh. lying on the side of plurality and which uh. open gaps uh. between human beings but also the gap uh. concerning the generations. Also (German) that is a temporary gap. So in a way we can speak here of a crosswise duality in terms of having a gap uh. uh against uh. the generation before and in the future and the gap uh. between human beings. But at the same time um. it is not just plural because um. plurality, just plurality might uh. open too much a way for relativism. When you just say well, this is just the way uh. they speak um. then I think also you actually um. close the doors for some ways of um. come to further understanding and thinkings. So it is very important to hold at the same time a notion of equality which is that human beings are sa sa same in certain respects but also here one can not just say that um. we have to fall on on the side, human beings should only be egal or or just the same so it seems in the end this kind of ambiguity which is opened up here between difference and equality actually will also

show uh. uh. how you'd say, um. a openness between the authentic and inauthentic in Heidegger, that is, the possibility from moving or jumping from the inauthentic being lost in the everyday world to the authentic where you are able to step out of uh. the everyday world. So I'm uh. in the end, it seems that difference, this new notion of difference uh. produces the openness which uh. the openness of po possibilities which is um. laying the ground here and when then on the other side could be approached with Heidegger's notion of of moods which I have tried to show.

- Any other question? Yes, Fiona.

- Thank you I've really a a very simple little question that I'd like to ask to first of all to Professor Barash but perhaps uh. perhaps also perhaps Professor Schües would also like to comment. As I said its its a fairly simple question and do do you see a a connection, perhaps a necessary connection between uh. the concept of remembrance and the concept of love. And uh. per perhaps love in the sense of amor mundi but uh. also in the more traditional, interpersonal sense? And uh. do you see that um. that already uh. in uh. Arendt's doctoral dissertation uh. on the concept of love in Augustine, that there is an implied critique of Heidegger on both these concepts of memory and love and and perhaps functioning on a number of different levels because um. as as I see it this is uh. and you you spoke of of forgetfulness of the concept of friendship in Heidegger and I think, I thought we already have uh. this forgetfulness of the concept of love and leaving his life to one side and in the texts I mean I think in Being and Time, the word love never occurs and uh. I I think that this is not not an insignificant omission in a text that deals with with being towards others. And I I feel that this is uh. is part of Arendt's critique on Heidegger and obviously there's a personal dimension that can't be forgotten here but al also Arendt is not afraid to use

the word love in her dedications to Jac, Jaspers and his wife but the this is something which ne never occurs in Heidegger. Thank you.

- Its a its a very interesting question. I mean you [laughs] to tell you the truth I don't I I'll try and give you an answer. Uh. I don't [cassette change]

- ... and uh. I neglected a bit the reader but I can integrate this prefix also in what I said and this uh. in this manner um. you can and you I think you have to understand it in a large historical dimension and uh. that is to say the sense, the sense which all oriont which has orionted uh. Occidental thinking this essence has shown itself in a certain manner in the Presocratic thinking and then it has vanished or nearly vanished but it subsists, it uh. continues to oriont, to or or oriont oder (German)? To oriont, orionté? To oriont? (comments from the floor) Yes, thank you to toorientate Occidental thinking. It is present, is it present this sent, this sense which initianally orientated Occidental thinking continues to being present but only in manner which is uh. which is veiled, which is veiled and so you can grasp it again because its present in a certain manner and this is Wiederholung.

- Okay, thank you. Well let me close by thanking our speakers for the rich and stimulating contributions.

- I'd like to welcome you all to the afternoon session of our colloquium. Uh. this afternoon we have again two very distinguished speakers with us. Professors Schüssler and Professor Sözer. Please may I invite you here. Right um. Professor Ingeborg Schüssler who's going to talk about Language and Dialogue in Heidegger has studied Romanistic, Germanistic and Philosophy in University of Cologne and Sorbonne and she's currently professor at the chair of Philosophie contemporaine et moderne: Genealogie de la pense at Lausanne University [inaudible remarks] oh

genealogie de la pense occidentale sorry and she has published widely but unfortunately I can not read them aloud to you as I don't know German so if you please introduce your uh. a few publications and then uh. start your talk. Would you do that please? The floor is yours.

- I published about German Idealism, Fichte in particular. Then about Kant and I wrote a thesis about hermetation in grand in an important part of it about Aristo.

- Thank you. Please, the floor is yours.

- Oh yes, I can be there. Thank you so much. Um. I want to begin by address my thanks uh. to the Bosphorus University and to all the institutions, the institutions uh. which invited me. I want also to address my thanks to Mr. Sözer uh. whi who is an ancient friend of mine. We met the first time in Cologne when we were nearly young sta, students. I thank him very much. Like you know it the title of my contribution is Language and Dialogue according to Heidegger and I beg you to excuse a bit my English as I said it already I'm speaking English for the first time after forty years, its true but. It is a widely held opinion that Heidegger thinks of man as Da-Sein, a singularity isolated within itself, concerned only with its own being and therefore exempt from all relationships with the other. Heidegger is thus the representative of a monadologic thought which only carries out a monologue with itself. It is true that the question of the relationship with the other is not very developed in his first major work, Being and Time. But this does not amount to a lack of regard for the other or a lack of interested, in the interest in questions of the ethical order. It is rather due to the very nature of the question which Heidegger seeks to ask in this work. As we know, this question is that of meaning of being, that uh. that that of knowing how it is all possible that being of what is should become comprehensible for us in such a way

that we can understand it and relate ourselves to the beings, whatever they might be, ourselves, the things of the world, or the others. In order to be really able to ask this question, that is to establish a basis which enables us to answer it, Heidegger in *Being and Time*, engages in an analysis, in an analytic of our human existence. For it is we ourselves who always already understand at first our own Being-in-the-world and by means of this, finally also the Being-of-all-that-is. Now to be able to understand our own Being-in-the-world and so finally the Being-of-all-that-is, we must have an attitude which is open to that Being or more precisely that Being must open itself to us and must be there, 'da', for us within within an open within an opening or an open space. Now we the human beings have always already taken charge of that open space in such a way that we are ecstatically that open space this Da for Being. In this sense each one of us is the Da-Sein, that is to say, one who in which in his Being, in seinem Sein, is itself transitively and actively the ecstatic Da for Being, at first for his own being in the world and through it, finally for the being of all that is. This is why the existential analytic, analytic of Da-Sein constitutes the basis enabling us to give a response to the question of the meaning of the Being-of-all-that-is. Now of all of all the possible questions, this last question, the question of the Being-of-all-that-is, is obviously the most universal and fundamental. Therefore this question, the question of meaning of Being-of-all-that-is, does not allow one to pause in the existential analytic of Da-Sein on one of its particular concerns, for example, on the relationship with the other, even if this may be very interesting, but it is necessary to lead as directly as possible all that analytic towards the answer to that universal question of Being. If the relationship with the other is then undeveloped in the existential analytic of *Being and Time*. This is in fact due to the very question which Heidegger poses in that work and not to monadologic thought which privileges closure on the self. On the contrary, since

the existential analytic of Da-Sein in *Being and Time*, Heidegger has recognised as a fundamental trait of Da-Sein, the ecstatic opening to its Being-in-the-world which necessarily involves the ecstatic opening to the other. In other words, the own being of Da-Sein implicates Being in the world which implicates, excuse me. In other words, the own being of Da-Sein implicates in so far as it is Being-in-the-world, the Being-with-others. It even implicates it to the extent that Da-Sein is finalizing, that it is finally the listening to the other which allows Da-Sein to understand itself in its own most Being. We read in *Being and Time*, quotation; The listening to is the existential Being open of Da-Sein as Being with for others. Listening constitute, constitutes the very primordial and authentic authentic opening of Da-Sein for its own most possibility of Being as listening to the voice of the friend which every Da-Sein carries with itself. End of the quotation. The ecstatic opening of Da-Sein to the other is then certainly a part of its ecstatic opening to its own Being in the world, indeed in a sense of culmination. On the other hand, it remains true that Heidegger has not elaborated the relationship of the other with the other in the existential analytic of Da-Sein in *Being and Time*. But one finds, in the said structure of the ecstatic opening of Da-Sein, implying the ecstatic opening to the other, the presuppositions for a philosophy of a relationship with the other. The full significance of these presuppositions become apparent in the later thought of Heidegger. This thought begins immediately with the Masters courses that he gave after *Being and Time*. It continues through 'What is Metaphysics?' his inaugural class at Freiburg in Brisgau and reaches a second apogee in his second major work entitled *Beitraege zur Philosophie, Apoths to Philosophy, Von Ereignis, Of the Event*. This was through his explication with the poet who gave the last expression of German idealism, Friedrich Hölderlin. As is well known, Heidegger accomplishes in this thought, in an increasingly significant manner, the

turning, die Kehre, or the turn, from Da-Sein to Being. He no longer takes as is, as his point of departure the own Being-in-the-world of Da-Sein in order to finally envisage the Being-of-all-that-is. But he reverses the process and starts directly from that Being-of-all-that-is in order to reinterpret through its structures those, those of the Being of Da-Sein, by inserting the latter's structures into the former's. The ecstatic opening of Da-Sein is not then that for its own Being-in-the-World, it is immediately that for the Being-of-all-which-is. Moreover it is Being itself, it is Being itself, das Sein selbst, which opening itself in all its amplitude opens ecstatically through that uh. opens Da-Sein ecstatically through that so that Da-Sein may assume the opening of that Being in all its amplitude whilst at the same time, opening Da-Sein also to the other. All is inverted now. In this opening to the other, language of course plays an essential role. But the question is what is then the essence of language? Heidegger seeks to give an answer through paying attention to what the poet Friedrich Hölderlin says about the language. We will focus here on a lecture given by Heidegger in Rome in nineteenhundredthirtysix and entitled Hölderlin and the Essence of Poetry in which he resumes the research about Hölderlin which he had carried out in a Masters course at the University of Brisgau in the winter semester Nineteenthirtyfour-five, The Hymns of Hölderlin: Germany and Rhine. What then does the poet say about language? In a fragment edited in nineteenhundred, eighteen hundred, excuse me, Hölderlin says that language is a 'good' for man, ein Gut für den Menschen. But in what sense is the language a good for man? One would say first of all that it is a tool, an organon, which men possesses and which enables him to communicate with the other. This anthropological and instrumental, instrumental conception of language is the traditional conception, the Greeks having defined, as you know it, man as an animal possessing language, zoon logon eshon. However, the question is if that conception

grasp language in its true essence for man. Certainly, language realise it itself in communication, communication, communication or dialogue, das Gesprach is even the place in which it realises itself in the truest manner. But how must we then understand dialogue? Heidegger here pays attention to some more words of Hölderlin. Quotation. This is uh. these are words of the famous hymn entitled Friedensfeier uh. Celebration of the Peace, the peace between uh. Germany and France in eighteenthundredone. Quotation; Man has experienced much and named many celestial things, since we are a dialogue and can hear one another. End of the quotation. In taking these words as a leading thread, Heidegger submits the dialogue to a phenomenological analysis. The result is the following: When we are engaged in a real dialogue with the other, we are involved in an ecstatic opening which is the wide, the widest as well as being the most authentically ourselves. This opening involving our relationship to the divine, according finally the essential word, language proves to be the supreme event of our human Da-Sein, das höchste die Sprache ist das höchste Ereignis des menschlichen Da-Seins. Let us now with Heidegger analyse dialogue in its essential elements. The initial question is simple. What does it means to carry out a dialogue? Was heisst nun ein Gesprach? At first sight that means that we, the interlocutors, speak to each other about something. It is speaking to each other that we come close and open ourselves to each other. Speaking to each other is then, as Heidegger expresses it, the mediator by means of which we reciprocally find each other, das Sprechen vermittelt das Zueinanderkommen. In this sense, the act of speaking takes priority in dialogue. But to speak to each other is to give each other something to understand. However, such an act of making the other understand something would be vain if the other was not open to what is said to him by listening to it. It is not then the act of speaking to one another which involves reciprocal

understanding but it is reciprocal listening which makes possible the act of speaking to each other. The ecstatic opening of the inter interlocutors to each other in reciprocal listening takes priority in the dialogue and not the act of speaking. But, and the analysis continues, but in order to be able to listen and to understand the other, it is necessary that the one who is listening, the listener is primordially attentive to the essential word which the other may speak, just as the other must be attentive to the essential word which the other may speak, just as the other must be attentive to the same essential word which may be suit, suitable. In this sense it is again the word which take which takes priority. But this word does not now consist in the simple act of speaking. On the contrary, it is, this word or this essential language which always already makes possible that the interlocutors can can all in all, speak and make something understood to each other. Just as it makes possible that they can listen to and understand each other. Speaking and listening both are then co-originary, are co-originary and dependent in their possibility on the same essential language. In fact it is only under the condition that the interlocutors are primordially all together assembled, concentrated, in the possibility of the same essential language, in other words, ecstatically open to the latter, then they can all in all speak and listen to each other reciprocally. The ecstatic gathering, die ekstatische Versammlung, in the possibility of the same essential language reveals itself then to take priority in the structure of the dialogue. This gathering, die Versammlung, in the same essential language is what Heidegger calls with Hölderlin, the *Gespraech*, the prefix 'ge' expressing in German the gathering together. It is then and that's the state of the analysis, it is then the *Gespraech*, the gathering, 'ge', in the same central language, *Gesprache*, the gathering in the same essential language, *Gespraech*, which takes priority in the dialogue which makes possible the opening of the interlu uh. of the inter interlocutors in reciprocal

listening and speaking. Hölderlin indicates this in saying, quotation; Since we are a dialogue, since we are a *Gespraech* that is to say, gathered in the same essential language and can hear one another. End of quotation. But those words say more. They speak of us in dialogue and of the unity of dialogue. Since we are a dialogue. In fact the *Gespraech*, the gathering of the interlocutors into the same essential language, being their common gathering into the latter, has always already assembled them all among themselves, in such a way that far from existing as isolated *jub* subjects, they find them, themselves on the contrary primordially united in that community which is the *us*. The gathering into the same essential language is then cons, constitutive of the *us*, thus just as it gives to the dialogue its own unity, a unity which is indeed essential to it, since dispersion transforms dialogue into idle talk, *ins Gerede*. But it is not the acts of speaking and listening which are in the first place concerned with the unity of dialogue. These acts always as was mentioned in the beginning relating to something, it is through this relationship to something that is to say *uh*. relation to the thing, or complex of things in question that dialogue proves its unity. Being ecstatically open to the thing, dialogue is the *it*, *excuse me*, being ecstatically open to the thing, it is the revelation of this thing in its own unity and own identity, thanks to the gift of the essential word, which constitutes, strictly speaking, the unity of dialogue. It is then by this unity and identity of the thing in question that the interlocutors unite in their turn to thus achieve their reciprocal unity, that is to say, the community that is the *us*. And it is then within this union in dialogue, thanks to the gift of the essential word, that each of them, far from being withdrawn or alienated from his own being, is on the contrary authentically himself. As says Hölderlin: We are a dialogue. *Wir sind ein Gespraech*. *Wir sind*, we are, that is our authentical meaning. An astonishing thing; the dialogue and its unity due to our ecstatic opening to the gift of the essential word

is as in the Heideggerian formula, that which bears our Da-Sein, *Das Gespraech und seine Einheit traegt unser Da-Sein*. The question is why it is so. Now Hölderlin does not simply say that we are a dialogue, that is to say that we have our being of authentic in the unity of dialogue. He says since we are a dialogue. Dialogue, in the sense explained, does not always take place. It finds itself engaged in a certain instant and it prolongs itself from that. In other word, dialogue has its time. How does time enter into play here? Heidegger shows it in deepening the result of his analytic of dialogue, in bringing to light that which is, which it implies. Heidegger will then proceed by a meditation which is of the order of pure philosophical thought and which refers to the essential insights of his own philosophical work. Therefore it is not without difficulty for us and requires us to also engage in pure philology, philosophical thought. And we shall try it now. I beg to do it. The result of the analytic, of the analytic we just have obtained, the result, excuse me of the analytic of dialogue we have just obtained was the following. The unity of the dialogue is due to the unity of the the thing or the complex of things in question. Now unity, being absolutely essential to dialogue, this latter must always remain in relationship with the thing in its unity without which a dialogue would not be, not be, properly speaking, possible, not even in the form of its opposite, controversy which presupposes that the disputers relate to the thing they dispute in its own unity. On the other hand, it is true that the thing in question is most of the time hidden in its own unity. It does not show itself in this unity in the dispersal of the everyday chatter. So the thing must reveal itself, *sich offenbaren*, in its unity. But it can only reveal itself in its unity and remain present in it thanks to the clearing, *Lichtung*, of its own being, because it is that being itself which, according to the Ancient Greek definitions, originally bears in itself unity, the 'hem' of Parmenides, just as it has a tendency to remain, 'menein', with Parmenides,

and stay there constantly, it has a 'status' with Plato, once it has given itself as a phenomenon in the opening of its clearing. Let us note that a very event of clearing should take place here. Let us note that a very event of clearing should take place here. Because more primordial than the thing in its unity, is it, is it, is its Being which most of the time is hidden. Being can then only give itself and appear thanks to the event of clearing which not only empowers it by its opening to appear and appear and show itself but which is also like a fire that sets it in motion, sets it alight, in such a way that it gives itselfs and appears. How can we then think that clearing of Being? We have just seen that Being, once it has given itself in the opening of that clearing is tending to remain and to remain there constantly, 'meneyn' with Parmenides, remain there constantly, 'status' with Plato. Now these characteristics remaining, Bleiben, and constancy, Bestaendigkeit contain evidently a temporal connotation. This indicates that Being, determined by these temporal characteristics lightens by an opening whose dimension is also that of temporal nature. In fact, being can only lighten as as that which remains and stays there constantly when the dimension of presence, Gegenwart, and more precisely a presence possessing a certain persistence, Beharrlichkeit, flares up, aufleuchtet. It is evident that this presence is not identical with the simple now, Jetzt, within the time understood as a succession of nows. This presence which occurs here is rather to be understood in the sense in which we can speak of a presence of mind, Geistesgegenwart, meaning thereby a certain opening of our mind or of our Da-Sein but there is a difference, the presence which here is concerned is not first that of the opening of ourselves but that of Being itselfs, in such a way however that when it lightens, that presence which is the opening of Being, it opens our Da-Sein equally, ecstatically to Being. The question is when that open dimension of presence, and more precisely that of presence tending to persist lightens. Heidegger says, quotation: That

occurs at the moment in which time opens in its extensions. End of the quotation. The dimension of presence opens at that moment when time burst out in all its dimensions, future, past and present, than all operating, as Heidegger expresses it in referring to his research in *Being and Time*, as extensions, als Erstreckungen. It is in fact the dimension when it is in fact when the dimension of the future opens and future here is like a, like presence a kind of opening, that is to say an opening for Being as much as it comes over, comes over, *ankommt*, that opens equally the dimension of the past understood at the opening of all that which has already been. The dimension of the future stirring up awakening, dimensioning precisely that of the past and does this is so far as it is extending itself up to and into the dimension of past, tending towards it in this way. Equally the dimension of the past opened by that will then also extend itself up to and into the dimension of future and open it all the more. The two dimensions, future and past, opening and dimensioning thus reciprocally one another. It is by their reciprocal play that they finally open the dimension of presence whilst both extending up to and into it and tending towards it in this way. As Heidegger says in his late essay, *Time and Being*, quotation: Coming over as not yet presence, *Ankommen als noch nicht Gegenwart*, at the same time tends towards and brings forth that which is no longer presence that which has been and inversely the latter that which has been tends towards the future. The reciprocal relationship between the two at the same time tends towards and brings forth presence. End of quotation. This presence extends, *sich erstrecken*, then in its turn into the other two dimensions, the present and the past, tending, *reichen*, towards them, opening, tending towards them, opening them whilst opening itself to them, in retaining the past and awaiting, *erharren*, the future and in thus obtaining precisely the said persistence, *die Beharrlichkeit*. It is therefore finally by the reciprocal play between all the dimensions

of time, future, past and present which opens this instantaneous and instance present, instant presence which is the fortunate instant, *der Augenblick*, *der glückliche Augenblick*, the Kairos for to express it with Aristotle, of dialogue, this instant which brings the very Being of the thing in question to reveal itself and to let the latter be present in its unity. But if the dimensions of time have as their own trait the said extension, that is to say, the movement to of extending up to and into each other, if thereby, the fortunate instant of dialogue tends to persist just as Being itself when is when it has given itself is tending to stay, another trait of time is certainly to be fugitive. That to say otherwise, time is that which tears away. Time is *Fortriss*, its ravishment. Just as also Being itself always tends to retire and hide itself again. This last trait, that of tearing away, belongs to it, to Being, to the time, *excuse me*, this last trait, that of tearing away belongs to it, to the time by the same movement of its dimensions as that which was at the origin of the tendency to persist, that of their extension up to and into another. In fact this movement represents yet another aspect, that of the unquiet passage, without respite or repose, of one dimension to the other, in such a way that none of them is stable, but itself tears itself away as soon as it opens, opens. According to the formula that Heidegger shares with Hölderlin, time is tearing, *reissend*, not only in the sense in which by the play of its dimensions, it is opening, *aufreissend*, but also in the sense in which in the same play, it is tearing away, *fortreissend*. In other words, the time of dialogue is not only that of kairos, it is only chaos. As this pertains in fact to a time that which initially rises and which is then the medium of a universal fermentation, that time is always about to vanish. Therefore it is requested to hold on, *halten*, *anhalten*, the kairotic time of the revelation of Being and to confer to it as stability, *zum Stehen bringen*, a durability. How is this possible? Precisely in seizing Being which is about to reveal itself by the suitable word, by the

suitable word. Indeed the word is, by its own nature, quite capable of that, on the one hand signifying, *semaynen*, in signifying *semaynen* being, it holds it open and even deploys its opening and on the other hand, in materializing this signification [cassette change] in the phontic body, it confers to it a durability. It then will be the essential language, the same as that which has made dialogue possible, which makes it possible that within the ravishment of time, there will finally be both a certain persistence as well as a certain remaining, *Bleiben*, or dwelling of Being of the kairotic instant. In this sense, language will be the founder of Being. It will be precisely through dialogue that we, human beings, gathered in the listening of essential language, will assume and deploy that foundation of Being. Now, once Being is thus founded in its remaining and dwelling, the other aspect of time, that of tearing away, presents itself to us differently. In fact, we, mortal humans, far from finding ourselves carried away by the ravishment of time, we now stay with the open space of Being in its remaining, *Bleiben*, in its dwelling, we experience that which was at first only disquiet of the reciprocal passage of future and past into one another, as being a coming over, *Ankommen*, from the past, that is as being transformation, *Wandel*, of what has been. For as Heidegger says; only that which persist is mutable. Persisting, *beharren*, in the presence of Being in its dwelling, *das Beharrliche*, open then to the past in retaining, *behalten*, it open at the same time to the future in waiting for it, *erharren*, we then experience the claimed passing away, *vergehen*, of that which is towards and in the past as being the advent, *Kommen*, of the same under a transformed aspect from the future. In other words, we stay in the open space of the very essence of the history of Being, *Geschichtlichkeit des Seins*, this history residing precisely as the German word *Geschichte* related to *Geschick*, indicates in the gift, *Schickung*, of Being thanks to gathering, *ge*, of its temporal dimensions. But we still have not exhausted the

significance of the words of Hölderlin which we quoted at the beginning. He said there; Man has experienced much. Named many celestial things. Since we are a dialogue. Since the kairotic time of the revelation of Being has burst out, kairotic time which is precisely at once that of the dialogue since that time man has then experienced much, viel erfahren. These words of Hölderlin obviously echo those of Sophocles, who chants in the chorus of his tragedy Antigone: Nothing is more disquieting than man. Because it is he who, this one who experiences all and is experience inö it is he, as the Greek word *ferre*, path, related to related to the German, *fahre*, *erfahren* and to the Latin preposition *per*, by, contained in experience indicates, it is he who has embarked on the widest flights. He has traveled round the entire earth, advanced into the sea and air, even today into the interstellar space. It is within that space that he has created a protected enclosure, the state, and has protected it by a constitution. Truly he has experienced much. Now that space in the totality of its paths of flight is precisely that phenomenon which we call the world. Since we are a dialogue, it is then a world which appears. The world being in fact the same space as that which opens with kairotic time, that then of the very essence of history of Being with that difference however that this space now presents itself under its spatial aspect and is articulated and consolidated by language. It is precisely through dialogue, gathered in essential language, that this space makes itself world. In dialogue, we are then ecstatically open to the space of the world whilst constituting it as our stay or dwelling. And finally since we are a dialogue, says Hölderlin, man has named many celestial things. In dialogue, we not only bring the world to speech, constituting it by that as a world, but we also name the gods. Bringing the world to speech and naming the gods, it is in this which resides, says Heidegger precisely dialogue in the true sense of the word. But we may only name the gods and bring

them to speech if they call out to us and place us under their calling out, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen, only if they address their word to us, in requiring us to respond to that word. What do the gods and their word mean here? If the Being of that which is is for the most part of time hidden, if it needs a clearing to reveal itself, this clearing will only be open by flash of lightning, Blitz, which sets everything free in the night of Being. Now according to the experience of the Greeks, this lightning is the apparition of Zeus, the supreme god. It is then in this way that the divine intervenes in the clearing of Being. This clearing finally arises from divine gift. But this deity calls on us at the same time and places us under its calling. It is it which addresses originally its word to us and thereby accords us the word, whilst requiring us to bring the lightening of Being into the word in order that it should remain within the ravishment of kairotic time. If then language is the founder of Being, language is not first our own deed. It is a matter of divine gift. it is only thanks to that gift that we have the essential language which empowers us to engage in the very dialogue and to found through it on our part the space of our world. By that it becomes clear why in the ecstatic opening of dialogue, we are ourselves. Called upon by a divine word which carries us to speech, we are required to constitute through it the opening of the lightening of Being as a historical world. Because Being itself has need of it in the transience of time. It is then finally Being itself which by the divine calling out, leads us to put ourselves in its service and to found the the space of its lightening by language so that it will remain. Thus rendering it the service which it needs, we belong to it, so that we are its property. Being, by a divine calling, then requires us to become its property or ownness, Eigentum, in as much as we are the Da-Sein in which consists, according to Heidegger, our highest destiny. Now it is by the Gespræch, the gathering of us all in essential language, that is by the very

dialogue, that we answer that call. Therefore it is precisely in the dialogue that we are authentically ourselves. It is being itself, erupting as Ereignis, as event appropriation, which makes of us its property empowering us by that properly ourselves. It does this by the divine call which gives us language so that we may found by it the space of its lightening so that it may remain. This space is then our remaining where we may dwell within the ravishment of time. Considered in this way, the divine gift of language is, as Heidegger says, *das höchste Ereignis des menschlichen Daseins*, the supreme event appropriation of human Da-Sein. It is this event which empowers man to have his staying, his dwellings, in the opening of the clearing of Being whilst being properly himself. Thus language is actually a good for man, not only in the sense of the traditional anthropo-instrumental conception according to which language is a simple tool in the service of communication, but in the sense of a completely different conception that one can call ontological-historical.

- Arendt writes in her book *The Life of the Mind* about thinking, which is considered by her as the philosophical activity par excellence and the less as the royal way of all metaphysical construction. Thinking in its non-cognitive, non-specialised sense as a natural need of human life, the actualisation of the difference given in consciousness, is not a prerogative of the few but an ever-present faculty in everybody. Thinking accompanies life and is itself the dematerialized quintessence of being alive. A life without thinking is quite possible. It then fails to develop its own essence, it is not merely meaningless, it is not fully alive. Unthinking men are like sleepwalkers. The double attitude of Arendt which consists in showing the inner affinity of thinking with being alive and staying awake and not considering it anymore as a privilege of philosophy is surely a first step on the way to dismantling metaphysics in so much as it accentuates the belonging of thinking to the soil of living which thus implies the

private as well as the political life. It is an attitude which Heidegger would accept, if at all, only with certain reservations, specifically with regard to the concept of life. Nevertheless, Arendt's consideration of thinking in general follows the traits of what Heidegger calls *Besinnen*. She also like Heidegger defines thinking as a sense-creating activity and distinguishes it from knowing and consciousness in general in the tradition which comes from Kant to Heidegger. Did not Heidegger write: To venture after some sense or meaning is the essence of reflecting. this means more than a mere making conscious of something. We do not yet have reflection when we have only consciousness. reflection is more. it is clam, self-possessed surrender to that which is worthy of questioning. More specifically that which is worthy of questioning is, according to Heidegger, Being which presupposes an opening to it in *Da-Sein*. The openness of *Da-Sein* is possible only because it stands in a between. Here we come again to the motif common to Heidegger and Arendt. in Heidegger, *Da-Sein* is destructured according to this between into which the difference of Being from beings is introduced. In Arendt, the in-between somehow holds together thinking and life in their separation, necessitating a new definition of thinking. Respectively, my starting point here will be the motif of in-between in the thoughts of these philosophers. this motif will lead us to draw new conclusions from the ontology of Heidegger just on the points which are critically touched upon but left without further development by Arendt. In this process, even the task of the destruction of ontology will take, as we will see, a specific sense which, not excluding the sense of deconstruction, will perhaps rather concretise it. In Heidegger's approach to the problem of between, we can differentiate at least two senses of between which both concern *Da-Sein*, only put in different problem contexts. According to the first sense in *Being and Time*, *Da-Sein* is the between as care. According to the second sense which is developed in the later

writings, the between lies between Being and beings and is somehow the middle of ontological difference which as such represents a kind of ontological vortex of Da-Sein. The first sense of between refers to the ontological fact that Da-Sein, being something not present at hand within time succession, finds itself between birth and death in a way which is constitutive for its birth and death. That means not only that which the between mediates, namely both sides as beginning and end, but also the between itself partakes in the Being of Da-Sein. The between which relates to birth and death already lies in the Being of Da-Sein. As long as Da-Sein factically exists, both the ends and their between 'are' and they are in the only way which is possible on the basis of Da-Sein's being as care. In this attempt to ontologise the between, the accent is on factuality which replaces our understanding of birth and death as things present at hand in the past and in the future and as the immediate interventions of the past in existence and the future in the present. Factual Da-Sein exists as born, and as born, it is already dying in the sense of Being towards death. But nothing is said about the factual meaning of the between. It is true that at each moment I am dying but it is also true that I have not died yet although I will never return to my birth again. The factual significance of this present perfect will be elaborated by Hannah Arendt in her book *The Human Condition*. The second sense of between develops itself in later writings of Heidegger as a kind of carrier of ontological difference. Da-Sein is the between just as it is with regard to care but this time in the sense of the between of Being and beings. Whenever we think of Being, we find there also beings that means the difference itself between beings and Being. The clue to our understanding of this difference is given by the expression 'between'. Heidegger asks 'where does the between come from into which the difference is, so to speak, to be inserted?' Heidegger's answer to this question is the following one: the between of which it is a

question here comes from the difference itself. that which is inserted defines that which it is inserted into. However Being as well as beings appear by virtue of their difference. That means, being comes to shining, to appearance in beings only in difference which implies the between. In other words, Being and beings are set apart by virtue of the same, the differentiation. That differentiation alone grants and holds apart the between in which the overwhelming and the arrival are held towards one another are borne away from and towards each other. 'Overwhelming' and 'arrival' being the Heideggerian terms to show Being and beings within a mutual movement, the ontological difference is allowed only if and when beings return to being. Being is always in transit over beings to itself. The place of this transition is a between which is indicated also by the German word Unterschied. The Old German root of the word *unter* signifies 'within' or 'inter' in Latin but also down. In this sense, the between brings together the differentiated on a deeper level which does not lie outside them, the differentiating same. Let us briefly consider the impact of this between of ontological difference on Da-Sein. In his article *The Age of the World Picture*, Heidegger redefines Da-Sein in the sense of the man of the future accentuating its power of genuine reflection. It is this reflection which forbids us the flight into tradition out of a combination of humility and presumption which can bring about nothing in itself other than self-deception and blindness in relation to the historical moment. It is the same reflection which transports the man of the future into that between in which he belongs to Being and yet remains a stranger amid that which us. Holderlin knew of this. What is remarkable in these sentences is the contrast between the belonging of Da-Sein to Being and its estrangement among beings. A contrast which is immediately corrected by the preposition 'yet', *doch*. Heidegger certainly wants to say that the Da-Sein should have felt at home among beings in so much as

they must all belong to Being. Yet it cannot feel like that because in our age man has become a subject transforming the world into a picture, Bild, under the hegemony of science and technology. Only under the expression 'yet' can the belonging of Da-Sein to being be affirmed. Its estrangement from beings confirms the same ontological difference, its position in a between which is openness to Being. Then the so-called estrangement is a difference with itself of Da-Sein. This point is corroborated by the reference to Hölderlin in nineteenthirtysix where he defines the between in the poetry of Hölderlin as being the between of gods and men. Beda Alleman writes of Holderlin and I want to read it from the German original. I'm sorry I could not find a translation: Aus dem Zug ins unterschiedlos. All eine wendet sich die Vaterlaendische Umkehr in die reine Unterscheidung und in die Übernahme des Schicksaals als der durch feste satzung gefügten Geschiedenheit der Goetter und Menschen. In der Umkehr erst eroeffnet sich das Zwischen. I will interpret this, that might make things more clear, Hölderlin's motif of turning back to the fatherland, Vaterlaendische Umkehr, presupposes that the one who returns is already coming from the fatherland and thus finds himself in a between, in a differentiation between the same. The Heideggerian leap from metaphysics follows the same lines because it is a coming to and from the origin in a difference with itself. That which I call here a difference with itself is just what is criticised and refuted by Hannah Arendt as she develops her own interpretation of between as past and future, in the preface of her book Between Past and Future. This preface which is a very important contribution to our problem is reintegrated to her book The Life of the Mind in a revised form as the last chapter of Part One, Thinking, under the title of 'Where are we when we think'. Before going to analyse this chapter, I want to draw attention to paragraph eighteen of the same book under the title 'The Two in One' which can be read according to my interpretation as

a critique of ontological difference. The main point of this critique is that Hannah Arendt disagrees with the contention of Heidegger based on his interpretation of the concept 'one' as it is implied by Plato which says that sameness, Being for itself is a result of meditation with itself which is then considered as a source of difference. Arendt writes: To take a mere thing out of its context with other things and to look on it only in its relation to itself, that is in its identity, reveals no difference, no otherness, along with its relation to something it is not. It loses its reality and acquires a curious kind of eeriness. For nothing can be itself and at the same time for itself but the two in one that Socrates discovered as the essence of thought and Plato translated into conceptual language as the soundless dialogue between me and myself. What happens here theoretically is the following. Hannah Arendt does not accept the transition of Being to beings which can take place according to Heidegger only in difference. For example such a sentence of Heidegger 'The being of beings means Being which is beings' has no more validity for Arendt because although the first part of the sentence gives expression to difference in the form of a genitive, the second part makes this difference dependent on the Oneness or Sameness of Being. Here comes the critical reversal of Arendt. First of all, thinking which must be according to Heidegger, of Being is not unifying. It has the structure of transforming of one to two. And we owe the oneness to the outside world of appearances, to beings, to doxa, and not to Being in the Heideggerian sense. I am one only in the eyes of others. This reversal is a huge one, if we know how to listen to its meaning. Because the same or the one is not any longer something completely intrinsic to thought but comes from the Other. The difference with itself becomes the difference from the one. It is the two in one. Along with it, the between changes, must change, its meaning as much as the thinking has not the function of creating a unity beforehand. The difference is

liberated and together with it the between. Arendt writes: Socrates talks of being one and therefore not being able to risk getting out of harmony with himself. But nothing which is identical with itself, truly and absolutely one, as A is A, can be either in out of harmony with itself. You always need at least two tones to produce a harmonious sound. A difference is inserted into my oneness. All that amounts to say that the difference is the source of being and the same the source of beings. Instead of the 'unter' of Unterschied in the Heideggerian sense, creating out of itself the same, are we going to say the between is and finds its home in a gap within the same? Does not this expression 'gap' show us that in our thinking process, we will never be able to find one and perhaps this is not our aim. But we can only create a harmony by living in a between. But above all, if the difference can be inserted to my oneness, does that not refer to the fact that the between is already within oneness which is already from the point of view of others of plurality which according to Arendt belongs to the constitution of the world, of public life as the source of action and meaning. All these questions lead us to a consideration of the in-between in Hannah Arendt. Above, as we have seen, the temporal condition of between as being the conflict between tradition and future was largely presupposed by Heidegger in his analysis of Da-sein. In Arendt, this is not any longer a presupposition. The in-between lies between past and future. The example chosen by Arendt is a short tale of Kafka which belongs to the aphorisms entitled 'he'. He is the hero of this story and has two antagonists. the first presses him from behind, from his origin. The second blocks the road in front of him. He gives battle to both. Actually the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward. And in the same way, the second supports him in his battle with the first since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there but he himself as well and who

really knows his intentions? His dream though is that someone in an unguarded moment, and this it must be admitted, would require a night darker than any night has ever been yet. He will jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of umpire over his antagonists in their fight with each other. According to Hannah Arendt this parable is about time. About the battle between past and future. But it is not about an ordinary time experience in the cyclical form or in the form of succession. What it is here a question is the time sensation of the thinking ego. The hero of the tale, he, finds himself in a between because he thinks, because he is able to think that is, that is he withdraws himself from appearances. He concentrates himself not on the two absences which are past and future, but in his activity itself on the past and future. Also the ordinary man finds himself inserted along with his origin and his biography etcetera between past and future. But the thinking ego appreciates its presence there and understands these forces are its antagonists. If there were just opposites, they would hardly fight with each other. the fight exists because 'he' is there and he at the same time fights against this fight. It is, quote, a fight against time itself. This is the high point of the gap which divides his presence. it is a division now itself divided. What is the meaning and impact of this? According to Arendt, the solution proposed by Kafka, the realization of the dream of 'he' who wants to jump out of the fighting line in order to get the position of a neutral judge outside of the clash, corresponds to the old dream of Western metaphysics of a timeless region, an eternal presence in complete quiet, lying beyond human clocks and calendars altogether, the region precisely of thought. Instead of it Arendt's proposal is that he, he, the hero of this story, might well remain in his place just at this corner where two forces of the past and future will then form because on the basis of presence they will be deflected. He must understand the

uniqueness of his presence well enough. Namely that without him there would be no past, no future. He must and can remain in his place in time and continue continue to fight against time for the sake of his immortality, of the infinity of his thinking. This solution of the problem depicted in Kafka's parable is also brought into focus in the correspondence between Arendt and Heidegger. In their letters of September, October, December of nineteenhundredsixtyseven. There Heidegger considers the whole problem of temporality of the in-between under the concept of 'clearing' uh. of which Ingeborg Schüssler has just spoken of. This is the clearing of Da-Sein. Already in Being and Time, after refuting between in the sense of an ontical relation of subject and object, Heidegger wrote, I quote: To say that 'it', namely the entity which is man is illuminated, erleuchtet, in German means that as being in the world, it is cleared, gelichtet, in itself not through any other entity but in such a way that 'it' is itself the clearing. Clearing points to the factual existence of Da-Sein as 'being there'. Heidegger refers then to this concept in his letter to Arendt on the interpretation of the parable of Kafka. Uh. well I quote now Heidegger in my translation. Heidegger writes: I approve of your interpretation, interpretation of this parable, only that which concerns me under the title of clearing is not simply a matter of something liberated from space and time but that which is afforded, this word is important, I think uh.. in German, this is only a translation uh. gewahrt, Gewahrung, afforded to space and time to the to the space, time as such and is not just something beyond time and out of space. All that can mean that a transposition of the transcendence of thought which Western metaphysics has dreamed of has taken place in the in-between. The thoughts of the thinking ego begin here, in this in-between, where they are also related, according to Arendt, to its action. This is her interpretation of the factuality of Da-Sein. there is not a break, according to my understanding, between this interpretation

and what Heidegger calls 'clearing'. It is rather a question of its completion. We will never know when the past has begun, what its origin is as well as when and if the future must have a stop, but we know that there ending here in the form of a clash is at the same time our precarious beginning which mingles together action with thinking. Now I'm coming to a conclusion, uh. this conclusion concerns directly 'dismantling of metaphysics'. In the Arendtian analysis of the parable of Kafka, the culminating point is then that the activity of thinking can be understood as a fight against time within time. This can also be considered as a third fight, the first one being the fight of the past against future and second one being the fight of the future against the past. But there is also a certain unity among these fights and they are surely not there simply by chance. Indeed we can interpret these fights from the point of view of the two-in-one. Both the past and future aim at at once, at oneness. The past also aims at oneness to make one out of the many things, out of a plu plurality. That means to dominate the battlefield absolutely at the cost of the other. If they can not achieve this aim, if one foes not destroy the other, this is due to the existence of 'he', of this hero of this story, between them which turns their simple opposition into an antagonism. Both of the sides want to create one out of him. This moment of oneness is opposed to the fight of 'he' against it. His existence flourish, flourishes in his thinking as being two, in his fight against oneness, indeed in the double qualification of the place where he stays, as the battlefield from which there is no escape and as the locality of nunc stans, the present of thinking. The place in time is divided into two in its oneness for which past and future give battle. But let us look more closely to the inner structure, inner structure of this fight against time. that which aims at oneness entails already a difference. the difference of the past from the future and vice versa. The being two is then not a simple addition to this difference

but it is the difference of the present from the difference of the past from the future and vice versa. The being two is then not a simple addition to the difference. It is a difference of difference. if we want to put it into Heideggerian terminology with a certain modification, we can say here, Da-Sein can be redefined as the difference from, of the difference of being and beings. At the same time, it is the difference from the difference of beings, Being and beings and the difference of the difference of Being and beings. The the first difference is inserted into the second one, and only as being inserted there, it differs from it. Or in other words, the second difference is the difference of beings from Being, their nothingness redefined. the first one is the difference of human beings from themselves being also beings among beings, by putting themselves in between beings and Being. Only in that manner, lingering in the between back to beings and forwards to Being, Da-Sein paves its own way to Being. Neither the past nor the future of the present gives us the possibility of a double survival, not only after the past, but also before the past of the future which behaves as if the future has already come. According to this survival from the future, we are then in advance of it, in a future of the future. Let me sketch now briefly, the possible conclusion, conclusions of this between as a difference of difference for dismantling metaphysics. Maurice Merleau-Ponty has written about a certain kind of difference de difference in his deconstruction of the Hegelian dialectic, specifically in the negation of negation. I quote Merleau-Ponty: What do I bring to the problem of the same and the other? This, that the same be the other than the other and identity difference of difference. This, one, does not realise a surpassing, a dialectic in the Hegelian sense. Two, is realised on the spot, by encroachment, by thickness, spatiality, from, end of quotation. From the point of view of Heidegger and Arendt, we understand immediately that spatiality can only mean a place in time which implies the time-

horizon of Being and shows it at the same time its place as in-between. We, if we then complete the thought of Merleau-Ponty in that way, we can understand the difference of difference as having a validity and its results not only for Hegelian dialectic but also for the ontological difference of Heidegger. the dialectic without synthesis, according to Merleau-Pontian destruction of Hegelian dialectic and the right understanding of ontological difference in the light of being two in one, both presuppose what Merleau-Ponty names 'the other than the other', the same in a distance from itself, since the difference is the other, and always another. In other words, if I try to think the difference of being in the otherness of its beings, I am already with my thinking the other of this other. This means, paradoxically enough, it is the other which is the same. But in dismantling metaphysics, this is no longer a paradox if we understand the same here as an emergency situation which has a political significance, an emergency situation which brings which brings together the philosopher and ordinary men in need of action, of a thoughtful action. According to Arendt, in such situations thinking ceases to be a boundary affair. I quote Hannah Arendt: Here the point is that whenever I transcend the limits of my own life span and begin to reflect on this past, judging into it and this future, forming projects of the will, thinking ceases to be a politically marginal activity and such reflections will inevitably arise in political emergencies. If this can be the sense of destruction, then destruction gets a new sense as dismantling, in the sense of depriving defenses. I quote Hannah Arendt: Such dismantling is possible only on the assumption that the thread of tradition is broken and that we shall not be able to renew it and the dismantling process itself is not destructive, it only draws conclusions from a loss which is a fact as such no longer part of the history of ideas but of our political history, the history of our world, the end of quotation.

- Thank you very much. Well indeed thanks to Professor Sözer for this very interesting and very suggestive expose. I think uh. we have some fifteen minutes or so for discussion. Is that right? [barely audible: Well let's see. At least fifteen minutes] At least fifteen minutes. I think we'd better go on with our discussion [Inaudible remarks] Fifteen or at most twenty minutes. Um. so the floor is open for discussion. Please Professor Barash.

- Uh. I wanted to thank you both for your very interesting talks. I I have two questions, actually one for each of you. Each of them is a little bit provocative but uh. each of them are stimulated by your talks. The first I will address to Professor Schüssler. Um. you cited the um. beautiful of uh. Hölderlin 'Seit ein Gespraech wir sind' uh. and I very much enjoyed the way in which you interpreted and and uh.. I very much agree with it. I'm also interested in the way in which you've tied it in with uh. Heidegger's idea of communication with others, Mitsein. Uh. I thought that was very um. very interesting contribution to the understanding of Heidegger. Um. and maybe you could say a few more words about that [inaudible remarks] if you could say a few more words precisely about how that fills in the uh. a gap [inaudible remarks] uh. how uh. the this idea of language in in Hölderlin which uh. fills in a gap in the way in which Heidegger has been interpreted as having only a uh. a closed philosophy. As you said at the very beginning of your talk, a philosophy which turns on on itself. If you can just draw that a little bit more but I'm I'm thinking about another phrase and here's where here is where my question becomes a little bit provocative. Uh. I think its in Germanien Unser Heim in Heidegger's course on that in which he cites another verse from Hölderlin which is one of my very favorite of all of Hölderlin's verses where he says "Ein Zeichen sind wir Deutungslos" in other words we are a symbol without possibility of interpretation. How would you uh.. draw that

particular verse into your own interpretation of Heidegger and the problem of communication, problem of Mitsein, would be my question. It's a difficult question but uh.

- Yes he says "Ein Zeichen sind wir Deutungslos und haben fast die Sprache verloren" he contin he says in another hymn, Hölderlin, we are a sign but without signification and we nearly lost the language.

- Precisely

- Yes, yes. You're uh. it's a very difficult question [laughter] but you're yes. How I do. Yes, I think the second quotation you are quoting now is the characteristic of man in the age of nihilism, of nihilism and so drast here, he is a sign. Yes, he is enigmatic. He signifies something but he does doesn't know what he is signifying because he has lost language, language. Yes, but uh. Heidegger says in the second chief work of him, principle work of him The Apothes of Philosophy, Beitræge to, Apothes to, Contributions to Philosophy uh. Vom Ereignis, he says that the concept of Da-Sein is not an an-historical concept desto (German) uh. which defines man in an an-historical way that the false interpretation saves him, false interpretation which is due to uh. Being and Time where he hisself he didn't precise the historical value of this concept. He says in uh. Beitræge zur Philosophie that Being, the Da-Sein, is only a task for human being. He has to be in the Da-Sein in the future and I think this is the combinaiso, uh. combination of the two terms which you are putting in a contrast. On the one hand uh. language and Da-Sein open to the being and language is um. has to fasten uh. to consolidate being in the uh. in the transience of time uh. but this is a project for the future. All of this philosophy of dialogue is a project for for future.

And actually we are in the citrus, in the situation that we have nearly nearly lost language.

- Thank you.

- I think you have it.

- Yes, yes, its interesting you emphasize the second um. and for Professor Sözer. I was also very interested by in the temporal dimension of the in-between. I in fact I I myself had uh. learned something about Ar Hannah Arendt because I perhaps too much emphasized the spatial dimension in my way of thinking of the notion of in-between in Arendt. I'm thinking specifically in The Human Condition, uh. at various points where she talks about the interspace, the Zwischenraum uh. and my uh. I was very interested in your using of the parable precisely because that adds the temporal dimension to what she says about Zwischenraum in uh. in The Human Condition. Uh. I I wonder if that uh. if that confirms what you're saying. I mean in other words, if if the spatial relation of the world, in her definition of world which is very far away from Heidegger's definition precisely in a in a spa spatial terms of the Zwischenraum um. how in what way uh. that might connect with your own interpretation of of the in-between in temporal terms?

- Well I um. Arendt speaks also of the in-between which is translated then in the German text as simply as Dazwischen um. of of in-between. In The Human Condition, I think that there are two senses of in-between and this this parable the uh. the analysis of this parable of the of the parable of Kafka brings a third sense forth. We must differentiate between these senses. The first sense in The Human Condition is the inter-space what what we have called. This is the domain of the interest and I think that she uh. mentions also this concept of inter interest which signifies uh. if we

analyse it it comes from inter, from Latin, inter and esse. This is the first sense. And then there is a human in-between, that means the between of human beings which uh. which are then which find themselves in the web of human commu communication, uh. of human relations, etcetera, etcetera. There is a difference between these two between because the first in-between is something determinated. The economical life, for example, interest, etcetera. Uh. but the other one, the second one is completely undetermined. Unpredictable, it is unpredictable. What will happen in the human relation relations we can not say it uh. beforehand. There is a certain indeterminacy which re which will remain there, Ar Arendt insists on that point. This is the second in-between. The third in-between is then this tem tempo temporal in-between. But I think that uh. this is again the ins inspiration which comes certainly from Heidegger. She stresses also in in her analysis, the temporal aspect of the in-between. The in-between is the in-between of past and future. But this is very important the spatiality exists or can exist only because of the temporal dimension. It is a space in time. I find it very important and very interesting. Uh. I don't know if I uh. give an answer.

- I agree, I hadn't thought of that particular relation between space and time. It's very illuminating.

- Yes, I find it very illuminating also. That means the space uh. first of all can not be considered out of the temperal, temperality. The temper, it is the temperality which defines and redefines the space. It is a question of finding a space in time. Otherwise, the space has no sense perhaps.

- Thank you very much.

- I thank you.

- Any other questions? + Yes, please.

- Um. well I have a a question which um. concerns both papers. Uh. uh. it is a question about plurality. But I think it concerns both papers in different senses. Um. uh. Professor Schüssler I'd like to ask uh. what the implication of Heidegger's of of your insight into Heidegger's notion of dialogues are for the problem of I and other as other. It seems to me that if we take dialogue and uh. in particular a dialogue within a group then we have to have, and then you have to think also in terms of a plurality

- In terms of?

- Uh. plurality, plurality [someone in the audience "pluralité"] which uh. leaves the other as an other and uh. which does not um. which does not let the other into some kind of appropriation or revelation. These are in a kind of mode of total strangeness. Yet there might might be a asymmetry between I and the other. So I would like to know whether with Heidegger or with your insights of Heidegger, the notion of plurality in this sense could be approached. Um. I would like to ask also (German) Professor Sözer um. about the idea of plurality. It seems that you quite rightfully um. drew out the different notions of difference and I like them particular the idea of um. difference uh. um. in the sense of Unterschied, the German Unterschied, where you said that Unterschied uh. concerns also an above, a below. In the notion of unter. And then it seemed to me that you want to actually, and there I I wasn't quite sure, whether that you actually wanted to get rid of this notion of Unterschied but remain with the notion of difference which would then be a non-hierarchical notion

- a non?

- a non-hierarchical because the notion of the German Unterschied is always a hierarchy and probably most forcefully said between God and man, if I recall uh.

Hölderlin poetry. So then here, do you think that the notion of difference (French) the um. the notion of Merleau-Ponty's difference is actually the ground of plu plurality because it would uh. include the asymmetry on the one hand but also uh. the possibility of not having just two poles in distinction. The two poles of I and other.

- Yes, um. I think that your question is starting from another horizon. Uh. your horizon is the philosophy of sub, of the subject. And if two persons are in dialogue, you are thinking one is the subject and uh. the other risks to be subordinated by this subject. This maybe in the horizon of philosophy of subjecti, of subjectivity. But Heidegger is starting in a quite other horizon. Uh. this is the horizon of the question of how being itself, in the night of being in the nihilism, can lighten him. And human beings altogether are in the service of the lightening of being. And so there is not the risk, if you want there there are equals. There are equals in front of being. And uh. so is no risk that one can uh. dominate the other. They are servers, both and are listening both to the possible essential word accorded by the Divine and that's a quite other situation. A situation which is much more serious than I think because they can fail. They can fail both and that's that's the risk here. And then a chance has passed, a a big chance. That's another dimension I think but uh. the uh. relation between the two is that of listening, common listening of the words to the just word. And listening to the other and that's no risk of domination because I'm listening to the other. That's my answer.

- First of all thank you very much for the question or for the questions. Uh. that was not only one question. Uh. well this questions lead us to to the points which then which that which I have said must be further developed in a certain sense. Uh. I can I can try to do that but certainly up to a point and we must think together. We must

discuss the whole thing. Now first of all uh. you have said uh. do you say farewell to the concept of, to the concept of Unterschied because Unterschied uh. has this this this conception of down. It is something which is down and holds together the two sides. This is I think that this is the uh. normal conception in that in that word Unterschied. Now uh. I think that the the in-between which now I'm taking from Hannah Arendt and uh. which I'm trying to develop is uh. goes beyond that the normal Unterschied in the German sense because uh. uh. the difference is stressed on in on that point, not holding together and this then this difference is is then radicalized, brought to the point which it can not be valid anymore uh. but nevertheless it exists. This is this is I think the point. And this is expressed also by the uh. by the idea I I have already used this formule in my text, neither nor. The between is properly speaking 'neither nor'. Then if you think in that way in that way, this holding together uh. loses its stress uh. at least, its significance at least. And the negative part is sharpened in the in that sense. I think that the di the the the inween, the in-between is difference, is is a difference of difference. If you think that neither nor is expresses the difference then the the in-between in the Arendtian sense, the fight against the ti fight that means a bat, this is not a simple fight. The this fight against. The two dimensions of the time, that means past and future, this is the difference. Past and future, this is the difference. Now, the existence of 'he' makes a new difference in that sense this is a difference of difference. This new difference is not added uh. to the old, the the first difference but I think that it is inserted into that difference. This is wha, how I understand Arendt and then uh. you uh. you have said, you have asked me uh. whether uh. we can find the plurality in in the works of Merleau-Ponty. This is a big question, a big problem uh. I'm not daring to uh. to deal with this [inaudible remark] Pardon? You didn't ask that. Oh! Thank you then then it

is okay [laughter] But but Merleau-Ponty uh. uh. ex in that book *The Visible and the Invisible*, there are some uh. other colleagues who know also this books very well, uh. I think that the *The Visible and Invisible* is a book where the author uh. experiments very much and this is one of the passages I have I have found by chance and he he speaks there really of a difference of difference. What does that mean? Uh. evidently that must be searched, that must be understood then in the context of uh. Merleau-Ponty. I don't know did I give you an answer to your second question.[inaudible remarks by the person who asked the question]

- But I mean that Merleau-Ponty has written um. uh. on this subjects also and uh. his premature that as uh. let his work unfinished and then many concepts, many expression which Merleau-Ponty uses are taken then by Derrida also. We see that, you know better perhaps uh. than me, yes.

- Okay, one last question. Yes please [inaudible] Can you, can you come here? [inaudible but something like "I can shout"] *but they can not interpret.*

- If I did not understand uh. wrong uh. Professor Önay Sözer has said that um. the difference of difference is not added but inserted. It is an inserted.

- No, I didn't say that. I said the second difference which is a difference of difference is not ins is not added to the first difference but it is inserted into it.

- Inserted but uh. I did not understand how a difference which is inserted can not be a difference among differences.

- I didn't say it is not a difference uh. it is a difference of difference.

- It is a difference of difference but a difference?

- Yes.

- So? All right.

- Okay, Think we can take another question. Yes, Sanem please.

- Thank you for your conversation, uh.. expositions and I want to ask uh. both pro Professors please. Um. I think especially for Arendt there is an third dimension of the discourse going between story-teller uh. going, dimension of discourse which is going between uh. story-teller and whom it is told. If this uh. if this is the uh. the condition for history, I want to ask both professors what is possible to say about the identity of the actor and its relation to oneness.

- Identity and the actor?

- Yes.

- Can you repeat please?

- Identity of the actor and its relation to oneness in the sense of uh. [inaudible remarks] Professor Sözer used.

- Relation to?

- Oneness.

- To oneness.

- Identity of the actor and its relation to oneness?

- Oneness, the the term used by Professor Sözer. Maybe later I will have the chance to ask this question Professor Barash in its relation between identity and remembrance. Thank you.

- In so much as I understand the question then uh. uh. Sanem Yazıcıoğlu uh. wants to stress the following sides, the following points which come into question, which can

come into question. Uh. if we uh. take into consideration uh. the story-telling which is a which is a main theme in Han Hannah in the writings of Hannah Arendt. The a story is told to somebody and by someone then uh. she wants to ask if I if I have understood your question if this is the situation which a story-telling uh. can occur then uh. how is it how is is this related, how is this situation can is how is it related to the identity of the person about whom this story is told. Is that the question?

[inaudible remarks by the person who asked the question]

- I mean that the first dialogue be, the first dialogue between me and myself, the second dialogue between me and you and the third one uh. is between story-teller, the other and the other. This is a third one, uh. I think.

- And you ask what are the relations between them

- Yes, I want to ask uh. if this is the thi the third one, story-teller and the whom it is told, is the condition for history, uh. what can we say about the identity of the actor because identity shows itself in the dialogue between me and you in Arendt, in Arendtian sense. Then you what is it's relation in your using oneness?

- Yes.

- Excuse me, perhaps, I can give a short answer in so far as I understand uh. the question. Uh. well uh. there are stories about a person, about his life, these are the life stories. Perhaps there is uh. there is an unity also of many people have tell about a certain life story. This is then, this can be seen as the moment of oneness but uh. your uh. the interesting point in your question, we think that normally the story, the story-teller come and then uh. tells this story and then this a just one story which is possible but it is not one story, properly speaking, because it is told to somebody and there is

always the presence of this somebody and then uh. you can uh. draw a parallel then between this situation and then uh. what Hannah Arendt calls me to myself.

- Would you like to?

- Yes, your question is excellent.

- Thank you.

- And I understood it now. Um. um. to follow Heidegger he would said that uh. the term or concept of identity has to be has to be reinterpreted completely; identity of the person, das selbst, uh. soi-meme, etre soi-meme. Uh. to be oneself, that has to be in reinterpreted completely and its already in Being and Time, in the small quotation I quoted in the beginning. That is, that it is the voice of the friend which makes, that I can be myself so its the difference, the difference that it makes possible to be oneself. And I think that you can see the same in the later position uh. in this position which I tried to present you that only uh. by the ecstatic opening to being itself, that only by that uh. that's all the thinking of the Ereignis uh. event, appropriation. Uh. man uh. is uh. authentically appropriate itself, itself. Only by the difference he is itself.

- Thank you very much.

- Well thank you very much. I mean if we had some more time I would have like to ask you if uh. what you said lastly uh. doesn't it have some affinity with Levinas for example uh. but perhaps we'll discuss it some other time.

- Yes [cassette change]

(Courtine-Denamy's and Grossman's presentations are missing. The recording of May 30 starts with the discussion session)

- ...I find a bit uncomfortable with this reading of Kant.
- Yes, yes, that is to say she is adapting Kant and integrating in its own thinking.
- Yes, in a very own sense
- Yes, yes, that was my question. Thank you so much.
- Any other question?
- Thank you for both uh. talks which which were very rich in their contents um. first of all I want to ask uh. a question to Madame Courtine Denamy. I think that this concept of of experience uh. is very important in Hannah Arendt and uh. only I I think again it must be explained and redefined and not confused with other concepts of experience. Just in the context which she refers to this concept experience. And perhaps uh. a little bit explanation, we need a little bit explanation about this concept. Wha what signifies experience in Hannah Arendt which is inseparable from thinking. And my question to Andreas Grossman uh. I think that what he has done here was very original because we are accustomed uh. to interpret the thoughts of Hannah Arendt uh. according to our theoretical habitudes up to now always to a to a idea of ontology and now he proposed us to rethink the philosophy of of Hannah Arendt according to the concept of formal indication. Now this concept comes from Edmund Husserl and that had that Husserl has given uh. some clues to that to that kind of approach in Ideas 1 already and Heidegger has taken this concept and used it. Now uh. there is for me a small problem in the context uh. in which uh. Grossman refers to this concept. Grossman has said in the beginning of his talk there are two problems of

understanding. The problem is the other side of action and then the hermeneutics of the political, in the form of the her, this two problems must not be confused, in so much as I understand him. Now the the formal, the concept of formal indication really helps us I think in the uh. in the problematic of the of the hermeneutics of of the political but not so much in the first question which is then the understanding uh. according to which the understanding is defined as the other side of action. There are many reasons for that and I remember of what uh. Edwin Schroder once has said that all spectators are actors at the same time, meaning meaning uh. indicatend indicating indicating with this words to the situation of the uh. science of man and of the philosopher also. The philosopher and the scientist think that they are only spectators but this is wrong they are also on the stage. And this is I think, according uh. to my critique also on Hannah Arendt, this is something which fails her, this understanding and you you have expressed uh this point very bery well, very very well. Thank you very much.

- Um. concerning your question about the experience, I hope I won't disappoint you uh. in just answering that to my to my sense. Experience is simply to think, uh. to be able to think the event, what happens. Uh. in in order uh. uh. uh. to think the experience um. in the position to thought which which would be a a which will would remain abstract, theoretical. She always referred to it that also in the interview with the with Günther Guss, we spoke about with Christina Christina Schües a moment ago. Uh. and she said that um. about nineteenthirtythree, all the thinker had um. I don't know the word in English 'fantasies', maybe its not fantasies but extraordinary

- [Barely audible from the floor:] elaborations

- elaborations of theory, theoretical abstractions and this is precisely what what she tries not to do when she writes uh. The Origins of Totalitarianism that is to say she's got guided by three questions and she tries to answer each question. This is her way to understand what has happened, this is her way to think about the event, to think the experience. But you can point that in uh. almost all her work. Uh. um. she thinks about, uh. she has six books, she she devoted six books to think about Judaism or the Jewish question. Then she thinks about totalitarianism. Then you can say that she thinks about the, of course, the human condition. What does it mean to be human in the modern world, what does it mean uh. what is the significance of the experience of both revolutions? It is not to lose the the um. uh. this is the German word 'Boden', what is uh.? What is the word for 'Boden'? The English word for Boden? (barely audible from the floor: soil) Soil, the soil of, the soil of uh. our life. Um. it is a thinking, a thought sorry, which is always in the service of um. of the seek, she always seeks principle, the principle of our actions. That's all.

- Well if I understood you correctly its more a remark than a question. Um. well uh. actually um. I would agree

- [barely audible from the floor] I don't know what's it? A remark or you must appreciate it

- Well I I I try to clarify it for me. Uh. um. my reference to Heidegger's formal indication is indeed a a relation Arendt's uh. theoretical uh. um. job job, to clarify um. um. her her own work on the political and one could perhaps say that there are two dimensions of hermeneutics in play here. The hermeneutics of action, hermeneutics in in inherent in action undzwar every actor um. has to understand what is tun (German) when he acts and on the other hand the uh. the uh. work of the philosopher, of the

thinker, Hannah Arendt who tries to make clear about what is at stake if we uh. act or as if as she says what we are doing when we are active so I I would agree with um. with referring um. formal indication to this second point.

- Thank you.

- I would like to thank the speakers and the audience. We'll have a lunch break now and the panel discussion is at two o'clock. Thank you. [Applause]

- She works on democracy and modern and post-modern theories of gender. Among her publications are uh. *Women and Religion: A Comparative Study*, *Equality or Equity: Islamic Concepts of Gender* and *Looking from the Other Side: Is Cultural Relativism a Way Out?* Uh. so I will give the floor to Professor Berkta.

- Thank you very much um. before I begin shall I ask how many minutes I have. Is it okay? Alright. Thank you. Fine. Thank you very much then. Um. as the history of philosophy stands witness, as our colloquium has as well shown, there is an obvious and acute tension between Heidegger's and Hannah Arendt's thinking but it is equally obvious that there are undeniable close links. When one remembers that the history of thought is a great conversation between great thinkers, this is of course no surprise. Although in these two days the threads that connect both philosopher's thinking have been well pursued and brought into light, I feel that we can all share Professor Barash's judgment that the tendency to consider to Hannah Arendt to be no more than a proponent of Heidegger's thought can only obscure what is original in Hannah Arendt's own work. Hannah Arendt for many scholars who study and discuss her work is indeed a stimulating intellectual presence but above all I think she is an important resource especially for theorists who wish to conceptualise a politics in which questions of meaning, identity, responsibility and value take center stage and

here of course you have to remember that I'm a political scientist. So, this maybe a professional deformation. Anyway. Hannah Arendt's work is indispensable for those who wish to learn how to take human plurality seriously, how to grasp public life not just as an occasion for choice but also as an opportunity for different human beings to make a world in common. In this context, Hannah Arendt's work brings forth the crucial question must politics be merely a matter of power relations or can it embody the realisation of some of the higher and most distinctive potentials of human life? Hannah Arendt seems to answer this question in the positive and again as a political scientist I'm most interested in the utopian element in political theory and practice and the possibilities inherent in this positive answer fascinates me. In this positive answer, concepts such as difference, plurality, communication and dialogue, natality and freedom stand out. And all of these concepts have been well accounted for in our colloquium. Arendt's political space is indeed a utopian space because first and foremost it is characterised by the absence of violence. As many authors point out Hannah Arendt struggled all through her career to entangle political action from violence. In this of course as uh. again uh. for example Cray Carl Huhn points out she was wiser than Clausowitz and Kissinger when she said that violence is the breakdown of politics, not its continuence by other means. What are the other characteristics that make the Arendtian public political space so fascinating? Hannah Arendt instead of conceiving of politics too closely on the analogy of juridical relations emphasizes spontaneity, imagination, participation and empowerment. This is the mark of authentic politics whenever and wherever it occurs. And here we indeed get a radical difference between Hannah Arendt's and Heidegger's perceptions of politics in the public sphere. Again as Professor Barash has pointed out uh. quote; Heidegger's tendency to equate the public sphere with the inauthentic quest to forget

one's own finite being makes it indeed difficult to see how political concern for the public sphere might be accorded more than inauthentic status in the framework of fundamental ontology, unquote. Whereas at the heart of Hannah Arendt's account of the political is the concept of public space, a space of appearance which is the heart of a genuine public realm. And again according to Arendt, together politically we create the world because we are unique. But only so long as we can cherish and care for that uniqueness and endure the limits plurality sets forth for us within the human condition. Arendt conceives of the public sphere and the political life as a place which is first of all a space for difference. For her the common world we share as public and political agents exists only as the result of the differences we reveal in our interactions. Thus we get commonality precisely and only by accentuating, cherishing and producing evermore difference. She says in this world which we enter appearing from a nowhere and from which we disappear into a nowhere being in the, being and appearing coincide. Nothing and nobody exists in the world whose very being does not presuppose a spectator. Not man but men inhabit this planet, plurality is the law of the earth. I love this quotation (laughs). Um. Hence plurality is the law of the earth in the sense that for anything to be at all, the basic unit of plurality, actor-spectator, is presupposed and uh. plurality thus brings into being what is. And since plural plurality is the law of the earth, and since we always appear and act to a spectator, understanding is closely linked to political action as Professor Grossman pointed out this morning. But then so is discourse and dialogue, in this sense language is indeed a good for humanity, for all the human beings, as Professor Schüssler showed us. In *Man in Dark Times*, Hannah Arendt tells us that the world is not humane just because it is made by human beings. And it does not become human just because the human voice sounds in it but only when it has become the object of discourse. However

much we are affected by the things of the world, however deeply they may stir and stimulate us, they become human for us only when we can discuss them with our fellows. And we humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it and in the course of speaking of it we learn to be human. And I remember Hannah Arendt borrowing from Isaac Dinasson for example uh. when she says that anything can be born if put into a story. And and of course this uh. reminds me of uh. of Habermas' perception of discourse that takes in communicative action etcetera but I'm not going into that. Now this approach of Arendt's together with her effort to end the separation between *vita contemplativa* and *vita activa*, her effort to evoke for us the ground that unites the thinking and acting being, makes political thinking itself a political act because it can only be produced dialogically and in plurality. Again as Professor Barash quotes from Hannah Arendt when he points out to the inner affinity Arendt finds between natality and action, and I quote; since action is the political activity par excellence, natality not mortality may be the central category of political as distinguished from metaphysical thought. Here indeed we can find a radical coupure from Heidegger's thinking on the part of Hannah Arendt. However this is not where I wish to end uh. this paper. I'd like to end it on a more compromising note. And I think the concept of freedom uh. you know it seems to be a good point in case here and freedom or liberty, reason or rationality as we all know are concepts of primary importance to the Western thought and tradition of politics. Pursuit of liberty is often held to be a modern concern whereas it has a very long history, goes back to the Ancient Greece. Uh. in Western political thought two distinct meanings of liberty have attained pre-eminence. Positive liberty and negative liberty. Uh. negative liberty generally includes an individual rule over his body and mind and the individual must also assert mastery over his immediate environment and

personal property. To be free means that no one is allowed to trespass on, appropriate or otherwise constrain one's mind, body or property. Positive liberty in contrast to negative liberty is not a freedom from constraint or interference but a freedom to do or achieve something. To be positively free is to be self-directed and capable of realising one's will. For this reason, for example, Isaiah Berlin identifies uh. positive liberty as a kind of mastery over the self. Positive libertarians equate freedom with mastery namely one's mastery over desires, passions and other obstacles to self-realisation. But then negative libertarians too are animated by a pursuit of mastery. So uh. the difference is that only for negative libertarians, sovereign control is exercised by the individual. For positive libertarians this collectively mediated. Thus mastery becomes the root to freedom for both. And here of course lies a danger. The danger of limitless pursuit of mastery. Now if we think for a moment on the historical effect of equating freedom with mastery on the natural environment, uh. as humanity extends its power and control across the lands and seas and skies of the planet, the ecological catastrophe grows undercutting the earth's capacity to support many forms of life including our own. No small part of this environmental devastation one might argue is fostered by a love of freedom that is too closely identified with mastery. Now opposed to both positive and negative freedom, is a third kind of freedom that can not be equated with control or mastery. And this is, as many authors point out, Martin Heidegger's concept of freedom. Heidegger who was as we all know much concerned with the pernicious effects of modern technology, explicitly characterizes his concept of freedom in opposition to both positive and negative liberty, uh. liberal concept of liberty. And I think Professor Schües uh. if I'm not wrong, pointed this out as well. Uh. for him, freedom is not a form of control but a letting be. Freedom let's things and people be themselves. It reveals them in their uniqueness, it constitutes a witnessing of

difference. According to Heidegger, freedom is closer to guardianship than control. It is discovered primarily in caring for the world and in caring for our place in the world. Now uh. Heidegger, as far as I know, did not explain the political ramifications of this philosophical understanding of freedom but Hannah Arendt does employ Heideggerian themes in the sense to develop an explicitly political understanding of freedom untethered to mastery. In her essay *What is Freedom*, she takes issue with traditional Western notions of liberty and suggests that freedom is not a kind of sovereignty. It neither signifies the absence of individual constraint as negative libertarians claim nor the willpower to achieve or control one's desires as positive libertarians claim. Arendt suggests that freedom is not at all an individual or collective achievement of willpower. It is the public event that escapes individual and collective uh. control. For her, freedom primarily appears in the open spaces of the political realm whenever the actions of citizens intersect and create new relationships. This creative interaction is inherently unstable and unpredictable, as this morning we were talking. Uh. what humans discover when they act in concert is that freedom becomes manifest in the very novelty of the results and relationships. In action, by way of freedom, the new and unforeseen occurs. Arendt's notion of political freedom may be seen as a political translation of Heidegger's philosophical notion of freedom. Like Heidegger, Hannah Arendt maintains that freedom evaporates once it is possessed by a sovereign power. Political freedom emerges most fundamentally in the creating and caretaking of a public realm, a *res publica*. Safeguarding this public realm, accomplished through the words and deeds of active citizens can not be reduced to mastery, control or sovereignty of a personal or collective nature. Rather than establish control or mastery over the outcome of our actions, freedom allows the unexpected to arise. It is a letting be of the future and its potential for novelty. Here

indeed we come across the utopian element in Arendt's thinking or should we say both in Heidegger's and Arendt's thinking. So, by way of ending uh. I I'd like to borrow Philip Hansen's uh. judgment and words uh. he says uh. while Hannah Arendt is influenced by such thinkers as Aristotle, Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger and Jaspers, Arendt is no disciple of any of them. She also thinks through the dilemmas of their work in a way which puts this work in a new light. And uh. in this sense, he says that the metaphor Arendt uses to describe the German social theorist Walter Benjamin could as well be used to describe Arendt herself. And that of a 'pearl diver' who brings to the surface obscure and hidden gems not merely for the purposes of excavation but to bring forth the rich and the strange and so further our understanding of from that which they came. Thank you. [Applause].

- I would suggest then that we proceed in the following manner. Uh. we'll first go round the table and ask each of the participants in the uh. roundtable to comment or or ask a question, uh. very briefly. And then we'll open the floor to uh. to all of you in the public and then begin with the second speaker. So, may I speak, may may I start with Professor Sözer. Yes.

- Uh. thank you very much for the the uh. very sympathetic exposition. I mean and and it was a very clear uh. exposition for me. I think that the problem of freedom which remained untouched up to now in our discussions, is a very important one and also evidently in Heidegger, Günther Figal has written much about that problem. uh. then a comparison uh. between two authors could be really very helpful for our understanding of their texts. Uh. that can be done perhaps in future. This this gives me a good idea but I want uh. uh. if I may ask a question I don't know uh. Mr. Barash may I ask a question. Uh. then one one thing one thing uh. which lets me which fails

somehow in the exposition of Berkday was the relationship between tradition tradition and uh. freedom. I think that this is a this can be a big problem. I dare to ask this question because of the pre-occupation of Arendt with the problems of tradition. Uh. perhaps in the next round, you can tell us something about that matter also. Thank you very much.

- Um. yeah, thank you very much for this very nice exposition. I find um. um. um. particular because you uh. spoke about notions which were touched but not really spelled out in the previous papers. And um.. uh. on the one hand I would have said what actually Professor Sözer said so I will not say it. But uh. I think I would like that we discuss a little bit more about the notion of freedom because it seems to be uh. since the topic of our conference is politics that freedom is very essential here so uh. I will not say anything more. Um. the other problem which I see here and which I would find worthwhile to discuss are the different notions of world. It seems to be that um. uh. already in um. Hannah Arendt's work, you find different notions of world. There is a life world, a political world and the material world. And uh. they have to be distinguished. And then again in Heidegger we find different notions of world and often he uh. talks about world in connection with Da-Sein's or with the Being's there um. being in the world. Uh. also the world in connection with falling so it seems um. the notion of world uh. particularly the the poli political world is uh. as you also mentioned contrary to each other. So I wonder how you would uh. combine this with the notion of freedom and um. I was uh. very intrigued by your quo plu um. world is not human because just because it is made by humans so this leads me to ask whether the notion of freedom you have uh. actually maybe suggested, we could discuss further this is as a notion of letting be, respecting someone so and forth so force would actually lead us to a new notion of humanity.

- Thank you very much for your communication. Uh. I'm afraid I'm not able because I'm not a Heideggerian to talk about freedom by Heidegger although I tried to play the game, Arendt and Heidegger this morning. But uh. I just want to um. emphasize or comment on dit? The your last quotation of the author you you quoted concerning the fact that Hannah Arendt was not di-ciple of anybody uh.?

- [barely audible] disciple

- disciple [laughs] of anybody and uh. I just wonder because it was my first uh. my first title of my communication uh. was entitled A Woman Under Influence. This was an homage to Cassavetes of course although its not congress on cinema. Alas [laughs] It depends on what what we mean by disciple um. the question I I I ask and we have we have talked about that a little before with Jeffrey Barash uh. Is it sufficient to think against one's master in order to be not anymore di disciple? At the moment I might change my mind once again um. I'm not so in admiration as I was of Hannah Arendt after having working a little about uh. uh. about Heidegger for the communication this morning. And I think for the moment that she is very reactive uh. even if she if she is not a disciple it's a very reactive conditioned thinking. [inaudible comments]

- Well uh. thank you very much um. for your presentation. Um. I would also suggest that um. um. it is a bit too too vague to say that Hannah Arendt is just um. um. in a way solitary thinker uh. freed of all tradition. Uh. perhaps uh. it is more adequate uh. to say that uh. she brings together very different uh. st strains of the tradition. Uh. certainly it is not only Heidegger but Heidegger has had um. I think a really um. great influence on her um. as well as other like um. Montesqieu or Tockville, Marx. You can mention uh. different people but um. to come back to your question of freedom, um. yes I um. find it very thought-provoking to bring um. together Heidegger's notion

of freedom as letting-be um. with um. um. Hannah Arendt's notion of freedom which is developed as you know not not only in *The Human Condition* but as well in as in several um. articles in *Between Past and Future*. Uh. they are um. um. you can also she um. refers the public space the political realm to the realm of *Homo Faber* uh. even more um. um. in a more profound way than the um. can observe it in *The Human Condition* where they speaks about relation of culture and politics for example. And it could be interesting um. furthermore um. um. perhaps to draw um. lines of her critique towards people like Karl Schmidt and his notion of sovereignty. Um. um. well and um.. cause I I would say that its more in my eyes more than a pure utopian way of approaching politics um. but kind of um. um. uh. letting us pay attention to uh. um. basic elements of political life um. which are not only a fantasy of the thinker Hannah Arendt but should be um. discovered once again. Thank you.

- Thank you for your nice exposition, very brilliant exposition. Uh. I want to ask question um. um. As Arendts point out pointed out in pointed out that public realm had already absorbed uh. by the social realm, uh. what can we say what can we say about the possibilities of freedom. Uh. I mean if the freedom, if freedom is a choice of uh. a choice of equal and unique beings um. is it possible anymore. Shortly. [inaudible remarks] Um. in social realm, is it possible to have the possibility um. acting and uh. speaking freely or the general term of freedom, yes.

- And uh. in fact my question is related to yours and also to that of uh. Christina Schües uh. and around the question of freedom in general but but also utopia. I was very struck by what you said about uh. Arendt's thinking as being uh. utopian and I'd be interested in having a qualification. In other words, the other person who in a sense has qualified her thought as utopian was Habermas in saying that her utopia was in a

sense Ancient Greece, and that she was uh.. drawing her idea of politics out of uh. a kind of idealized utopian notion of uh. Ancient Greece. On the other hand it'd be possible to say that there are few thinkers who are more anti-utopian than Hannah Arendt, precisely to the extent that she is anti-Platonic, against any kind of Platonic Republic uh. in which the philosopher could outside the realm of human affairs claim to govern human affairs and therefore that the very condition of plurality in politics makes utopia in any any conventional sense uh. impossible. And those will be two two possibilities of interpretation. One of them being out of Habermas who would link uh. Arendt utopia in that way and the others which would say precisely in her opposition to Plato uh. that her thought is uh. anti-utopian. At least if we take utopia in as a a conventional sense. Uh. uh. of Platonic Republic for example. And I wonder if you could qualify your idea of utopia in relation to that spectrum of possibilities?

- Okay, well thank you. I oh. but before I forget okay because I I think this is a I I mean I agree with the other questions and I think this life world, political world, different meanings of world uh. which brings us to the social and economic and the private sphere and the public and political sphere uh. uh. discrimination um. which I I didn't take up in my talk but I mean I am very much critical of that myself but you know. I I didn't think I was trying to cover you know uh. all my thoughts about Hannah Arendt so that's something else. But this utopian element uh. is something that I feel strongly about because I don't mean it utopian in the conventional sense. Uh. but I think whole of her conception of the political space in a way which relates to Habermas as well is utopian in that it is, I mean we can not see anything like that in practice now. Uh. a space which is uh. void of violence, for example, in itself for me is utopian. Something you you know worth struggling to achieve for. Plurality and the way she conceives of difference uh. I think Professor Sözer uh. yesterday, I mean just

grounded it very well. Uh. I I couldn't dwell on it but I mean I I can feel uh. so, I mean, difference, plurality, lack of violence and and uh. imagination, participation, you know, intuition, the things she brings uh. into the political space, they are all utopian and uh. they are all very very worthwhile struggling for, you know, that sort of thing.

- I thank you also very much for your nice contribution which has quite well characterized uh. characterized uh. Hannah Arendt in the trait, in the principle traits of her thinking. I just want uh.. to make uh. a little remark uh. concerning Heidegger and the place that is occup occupying in his thinking politics. Normally people say that politics in Being in Time is devaluated and i identified with the inauthentic existence of Da-Sein that the public sphere the Öffentlichkeit is identified with this inauthentic Da-Sein. Um. I think that this judgment is too general, is too general. Uh. Heidegger does not identify the politic the politics dimension with the Öffentlichkeit. Because he makes the diction you have, being with the other, either in the manner of authentic being with the other or in the manner of inauthentic being-with-the-other. And both are possible only in a space, in open space, in an open space. In Being in Time, also, you have the possibility, I think so, to develop, its not develop by Heidegger, of an authentic being of authentic being of the political. Because there is the possibility of authentic being-with-the-other in a space, in an open space. And then I want to say that uh. in the second principle work of Heidegger, The Apotheosis of Philosophy or that the other title uh. um. Of the Event, Of the Event that there Heidegger characterizes uh. also the foundation of a state. Its theme in his later thinking and there you have a certain serie of tree of three principle figures involved in the foundation of state. There is first the poet but you have to think in the grand poet like Homer and so on

uh. who have the function to create an essential language for a human community but this essential language for a human community is too complicated [cassette change].

- Bazı ufak noktalamalar yapıldı. Şimdi bir, henüz bir hafta önceden gelen, bir hafta önceden gelen bir haber var. Biliyorsunuz Sovyet sistemi yıkılmadan önce Yıldızlar Savaşı teorisi eh. askeri alanda sözkonusuydu. Gorbaçov, Reagan ve başka Amerikan cumhurbaşkanlarının Bush'un görüşmeleriyle bu eh. tehir edildi ya da ortadan kaldırıldı ama sonra Sovyet sistemi de çöktü. Bir hafta önceki haberse, Amerikanın uzayda, Amerikanın uzayda bir eh. roket üssü, savunmaya dönelik, eh. dönük roket üssü kurmak projesiyle ilgili eğer Amerika Birleşik Devletlerinde seçimleri George Bush Junior kazanırsa bu üs, bu üs çok daha komplike, çok daha büyük olacakmış. Bazı düşünürlere göre de, bazı yazarlara göre de bu bu Yıldızlar Savaşının bir basamağı. Eh. bana kalırsa filozoflar, felsefeciler, insan gerçeğine yönelik tehlikeleri en önce görüp söylemek zorundadırlar. Eh. bu gerçekleşirse eğer, bu projeler gerçekleşirse ve bu bu projeler büyürse eh. bugün konuştuğumuz gibi Da-Sein, endividüalizm, insan bireyselliği, işte insanın soi-meme vesaire gibi bütün bireysel ter terminolojiyi yeniden gözden geçirmek zorunda kalmayacak mıyız? Dünyadaki varoluşumuz açısından.

- Thank you very much for the question.

- I just want to say. Yes.

- Bana biraz haksızlık ettiğinizi düşünüyorum bu soruyla [laughs]. Eh. şöyle birşey yani ben belki çok fazla üzerinde durmadım çok uzatmayım diye. [inaudible remarks] Heidegger'in şeyiyle eh. ve Arendt'in özgürlük anlayışının, özgürlük anlayışlarının daha farklı, liberal anlayışa göre, bugünkü özgürlük anlayışımıza göre daha farklı olması ve bunun benim için ütopyacı bir anlam taşıması tam da sizin değindiğiniz nokta yüzünden yani egemenliğe, kontrole, mastery'ye dayanmayan bir özgürlük

anlayışı çünkü bunun sonuçlarını bugün zaten feci bir şekilde eh. yaşıyoruz. Biraz ona bağlamaya çalıştım. [inaudible feedback]. Ah tamam peki [laughs]

- I I I would like to say just a word. I think that the uh. in fact both questions were related to a certain extent. I think that one of the very real uh. issues that Heidegger brought up and I think that his reflection on technology is important and I think that you are right we didn't uh. we could have uh. dealt more fully with the question. Is the question of technology in other words and the question, the way in which Heidegger himself phrased the problem which he said that there is no technical solution to the question of technology. In other words, its not within technology itself that you find an answer to the problem And that for me is a very problematic statement but a very real approach to it. In other words, I think that whether you're for or against what Heidegger said, whether you think that there is a technical or even political solution to technology, you're still forced to uh. think about the issue that he raised. In other words to what extent you can think the essence of technology by technological means or by scientific means which for him is the same thing. Whether uh. uh. we can represent or through representation arrive at an answer to this kind of a problem which comes back to the first question I think that it is very closely related uh. in the sense that as individuals, individuals cut away cut cut away, uh. set aside from uh. the very strong economic, global forces that determine the policies of people like Bush for example. Uh. to what extent its possible for us to have effective action, to act effectively and I think that this question and feeling somewhat of impedance that uh. uh.. that is often the case for individuals perhaps leads to the question what is freedom and to what extent can we talk about freedom in the world today and these are very complex issues. I think that uh. it'd be worth having another uh. set set of

meetings around the question of freedom itself today, in the present day context. Um. yes, yes.

- I will speak Turkish eh. eh. Dostum Demir Özlü'nün eh. tartışmaya katılması beni sevindirdi. Eh. kendisi eleştirisinde haklı eh. burada bu konu ayrıca ele alınamadı ama bu demek değil ki eh. Hannah Arendt'te tam da bu problem yok. Hayır. Hannah Arendt bu eh. senin bahsettiğin sorunu çok temel bir şekilde görmüş bulunuyor. Özellikle The Human Condition, İnsanlık Koşulu kitabında. Hatta şöyle diyor. Diyor ki ünlü Arhimedes Noktası yani Arhimedes'in ünlü sözü: Bana bir dayanak noktası verin, dünyayı yerinden kaldırayım. Bu aslında bir anlamda senin bugün Yıldızlar Savaşı dediğin ve Hannah Arendt'in dünyanın terkedilmesi, dünyanın yitirilmesi, insan tarafından yitirilmesi, bırakılması dediği olayın, sorunun başlangıcıdır ve bu Arendt tarafından görülmüştür bunu tartışma gündemine getiremedikse dün ve bugün bu bir bizim bir eksikliğimiz. Tabii ki herşey bir anda aynı zamanda ele alınamıyor. Uh. Mr. Barash there is there is another uh.

- Yes, may I just I just say just two words. Besides Hannah Arendt who took very seriously this problem of the endangering, threatening of the world maybe you can be less disappointed if you read Hans Jonas than if you read Martin Heidegger and I just remind you of uh. the book The Principle Responsibility. I think its the English uh? Der der pren prinzip Ver Verantwortung and uh. maybe you will be more satisfied with Hans Jonas than with Heidegger.

- Ben de izninizle Türkçe konuşmak istiyorum. Eh. Arendt'in eh. Sayın Sözer'in belirttiği gibi eh. bindokuzyüzellilerde bunu öngördüğü eh. gör gördüğünü söyleyebiliriz ve Arendt bunu tam da dünya, yeryüzüne yabancılaşma diyor. Eh. ve buradan kastettiği eh. sadece eh. bizim dünyaya değil yani kendi yaptığımız, inşa

ettiğimiz dünyaya değil aynı zamanda içerisinde ilkin doğduğumuz eh. yeryüzüne de yabancılaşmamızı eh. yabancılaşmamıza işaret ediyor. Eh. ve bu sadece eh. teknolojiyle ilgili bir sorun belki dolaylı olarak teknolojiyle de ilgili ancak eh. üretim ilişkilerinin değişmesiyle ilgili bir sorun olarak eh. ortaya çıkıyor ve eh. şu anda işte kapitalizmin, globalizmin eh. sorunları nı tartışmak gerekirdi sorunuza tam olarak cevap verebilmek için. Eh. bizim bu kolokyumda eh. kıs içerisinde kısıtlı kalabileceğimiz ya da sizin işaret ettiğiniz noktaya da girseydik bizi aşacak bir eh. yeni bir kolokyuma eh. kolokyum için bir konu olabileceğini düşünüyorum ancak çünkü bu kolokyumda biz daha çok metafizik yani felsefe ile eh. politika arasındaki ilişki üzerinde durmaya çalıştık. Teşekkürler.

- Thank you very much uh. perhaps in the interest of time we should pass on to the uh. Oh! there is one more question. Sorry. Yes.

- Uh. well my question is a bit rhetorical I'm afraid. I've enjoyed, I could only attend part of the meetings because of my duties and obligations but I've enjoyed very much and obviously a meeting on Heidegger and Arendt is very illustrious and and wonderful, very timely and indeed very very uplifting but if I may suggest I have a little criticism uh. not a serious one perhaps a little playful and the question is why would one have a meeting only Heidegger and Arendt? Now there is a problem I think. Now my question rhetorical question is that if the correspondence had not been published in ninetyseven, would you still have a meeting on only Heidegger and Arendt? My question. Now you might suggest that you might do that but once you do that then there are problems. Either one has to go and include other people like Jaspers on one side or as my friends here have suggested that one could sociolo I'm the chairman of the Department of Sociology so I'm very unhappy with sociological

approaches to these questions so the two questions raised that either we appropriate it by sociologists and we'll become banal [laughs] which they tend to or one could go towards, I think the question is, to repeat I think the problem could become you know relations of production all that, individualism and all this. I'm very germane to sociological theory and they are it is not very powerful paradigm. The more powerful paradigm I would think one would find in for example Horkheimer, Adorno. That is the question that were raised, could be much better situated and be sustained within a philosophical debate discourse if one were go to Horkheimer and Adorno. Now hence my to repeat rephrase my question. If it were before ninetyseven, one would not be satisfied to raise these issues with Horkheimer and Arendt one would also include either Jaspers if you wanna go that way or one could include Horkheimer and Adorno if you want to bring them to the issue direct. But certainly uh. Heidegger, Arendt conference would be quote unquote an unstable situation. It will gravitate somewhere. The only reason it might not in your eyes that could be sustained I'm afraid could be about the correspondence that came to surface. So my first question, would you still have a conference only on Horkheimer and Adorno if the correspondence had not come out? Question one. And if that is the case would we not really uh. violating some of the principles that Arendt raised if we have to have a conference based on interpersonal issues that the correspondence maintained? Now your opening statements I very much enjoyed. Uh. in the first day there were an effort to build bridges but those bridges were not very unique bridges I thought. So this is a long sort of issues. I don't think I have to summarise. Do I have to summarise? No.

- May I say just say one thing very briefly. I think that uh. you're right. I mean in any colloquium you could ask why not speak about, why why limit the colloquium to these people and why not someone else. I think nonetheless that its not simple

because of the correspondence between them. I mean I think that that that did uh. force us to think about Arendt and Heidegger once again in a different way perhaps because it added knowledge to uh. uh. our understanding of their relation but um. in any case I think that the real debate and this is why, I think, the two it is appropriate to speak of the two together, the real debate concerns the um. the importance of politics in the realm of philosophy. In other words, I think that Arendt did say something very important. She said it and I think uh. Madame Courtine's Denamy's entirely right in saying that it was reactive uh. she did say it in response to Heidegger uh. against Heidegger even if in an implicit way. Nonetheless I believe that the question itself independently of Heidegger or Hannah Arendt is a very important question. The question and uh. and the claim that Hannah Arendt herself made the tra, the phi philosophical tradition even among those philosophers who have most thought about politics has tended to obscure uh. the real political question itself and Heidegger being you know being the typical example um. and I think this question itself is a very um. very important one. But anyway that would be my answer to your question [inaudible remarks] Beside which also I would say that Arendt in reacting to Heidegger I mean its possible for a disciple to react to the master in a very unoriginal way and that would be a disciple to my mind. When when a disciple, when a disciple? When a student reacts to the master in a very original way uh. that makes one think about what is missing in the master's thought I think that there is something different that's going on but I mean that would be my [laughs]

- Yes but the problem is that Heidegger never reacted to to Hannah Arendt's book that was her problem (laughs and inaudible comments).

- Other questions? I think that we can take other questions from the floor. Would you? Okay okay we'll take another. But in any case after each of the speakers we'll have an occasion to but go right ahead if you'd like to ask a question. We have time, certainly

- [barely audible] In Turkish? Okay [a pause of 20 seconds while the English speakers get their headsets on].

- Ben mühendis Mahmut Atantürk. Eh. aslında felsefi tartışmanın kendi orijin içeriğinin dışına çıkmaması gerekir çünkü burda burası bir felsefe toplantısı. Eh. bilmiyorum. siz sizler benden daha iyi bilirsiniz ama vakit de yok fakat çok kısa söyleyeceğim. Şimdi dünyada teoloji ve yani pozitif bilimler eh. dünyaya dünya evrensel platformda egemen olduktan sonra dinlerden kalan boşluğu dolduramayınca ideolojiler bunun yeri al yerini yerini doldurmak istediğini biliyorsunuz. Ayrıca teoloji de süregen olarak geldiğini hala günümüzde egemen et etken olduğunu görüyoruz. Burda felsefenin hangi tarihten nerden itibaren onu söylemiyorum ama öksüz kaldığını da hep beraber anlamaya çalışacağız. Ben öyle anla anlamış gibiyim, bugüne kadar da öyle anladım. Bu açıdan zaten buraya katılımının nedeni de yani ben çoğu zaman hep haklıdan ve garibandan yanayım. Felsefenin gariban olduğunu bildim belki beni buraya bu iteledi. Anlamak istediğim şu. Şimdi özellikle Fatma Hanım, Fatma Hanıma da özel olarak soracağım. ge genel soru da sayılabilir. Şimdi burda yani politik politik alanla felsefi alan ilişkilerinde doğru bir eh. yani hakkaniyetli bilinçli giriş çıkışlar yapabiliyor muyuz? Benim anladığım kadarıyla Fatmagül Hanım kendini geçmişteki siyasi erkiğini de bildiğim kadarıyla yani burda farklılık var sanki bana öyle gibi geliyor. Eh. yani ideolojik sferden gelen eh. etkenler eh. dayatmalar, belirlemeler felsefe üzerine baskılar gibi görünüyor. Burda bir düzeltmeye, bir yerden anlaşılmaya gitmek gerekmez mi

şimdi yani çoğulculuk tamam çoğunluk tabii ki ama bunlar ebedi, sonsuz, değişmez yani dünya insanın belki yaradılışından beri bu farklılık var. Biz de kabul ediyoruz. Tabii ki kabul ediyoruz. Var bunlar yok mu? Ama bu farklılıkların nasıl eh. süreceğini, nasıl değişim göstereceğini, zaman ve mekan boyutunda hangi ölçülerde, hangi biçimlerde yeniden belirlenebileceğini özellikle ben şunu demek istiyorum. Bakın bugün elbette eh. yani kişi hakları, özgürlükleri, insan hakları evrensel beyannamesi. Doğru. Bu doğru, değişmez birşey ama devlet baskısı işte egemen güç baskısı, bunlar da biliyoruz. Peki kardeşim bu yeryüzünde yani örgütlerin baskısı yok mu? Sivil baskı yok mu? Halkları, toplumları, kitleleri yeniden tanımlamak, kitleleri kitleyi yücelleştirme yerine, halkları yüceleştirme yerine, felsefi anlamda yani onu halkları eh. eh. nasıl süregeldiğini halkların da çoğu zaman yanlış yapabildiklerini, halkların da olumsuz ögeler geliştirdiklerini yani onların hani bir eh. tapınç ögesi, bir mit olarak değerlendirilmemesi gerektiğini bu tür felsefi toplantılarda anlatmak belki acizane burburda konuşmamla ufacak birşey kattıysam mutlu olurum yoksa mutsuzluğum sözkonusu olabilir ama böyle açılımları, böyle pencereleri yeniden eh. değerlendirmek, anlamak gerekmez mi? Teşekkür ederim.

- Okay, thank you very much. Would you like to respond or should we?

- Tam soruyu tam yani ne kadar anladığımı bilmiyorum ama eh. böyle toplantıların yapılması başlı başına ve burada işte farklılık konusunun, çoğulluk konusunun konuşulması eh. yani az önceki soruyu soranın eh. yani başlı başına buna bir yanıt oluşturabileceğini düşünüyorum. Bunun kendi başına bir böyle bir toplantının kendi başına bir pencere açtığını eh. düşünüyorum böyle bir toplumda. Belki yani ordan giderek şey yapabilirsiniz ama her konuyu eh. bir tek başlık altında ele alıp konuşmak mümkün değil ama bunların konuşulması, özellikle farklılık konusunun buna hem

felsefi hem politik yaklaşımların eh. nasıl açılım getirebileceği konusunun konuşulması ve böyle bir kamusal alan, farklılığa ve çoğulluğa dayalı bir kamusal demokratik, politik alan yaratılması meselesi başlı başına çok önemli. Ben o yüzden örneğin Arendt'le çok ilgileniyorum. Bilmiyorum bu sorunuza cevap oldu mu ama

- Thank you very much. Uh. I remind you that after the second and third speakers, we'll have time to go round once again and open the floor so remember you questions and keep them for um. later. I would like to now uh. give the floor to the second of our participants in the round table who is Professor Ali Vahit Turhan who studied philosophy at the university Universite de Provence and politics at the Institute d'Etudes Politique of Aix-en-Provence. His main field of study is the history of political thought and also phenomenology of politics. Uh. Doctor Turhan is now teaching at Marmara University in İstanbul and his principle publications are *La philosophie politique comme philosophie pratique pour une politique de la finitude* and uh. also *Politike dela fenologia: Ethos e Aidos*. Uh. with that I uh. give the floor to Professor Ali Vahit Turhan.

- Thank you. Well I would like to make remarks and draw a attention some aspects of Arendt's thought which seems to me important. This is not a systematic paper just just remarks. Uh. we all agree, I suppose, and this is the uh. the object of our colloquium that there is a ambivalent uh. relation uh. between philosophy and politics and this relation in itself is a fundamental motive uh. in Arendt's thought. Uh. Arendt tried in various ways to find an answer to a same question. Uh. how do philosophy and politics relate? Uh. politics takes place in the world while philosophy involves a withdrawal from the world. The gap between philosophy and politics, the gap between thinking and acting, draw Arendt's critics and commentators to look for a

missing link between the life of action and the life of the mind. This missing link seems to me provided by Arendt's uh. as she says uh. the mysterious faculty of judgment. Uh. why judgment is that mysterious? We all know that the third volume of Arendt's *The Life of the Mind: Judging* is left regretfully unfinished. Arendt referred to the faculty of judgment as the the most political of all human faculties. The political faculty par excellence. In her book uh. *Eichmann in Jerusalem*, she draws uh. by her observation of the thoughtless of Eichmann, a close relation between thinking and judging. The absence of thinking is the absence of judging. And then in her directly political essays, the faculty of judgment is seen as a link or a bridge between thinking and acting but nevertheless while insisting on this relation, she seems to uh. keep these activities, thinking and acting, quite as distinct. My uh. bringing out this problem en voix is to see whether Arendt's, what is called Arendt's theory of judgment, closes the gap between philosophy and politics in a sense that it provides a sort of a solution to the question how do philosophy and politics relate? I myself am skeptical about this solution because uh. the the ideal unity of thought and action is precisely what Arendt finds dangerous and and criticizes. It is the Western metaphysical tradition which originates uh. with Plato who precisely threatens for Arendt the autonomy of judgment by considering action as a means through which an end given by reason is realized. Here judgment is nothing more than an activity of subsuming particulars under theoretically derived universals. For Arendt, the very faculty of judging had been obscured by this metaphysical tradition's insistence upon sort of a deductive reason, deductive relation between theory and practice and between universal and particular. If Arendt wants to rescue uh. the faculty of judgment uh. from this domination of, let's say theoretical wisdom, it is not to conceive as conceive it as a method of public deliberation or decision-making we we discussed uh. this question

with Habermas uh. um. Sheila Benhabib and also but she wants to, to my mind, she wants to reconstitute the the importance or the privilege of independent judgment. A Arendt speaks frequently of independent judgment. Donc, we know that the the lectures on Kant's political philosophy or Kant Lectures, judging, the most political of human faculties, is indeed moved, sort of moved from we discussed with Grossman uh. from the actor and confined to the domain of the spectator or the observer who has uh. withdrawn himself uh. from the scene of action. Arendt even goes as far as to say that the public realm is constituted by the critics and spectators and not by the actors and the makers. This is a surprising shift uh. in emphasis uh. but well she makes between the actor and the spectator. Uh. this shift makes wonder uh. or uh. the, well sorry, the surprising shift in emphasis she makes between the actor and the spectator makes critics wonder whether judgment still participates in the *vita activa* or it is now confined exclusively on the *vita contemplativa*. In the early works, Arendt interpret interpreted judgment as a function of the representative thinking. All political actors exchanging their political opinion, their *doxa* in public. In Kant Lectures, it seems to me Arendt emphasizes the contemplatif and disinterested dimension of judgment which operates like an aesthetic judgment. Uh. Arendt takes surprisingly the Kantian taste judgment as a model for judgment of a impartial spectator. And the spectator is impartial, he leaves behind all contingencies, contingent conditions of his own perspective and exchanges this for the perspective of all others which gives them precisely his general standpoint. Uh. but how come that the taste which is uh. uh. the most private sense becomes uh. sort of a means of mental faculty of judgment, vehicle of the mental faculty of judgment which is supposed to express a non-private opinion. In a sense we could speak of a tension in Arendt's thought about judgment that is to say of a presence of two different perspectives of this uh. faculty of judgment, of this

mental faculty. The judgment is no more a political faculty to think in the place of others, but rather the faculty to think for oneself without reliance upon opinion and doxa. But the second sense of judgment is also in a sense political but this time it is a it is political because there is no common world uh. common sense uh. *sensus communis*, we are, as says Arendt, in the forgetfulness of politics or the common world. There is maybe a continuity, I suppose, between uh. the the first type of judgment and the second type of judgment, between the actor and the spectator. Uh. if we take into account, the decline of the public realm in our modern age, uh. I think we could say that the political actor, sorry, the partial actor which is actor is always partial and the impartial spectator or the judge are two elements or two axes of independent judgment, maybe. The question is whether we should consider judgment then as a bridge or a link between political theory and political practice. If if the faculty of judgment in the form of a critical thinking, it judges particulars without subsuming them under general rules, rules which can be thought and learnt until they grow until they grow into habit then judgment is the most political of men's mental ability or activity. In considering the relation between politics and philosophy, in the light of the interactions of acting, judging, and thinking, we must I suppose avoid the the temptations of the partial actor and the philosophical withdrawal or isolation of a spectator. We need always the both and as the time and situation demands.

- Thank you very much Professor Turhan. I will then begin once again with Professor Sözer and ask if there are comments from participants at the roundtable.

- Thank you for the very detailed exposition. I mean detailed but touched also the essential points. Re uh. with regard in regard to the concept of judgment in Hannah Arendt, how can we rescue the judgment from the hands of metaphysics? This is

really a big problem and also as Ali Vahit Turhan mentioned and this this was quotation uh. from Arendt, to think in the place of others. How is it how how is this possible and then what is the criterium for that? That makes uh. a real problem uh. I agree with Ali Vahit Turhan but I think that uh. there are some passages also and there are some chapters specifically in *The Life of the Mind* which shows that Hare Arendt herself was conscious of this problem and she wanted to overcome the difficulties and one of the places uh. one of the solutions possible solutions for this problem uh. comes I think from the concept of the in-between. And this concept, this concept is the source of thinking in a new sense in a not not in a not metaphysical sense. Also you can uh. pass from thinking evidently to the problem of judgment etcetera etcetera but if you remain then in that gap in that which is called by Arendt the gap that means the gap between past and future. If you then accentuate the temporal aspect of the problem, then I think that you must think really in the in-between because you must live in the in the in the in-between and then you must judge also. This is this is a necessity. I mean uh. this is not just uh. uh. pure theory, pure pure theory of judgment which is proposed by Arendt, she uh. she uh. gave us some indications to the to the uh. to the place of the problem, lieu de problem, that was I think her intention and in that respect I agree with Fatmagül Berktaş also, she has talk of a space of difference. This space of difference then must be brought into our problem and then perhaps the judging, judgment also all these things must be re-considered from this point of view. Thank you.

- Um. thank you very much for your uh. exposition which I find illuminating in so far as it opens again some other spaces we need to discuss and uh. talking about the notion of space I want to continue here and say that uh. it seems to me they are in a way two spaces. The one the one is connected with the notion of judgment which

actually has two three characteristics in Hannah Arendt. Its autonomous, second thinking on the place of the other which you have mentioned and also it uh. it is means also to think um. in terms of no self-contradiction. I think this is very important because within the faculty of judgment you open the space between uh. in yourself and between yourself. That is uh. here we have a notion of of human being which does not fall onto the trap of simple uh. subjectivity as actually somebody ask here also. Um. it is already uh. human being which is him or herself thought as plural and in connection with the idea that the being is also the appearance, we are always um. we constitute him or herself. So in this reconstitution which is in link to the faculty of judgment, we have a notion of space. The other notion of space is which was already brought up several times, is the one in-between um. uh. concerning the world. Also the world depends upon a consti a reconstitution, a re-entering but we can only re-enter the world if we get out of the world. In other words, um. the notion of thinking takes us out of the world and the notion of judgment, at least one aspect of the notion of judgment, in combination with action, will enable us to re-enter the world and thereby reconstitute the world. So here we have another opening space.

- Thank you. Um. I don't have much to say except that I wanted to to remind that the necessity of of a personal judgment, the the insistence uh. of Hannah Arendt upon this faculty comes from the fact that the thread of the tradition is uh. broken forever and that we had, as as she says, as she puts it in to think now without any banister and she even says naked, in the cold. Therefore the judgment helps to to uh. against cold and nakedness.

- Well thank you very much for your presentation uh. which in some way uh. brought up the points I tried to make in my paper. Um. you first asked why is the faculty of

judgment called or must be called that mysterious. And I think um. if you take seriously that um. um. or why um. it all Arendt picks up this this uh. concept of judgment and stresses it uh. uh. such uh. that strongly. If you take seriously that um. um. in her uh. approach, thinking is always related to the realm of experiences uh. [inaudible remarks] that in her approach uh. thinking is essentially uh. uh. bound up with the realm of experiences [inaudible remarks] realm. It its bound up with realm of experiences [inaudible remarks] yes. Um. um. then the Eichmann case itself um. um. well can be um. must be seen as an uh. example of a missing judgment as well as certainly uh. Heidegger's engagement um. in um. um. in the uh. thirties in her approach must be uh. conceived as a uh. missing just missing of judgment. Um. a missing of thinking uh. in terms of a critical or uh. uh. representational thinking as she also terms it. So um. to come to your other point, I would say that indeed uh. different perspectives of judgment in her account uh. and I also see the tensions uh. between the Kant Lectures where the um. somehow um. well isolated or external spectator is very much stressed. Um. uh. in comparison to uh. former account of judgment in the fifties. Uh. and uh. what I intended in my paper is uh. uh. of course also a kind of transformation or thinking further this uh. uh. Hannah Arendt's um. uh. account of judgment and I would say that it is impossible to um. um. um. um. think of judgment in terms of an external judgment. I would say that judgment uh. uh. has to be placed in the realm of action and hence would be attributed to every actor um. in the sense she formerly uh. discussed this point. Um. and uh. you can um. perhaps illustrate it um. if you imagine that we all as actors are also telling stories uh. to others and uh. so come to uh. judgment of the world and in this way always already a in-between is involved in judgment. Uh. but uh. this is again I would stress uh. a kind of

reading uh. well against Arendt with Arendt, well with uh. another part of her uh. thinking. Thank you.

- For me its very interesting to learn here that but I knew it also but its more concrete here that Hannah Arendt is uh. putting the accent of on judgment in politics but I had a discussion with uh. Mr. Grossman, its very difficult um. to know how she is founding the judgment. Its a very personal, subjective judgment. Certainly you say you have to place you uh. in the place uh. of the other but this is hypothetical. You can always say I place me in the place to the other but if you don't have categories to found your judgment I think there will be a big danger uh. that it can be only subjective, only subjective. Therefore uh. I uh. should like to put the question why Hannah Arendt is not integrating the category of deliberation by Aristote of Aristote [inaudible remarks] Deliberation. Buloyesis, buloyesis, buloyestay uh. echange (French). Uh. echange entré uh. You could imagine also that there are judgment of different persons and then they enter contact and they exchange their judgment. Does jee she shpeak speak about this? [inaudible remarks] No. Deliberation is no category.

- Maybe in the uh. passum.

- Think its very subjective judgment. In Kant also its subjective. So.

- I'd like to take up that point precisely in relation to what uh. Professor Schüssler said earlier. Your objection to the use of judgment in your question cause I, I myself have long had reser certain reservations about Arendt's concept of judgment and I think you put your finger on the problem uh. in your talk. That's something that I've been trying to conceptualize uh. I I want to see if I've understood you correctly which is my question in fact goes back precisely to your comment and that is the following. I'm thinking especially of the essay of Hannah Arendt The Crisis of Culture in which

she develops this notion of judgment and then extrapolates from that later and if I understood you correctly [cassette change]

- The critics I mean uh. or the commentators uh. looking for the uh. for a theory of judgment in Arendt a are are missing the point because is there no theory of judgment uh. talking about. There is no theory of judgment in Arendt. No developed theory of judgment because there is a contradiction in term. How could be a judgment be base based on theory I mean well in Arendt's sense maybe. And the uh. the shift I was talking about from actor to spectator is somewhat the the two aspect of judgment I mean the judgment in in Kant's Lectures is disinterested judgment uh. not the spectator or the judge uh. um. who is making his mind uh. um. and with withdrawing himself um. from the doxa, opinion and all that stuff uh. uh. wanting uh. looking for a standpoint but as Jeff Jeffrey Barash uh. said just now, that's very difficult also and and I have no uh. solution in my pocket [laughs] for the just I I'm just looking about it and I don't have, I don't know if there is a theory of judgment in Arendt. It is just a point but judgment is very important. And all Arendt's works is on judgment I mean we have to. If we are human we have to judge [inaudible voices from the floor] uh. no more values? Is this all value? Indispensable value.

- Maybe we have to get back then to our concept of uh. what Professor Sözer was saying before a situation and judgment in situation which would then be Aristotelian. Right? Uh. I mean we we uh. get back to that precise problem but it we can 't resolve the prob the question in Kantian framework precisely because of the the necessity of acting and the interested action uh. which is precisely Aristotelian in that content I mean it might be a suggestion. Uh. if there are no other comments from the

participants may I ask uh. if any of you would like to ask a question. We have a minute or two for, yes please.

- Thank you. First I'd like to thank Professor Turhan for mentioning Eichmann in Jerusalem cause I had that in mind as a text and so not only the text but also the event behind the text is something that I would like to ask for comments from the panel about as a way of concretizing the so many political questions and for me its uh. a very disturbing text in many ways. Not naturally that I'm in the business of defending Eichmann in any way but I think of firstly as as a locus for the question of uh. understanding and judgment cause uh. I I feel that there is a the relationship between uh. understanding and judgment in Eichmann in Jerusalem is in a way has some of the element of verdict first and trial afterwards. It seems as if Hannah Arendt is compelled to understand Eichmann in a certain way and neither as a monster nor as someone of whom we can say there is an Eichmann in all of us in order for her to be able to condemn him for this um. for this scandal of genocide and um. that is problematic in itself. Also then comes the question of uh., I mean, should there be a necessary relation between judgment and understanding? And the second point that disturbs me is the extent which the crimes of Eichmann are in the sense the error of Heidegger writ large and uh. that's sort of they are that there is a certain relationship unfortunately between uh. between Eichmann and Heidegger uh. uh. both being led astray but um. I find this in some ways more more of a scandal that a philosopher should make this error than that a small bureau bureaucrat should make it. And um. I think the third point that relates to the question of um. Arendt and the community and um. he here I was reading Arendt through Giorgio Agamben who in in a sense is like her disciple and um. the considering this question of sovereign power and bare life and uh. which comes partly from the bios in Arendt's and um. the question of bare life is

life that can be killed and uh. this this is the Homo Saker and Eichmann is maneuvered into this position uh. within this text and uh. the way in which he is judged I think I think is very significant that it is done in the sense of an exclusion and however justified from the community. I mean this begins with an exclusion from discourse in that he is not able to understand the proceedings of his own trial because the translation into German is so deliberately bad and finally when he is condemned and this is done um. um. he is told so very wittily by the judge and deservedly in his own way that you didn't want to share this earth with us Jews and therefore we don't want to share the earth with you and after his execution he is cremated and his ashes are actually thrown outside Israeli waters um. but I think this, okay, we might say noone is going to feel sorry for somebody who's committed genocide. This is the ultimate scandal but um. I think this then leads us back to to the question of where are we going to make the distinction between something which is forgivable and something which is unforgivable between as of crime and scandal and um. exactly where can we draw the line in somebody that we would isolate from the community or execute? Thank you.

- [barely audible, without a mike] Well for the third question Agamben I'll I'll leave Öney to to to [laughter] Agamben is his great friend so [the interpreters shout 'mikrofon'] Oh sorry. I I I'll leave Öney to um. to answer um. the third question. I can't do it. I don't know Agamben's uh. the if I if I understood you Fiona uh. you you are asking whether uh. um. Arendt understood Eichmann or uh. uh. did I? wha? did? Uh? Well. [Fiona repeats but her remarks from the floor are inaudible] Yes + yes + yes + yes + + + Well my English is not that good to understand of it. I I'm sorry I couldn't get your point quite clearly I'm sorry. Uh. well I don't know if um. Hannah Arendt understands Eichmann. There there is two two sort of understanding, uh?

There is one sort of understanding uh. and the second I I'll try and the second is uh. uh. is the Hannah Arendt speaks of the somewhere of forgetfulness or pardon (French). I I I haven't read in in English uh. le pardon et quand est-ce que le pardon arrive? When the the wha wha [inaudible remarks from the floor] pardon, forgiveness, when forgiveness arrives? When? I don't know. There is two concept of understanding. I can understand something and I can forgive something but of I didn't get the point and Eichmann [inaudible remarks from the floor] and the difference between Eichmann and Heidegger uh. well I'm sorry [inaudible remarks from the floor] there is no thoughtless in uh. in uh. in in in Heidegger but maybe thoughtless, absence de pensee [inaudible remarks] exces de pensee, exces, oui, excessive [the floor turns to French and the remarks are inaudible]

- Too much thinking from one side, the side of Heidegger and absence you used absence or lack lack lack of thinking from the side of Eichmann leads to the same error. [inaudible remarks from the floor]

- Not so worse with Heidegger uh? He never sent anybody to the the gas chamber as far as I know, as far as we know.

- Perhaps just a few words cause Ali Vahit Turhan has passed me the question. Uh. to answer. Well we have last year we have heard so beautifully the talk of Jacques Derrida here in Istanbul about this problem, forgiveness, le pardon. And evidently uh. but Derrida did did not speak about the appearance of the same problem in Hannah Arendt. Arendt, for Arendt in the book *The Human Condition* forgiveness is a way of reconciliation. The life story uh. each life story is unique but it can be told or retold after the death comes. That means one can not change anything. How can you then how we are going to reconcile yourself with this reality which is a timely and historical reality at the same time and which is passé forever. This is then forgiveness.

The a way of reconciliation uh. according to Arendt is forgiveness. Now if you want to bring also uh. Agamben in that context uh. homo sacer, naked life, all these problems well uh. I would like to say, why not? Why not? Uh. the reconciliation must happen also there, everywhere, properly speaking where the life story has come to an end. In a hopeless way, evidently. And there is a big danger, there is a big menace to human life, to human thinking, to being in between uh. under these circumstances but a reconciliation must come. In each case. That's my how I understand it.

- Yes, just to add when you ask uh. how to reconcile oneself with what happened in that world and with those people who who were responsible what happened. It's precisely by trying to understand what happened. Understanding is the way to reconcile oneself I think with with the world [inaudible remarks from the floor] No but by questioning like she does in *The Origin of Totalitarianism* she she questions like with a hammer like Nietzsche [laughs] in all her works. Finally the answers come uh. and I think um. to reconcile one oneself is not quite the same thing as forgive. To forgive is to forgive to somebody, to forgive to somebody who asked you to forgive him. If somebody asks didn't doesn't ask you to forgive, there is nobody to forgive but to reconcile oneself is is not the same. You you reconcile yourself with the world and you forgive to some uh. um. *sin avec quelq'un particulier* with um. Somebody particular [inaudible remarks from the floor] I'm not sure [inaudible remarks] I'm not sure (inaudible remarks) I'm not sure you can forgive somebody who didn't forgive you, who who didn't ask you unless you are a saint or a priest but the good question within, one of the good question would be to to to wonder what happened the day when the first day when Hannah Arendt and Martin Heidegger saw themselves again in nineteenfifty? Did he ask her to forgive her to forgive him?

- Um. I I wonder in the interest of time if we should not begin the third of our talks uh. since we have we have half an hour, is that correct? So if you have questions + almost + okay we can surpass it. Let's, why don't we hold the questions uh. then for uh. after the third talk uh. so that we can give sufficient time to our third participant um. who is uh. Sanem Yazıcıoğlu uh. work working at the Philosophy Department of Istanbul University and who is just about to complete her Ph.D. thesis on uh. the theory of action in Hannah Arendt uh. she is the co-author of the Bibliography of Turkish Philosophical Publications and with that uh. introduction I give you the floor.

- Um. dear participants, dear friends. I have the good news, I have a good news for you because um. my speech had already prepared as a ten minute speech. As I see that everyone here is a little bit tired so I'm starting my uh. um. exposition. As my personal personal aim is not to separate philosophy and politics, I will try to mention some of the concepts which are commonly used both by Arendt and Heidegger. When we turn to these concepts or thematic links we can see Arendt's transposition of Heideggerian dynamics of transcendence and everydayness from an exis exi existential to a political concept. This transformation became one of her major preoccupations. The relation between thought and action, philosophy and politics. During my speech, I would like to analyse human identity which is based on thought, speech and action and try to elaborate on their relationship with logos. If philosophy and politics or more broadly thought and action are not incompatible, what then are the links between them? I would like to begin with a question which is important for both Arendt and Heidegger. Who are you? In the Human Condition, Arendt discusses the disclosure of the identity of the agent. She maintains individuals reveal themselves as unique individuals and disclose their unique personalities to the world. Arendt clearly distinguished the question of who from the question of what somebody is. As she

puts; it in acting and speaking men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world. This disclosure of who and the contrast to what somebody is namely his qualities, gifts, talents. When we turn Heidegger, Da-Sein is not an entity present at hand, is not a 'what' but a 'who'. The answer to the question of the who is always as Heidegger says in terms of the I itself, the subject, the self. Considered from the perspective of the who of Da-Sein, the world-of-being-in-the-world is a withworld, Mitwelt, and being in according to Heidegger is a being-with-others. According to Being and Time's existential analytic, human existence also shows itself is as a disclosure of being among being-with-others. The description of Da-Sein, as its disclosedness means, has the basic character of uncovering and or discovering, creating a clearing for Being. For its being a disclosedness, Da-Sein does not bring itself into accord with truth rather Da-Sein is always already in the truth. What I have invoked to emphasize so far is question of the who in its relation with disclosure. Disclosedness is directed towards the acting and speaking agent in Arendt while it was addressed to the Da-Sein-truth relation uh. in Heidegger. In her essay on Truth and Politics, Arendt distinguishes the two kinds of thinking. First one is authentically political because it is oriented towards the discourse between citizens who have different views of the common world whereas the second is authentically philosophical because it is solitary and oriented towards truth. What remains? The language remains. As Arendt deliberately uh. names her article Article. Both Arendt and Heidegger, language is the common denominator, as is well known has a fundamental role. Yesterday we we all listened uh. Professor Schüssler's exposition on this subject. The following quotation from Being and Time is valid for both of them as it represents their general considerations considerations on

language. Language has its roots in the existential constitution of Da-Sein. Dis Da-Sein's disclosedness. In talking, Da-Sein expresses itself, this 'ex' uh. emphasized by Heidegger but uh. itself but also this quotation is addressed in different context in the very very term of the logos which can be understood as a key concept in their projects. In *Being and Time*, the basic signification of logos is given as a discourse and with interpretations it gets translated as reason, judgment, concept, definition, ground or relationship. In the sixth section of the same book, it is said that in the hermeneutic of logos it becomes increasingly possible to grasp the problem of being in a more radical fashion. For Heidegger, the reason for that possibility comes from the close connection between aletheia and logos. Aletheia is given in the Introductory part of the *Sophes* which has been edited by Ingeborg Schüssler with this description; aletheia which is commonly translated as truth means to be hidden no longer, to be uncovered. Heidegger points out that the 'a' 'a' in aletheia is used in appropriative sense that means something has been taken away, stolen from it then aletheia means to be hidden no longer, to be uncovered. In the connection with aletheia, alethevein means to be disclosing truth from concealedness and coveredness of the world which appears in speaking or *legein*. Regarding to this uh. um. I'm quoting; uh. the most immediate kind of uncovering is speaking about things. Knowing or considering is always a speaking whether it vocalized or not. Here we can remember the Heideggerian distinction of semantic and apofantic logos. As Taminiaux clearly indicates with the term semantic logos, Heidegger refers that every logos shows something understandable. By the term *apofantic* it is meant that allowing something to be seen with itself and from itself and offering it to a *theorein*. Arendt uses the term logos by referring it to a primordial unity of speech and thought this unity was characteristic uh. characteristic of a of of the early Greek polis

life and the politics which were conducted through this logos. It also mean that in the citizens' endless talk, action disclosed thought while thought itself informed the actions of the citizens aday as they per persuaded one another. In the life of mind, as Arendt puts it, the criterion of logos coherent with speech is not truth or falsehood but meaning. Words meaningful in themselves and thoughts resemble each other. Hence speech though always significant sound is not necessarily apofandikos, a statement or pro proposition in which alethevein and pseidosdei thru thuday truth or falsehood, being and non-being are at stake. Thus the implicit urge to speak is the quest for meaning, not necessarily quest for truth at that point uh. quest for truth. At that point, she indicates the basic policy taking precedence over all specific metaphysical fallacies is to inpret interpret meaning in the model of truth. In both their understanding the term logos is disclosing, uncovering, unconcealing which is dis which is closed, covered or concealed. Therefore it is possible to say that what is at stake at stake at the beginning is always something covered up. In uh. in uh. in another words, something must be hidden before it reveals. This description about logos overlaps with the Arendt's desc distinction of private and public realm. As remember if uh. as remember public realm always needs the private realm in its uh. in its apprivative sense as a hiding place and the private realm is also a condition for someone who wants to come into the light of the public. If this way of thinking is followed, the dialog wetbeen between me and myself becomes a hiding situation which can take place only in solitude and it constitutes a condition to be revealed by discourse or speech. In Arendt this connection between hiding and revealing, or the closed and the disclosed can be seen not only in private and public distinction but also in the very term of beginning. As the beginning is the actualisation of human condition for natality, the newcomer is an existence who is always cover up his infi infinite

possibilities. According to Arendt, these possibilities could be actualised in uh. through action and speech. Action and speech finds their ground in the in the capacity of to taking initiative. Taking initiative itself is a beginning through the human world which Arendt names second birth. By taking initiative, the acting and speaking agent chooses words or deeds which she he intends to do. Therefore initiative is a collection of power to judge, power to act and power to speak which are al always closed till the dimension they exist the to others. Thus what Arendt calls the disclosure of the agent itself is a beginning from hiding or closed or in Heideggerian terminology lethes through alethes. By this way of thinking we migh not we might not overcome the difficulties which are originated in truth-oriented or meaning-oriented politics or philosophy but might fulfill the gap between theoria and praxis by not seperating them by but by distinguishing them as they are two different sides of the same coin. Thank you.

- Thank you very much and uh. I will then ask Professor Sözer to begin the comments.

- [barely audible] Uh. in so much as I understand your exposition uh. excuse me [into the microphone] In so much as uh. I understand your exposition, you have taken into consideration two destrutions or deconstructions of the concept of logos. One, uh. as it happens in Heidegger. Heidegger deconstructs the old concept logos brinks bringink by bringing it close or closer to the concept of aletheya. This is perhaps the decon the Heideggerian deconstruction of logos. In so far as the logos can come together or can be interpreted according to aletheya then it has a validity, it must have have val validity. The deconstruction uh. which is actualised by Arendt on the same topic follows perhaps other lines, do you mean it I'm. Am I, I'm asking. Thinking and a logos uh. brings together thinking and sp speech but according to Heidegger, speech

and action build up a a unity then the action is the uh. is the agent of the deconstruction in Arendt. Although the concept of truth in Heidegger plays the same role as deconstructing. Is that true? Is did I understand you true uh. should I repeat my question or is it clear? [inaudible remarks] Uh. yes, I am asking I have said both thinkers have tried to deconstruct the concept of logos, do you agree with that? Evet but in different ways. In the case of Heidegger, Heidegger to try uh. tries to deconstruct the concept of logos with the help of the concept aletheia, let's say, but in the case of uh. Arendt, other way around, she tries de de deconstruct to deconstruct the concept of logos with the help of concept action. Is that uh. is that true wha what I have understood? [inaudible remarks from the floor]

- Would you like to directly answer?

- Maybe it is better. Um. yes, I I'm intend to say exactly this but not uh. um. just action but action I I I uh. want to I I wanted to say that action is not something um. as um. as just going out and act. It had to be something prepared, background, it has a background and I mean this background is always before in in your solitude then action is something uh. with uh. which uh. which uh. gathers both thought and action and reveal it by speaking and the aletheia uh. in the in connection with Heidegger uh. um. addressed uh. its um. um. the the logos interpretation of Heidegger is um. in its connection with aletheia just uh. addressed in in the in the um. very phenomenon of truth uh. in in the sense of truth, sorry.

- I think this was a very very compact and very interesting expoti exposition so I I want to thank you and um. I like to to follow up somewhat on your um. introductory question of uh. who are you and here I would um. like to know some more about the who because I I think um. on the one hand, as you say, the who appears in acting and in speaking, well this is also Arendt's she says. On the other

hand, the who is not something we can talk about. I mean we cannot turn it into an object. Yet at the same time you are uh. taking language as um. uh. central uh. part of your exposition. When I take this and then I see also that you also seem to think as also your former speakers did that being and appearance are united in Arendt then I wonder in what way Arendt becomes a constructionist in terms of uh. in terms doing a construction of the who not by speaking about but by speaking uh. which is um. would be difference uh. also which we find maybe in Levinas between sagen um. saying and uh. uh. talking about. I'm not sure about this precise translation here. Um. when I uh. look at the end of your exposition, you uh. you referred quite uh. properly to the anthropological basis of um. Hannah Arendt by mentioning natality and, of course, there could be also said mortality and all the rest which seem to escape the idea of a construction of a who and um. So I'd like to ask you in what way you uh. would you think that um. Arendt's notion of who depends upon uh. the idea of constructing oneself in language and and what way when we speak about Heidegger um. we find here um. well there I'm not sure actually whether I followed everything, we find the same privileging of language or does Heidegger need also some sort of anthropological basis which you stated for Hannah Arendt?

- [barely audible] the second part of your question seems

- the second part of my question I'm supposed to repeat so I will try [laughs] Uh. I the second part of my question uh. um. is for Heidegger he for Heidegger you mentioned also some de deconstruction of logos which you have discussed already and privileging of language and I like to know of you whether you think that also Heidegger needs an anthropological basis for his thinking, for his notion of Da-Sein as uh. well as this Arendt in her notion of natality and for that matter also thinking and mortality which you didn't need to mention but she also spoke.

- First of all the question of who are you. I I this is the question uh. always uh. occurs in in *sorry* um. in in two sense I can answer [inaudible remarks] I can answer your question uh. of the identity, the identity qu question may be you mean uh. in the in the question of who are in the named named as who are you? Um. with who are you? um. if we can ask this to ourselves, who am I, like in the that form. this is uh. this is noT uh. not a question that I can answer according to Arendt as you know well. Uh. because the ques, this question, my identity is always directed to the other. Uh. My dis my identity always disclose itself in in the in the other. Um. and that that shows uh. um. it must be said that in that point uh. I connect with the other only uh. in terms of language. And Arendt clearly uh. uh. pointed out this. Um. then um. on Heidegger uh. in Heidegger's uh. point, I really uh. don't understand what you mean uh. by questioning it. In in what sense you ask you ask the question I didn't understand it. If you if you ask it on the terms of disclosedness or?

- Well I was wondering in wha how far you could take an an analogy between Arendt and Heidegger? So its maybe its maybe not fair because its not part of your exposition but it was uh. curiosity.

- No, I think it is not uh. not unrelated question. Uh. [laughs] this this question uh. I maybe this is very short exposition for such an complicated complex uh. uh. terms but uh. in uh. as I tried to pointed it out, the existence shows itself uh. in Heidegger also in being with others. Then uh, what uh, what be uh. being reveals itself in the others, named the question of who. So I think this is the links, link between two philosophers. Uh. they they are asking the same question but they are not uh. uh. directed the question the same place. Arendt tried to understand the self uh. the the uh, actor uh. as Heidegger uh. wants wants an to give the answer of the question, with truth.

- Thank you very much for your presentation. Um. I just um. would like to pick up um. the place of language in um. um. yeah in Heidegger and Arendt. Um. um. well it seems to me very understandable and plausible that there is no action without speech and and as there is no um. um. understanding without speech and vice versa um. it is um. however remarkable in The Human Condition um. that uh. Hannah Arendt uh. speaks of a prime prime ordiolity, Gleichursprunglichkeit, prime primordality [inaudible remarks] Gleichursprunglichkeit, [inaudible remarks] prime ordiolity of uh. action and speech [inaudible remarks] Primordality [inaudible remarks] Gleichursprunglichkeit. Primordality. I think that's the English term, right? [inaudible remarks] Okay, okay, let's, okay, well. The point um. I wanted to make um. this is in my understanding um. an implicit again an implicit recourse to Heidegger and at the same time it seems to me implicit critique because Arendt doesn't make Heidegger's distinction between uh. Sprache and Rede as the Rede [inaudible remarks] I think the English differentiation is between um. [inaudible remarks from the floor] no not the talk but [inaudible remarks] but speech and discourse. I think that's the English translation. I'm not sure about this at the moment. Uh. so uh. she misses and certainly uh. uh. with a certain intention uh. misses uh. the uh. the attempt to ontologically ground um. the speech um. well the speech we have to do as um. um. with which we have to do as actors. So um. this is in a way um. a certain subjectivism as perhaps Madame Schüssler would say. But again um. um. it has also to do of course with the question of um. ontology or metaphysics um. um. and um. well this is in my eyes an intriguing point. One can see that Arendt in a certain way um. didn't want uh. to form uh. uh. a metaphysical system in the in terms as of Sein Sein and Zeit, Being and Time.

- [barely audible] May I suggest that that we go on with questions and then because we don't have very much..

- [barely audible] Okaywe'll go all the way through. I I'll be very quick. I just have, its more of a comment then a question but its partly a question. I like very much what you said about uh. the use of the term 'aletheia' and in what way the term 'aletheia' might be uh. interpreted in in the framework of Arendt's philosophy and all I wanted to say was that um. Plato also liked to play with the term 'aletheia' in The Republic, especially in the part of The Republic where after death uh. the various individuals go to the river Lethe and the lethe has this connotation of forgetfulness or forgetting and that bringing out of unconcealment is also in a certain sense remembering. Its also in a certain sense bringing out of forgetfulness. And maybe if we look at it in that light, we can if I could tie together what you said with what I said, uh. it will be possible to say that also speaking about the who of the actor, of the agent that there is a tie between this notion of recovering identity between uh. political remembrance in Arendt, in other words, creating the conditions for a collective political identity and also emergence in the light of the public sphere which would be aletheia in the Arendtian sense uh. if I've interpreted you correctly.

- Just one sentence. First I I liked your exposé very much and I just want to underline this uh. relation of speech to action and uh. action par excellence, political action whereas violence is mute, speechless. Just that.

- I should want to have a better information concerning the method and the aim of obstruction in Ar de deconstruction in Arendt. If I understood well there is also uh. practiced deconstruction uh. by her that is to say she is dis deconstructing logos also, speech also, but as it had precised by uh. the colleague Sözer already uh. the aim is praxis finally but I don't understand this quite well and I want to have a precision,

precision, yes? a précision [inaudible remarks from the floor] I want that you precise it a bit [inaudible remarks]

- Basically to Arendt? Not I I'm um. um. well I interpret the logos uh. according to Arendt's understanding but aletheya maybe my add uh. uh. my uh. interpretation. Using the term term logos in the sense that uh. all our ability to think, speak and act and also very important judge uh. is uh. uh. un understood by the term logos.

- But this is not a process of deconstruction of logos

- But I I I'm not trying to make a deconstruction of logos.

- But [inaudible remarks from the floor]

- I'm just try, I just try to intend to to make a a comparison maybe between two two philosophers understandings of logos.

- Uhuh.

- Are there questions? Please.

- I don't know if my question is uh. quite similar with Andreas Grosmann's. I couldn't hear uh. exactly, clearly his remark but uh. uh. its the twentyfourth chapter of The Human Condition about revealing the whoness of the agent. Uh. Arendt says that uh. action and speech is needed to reveal the whoness of the agent uh. but these two, action and speech has to go together, I mean uh. action lacks something if there is no speech, if if uh. it it isn't accompanied by speech. Uh. so uh. maybe uh. I what what is the special need of action for speech? Can we conclude that, I mean, maybe its an intuitive question somehow, uh. can we conclude that uh. action needs speech to reveal itself?

- No, because uh. as far as I understand logo a Arendt, I can say no because they are very closely connected with uh. the these terms are very clo closely connected but not not dependent as far as you uh. you think because um. um. in a in another book um.

um. if I'm not wrong in On Violence, she she's is she she say she say she is saying that the sitting ins are also an action which are speechless but uh. it is really very important uh. the speaking agent uh as as a disclosure agent also uh. speaking and uh. acting agent. Uh. the connection between these, she says, uh. speechless action lose uh. her um. lose its subject.

- Arendt also says uh. in this chapter in The Human Condition that uh. robots also can do action without without a speech. I mean I don't know if its its a a sentence, its a proposition but so maybe I change my question uh. I make it uh. I carry it to a more general sense. Therefore what is the special need of action for what is the special need of action for speech?

- Special sorry?

- Need of action for speech. Why action?

- Um. because

- I mean

- because it reveals its agent and how can I commu, I don't want to use the term communicate but how can I communicate with you otherwise uh. uh. may be.

- Okay.

- [barely audible] Another question? Yes.

- Ben konuşmamı Türkçe yapacağım. Mersi. Efendim güzel açıklamanızdan dolayı çok çok teşekkür ederim. Hepinize, hepinizden ışık alıyoruz. Burada ben isimler üzerinde durmayacağım. Mümkün olduğunca indirgeme olarak, konuşmamı çok basitten almak istiyorum. Felsefe ve hakikat arasında biraz durmak istiyorum. Sizin konuşmanıza değineceğim, sizden bazı sorular rica edeceğim. Şöyle ki, ben felsefeyi bir düşünce olarak, tabii hepimiz, bunu alıyoruz ve düşünce bir beyin jimnastiğidir. Bir beyin fırtınası yaratır. Bu beyin fırtınası da insanı hakikate götürür. Bunlar boyutlardır,

kademelerdir, birdenbire hakikate ulaşamaz. Mikrodan başlayarak makroya kadar insan kademe kademe bilinç aşamalarını yaparak bilinmeyen ufuklara kanatlarını açar. Böyle bir programın içindeyiz insan olarak. 'Kim' sorusuna gelince ben bütün filozofları isim olarak tek tek asla kabul etmiyorum, onları bir bütün olarak kabul ediyorum. Onları kaynak olarak ben Descartes'a bağlarım. Düşünüyorum o halde varım, bütün hakikat burda. Evet demin konuşmanızda bir ikinci yaşamdan bahsettiniz. Sanıyorum. Bununla bir reenkarnasyonu herhalde devreye almak istediniz. Evet, lütfen rica edeceğim.

- Ee bu eh. ikinci yaşam değil ikinci doğum dedim belki yanlış eh..

- İkinci yaşam tabirini kullandınız da o bakımdan konuşuyorum. O tabiri kullandınız, ikinci yaşam dediniz [inaudible remarks from the speaker] Çeviri öyle geldi herhalde.

- Çeviri herhalde öyle geldi. Eh. şunu söylemek ikinci doğum dediği Arendt'in Arendt doğumu ikiye ayırır. Bunlardan ilki bizim fiyolojik doğumumuzdur, annemizden belki doğumumuzdur. İkinci doğumumuz ise, bir birinci doğumumuz budur, ikinci doğumumuz ise eh. [to the panelists listening to the interpretation] am I saying wrong? Okay.

- Evet.

- Em. Eh. ikinci doğumumuz ise eh. bizim eh. insanlar arasındaki doğumumuzdur belki bir anlamda eh. buradaki konuşmalarımızda karşı karşıya gelişimizdir ve

- E gayet tabii, anlıyorum.

- ve bu tabii tam olarak belki, A Arendt bunu politik eylem içerisinde kişinin yeniden doğuşu ya da kamu alanında yeniden doğuşu olarak adlandırıyor. Bunun eh. başka bir eh. açıklaması yok herhangi bir başka reenkarnasyon ya da başka spiri spirtülistik açıklaması yok.

- Anlıyorum, anlıyorum

- Açıklaması yok.

- Tabii felsefe zaten dünya yaşamımızda bizi bu sınıra kadar getirir bundan ötesini aşmak biraz sırları aşmaktır. Onun için evet burda kalalım dersiniz çok teşekkür ederim. Sağolun.

- Tekrar aynı konuda ısrarlıyım. Eh. tekrar aynı konuda ısrarlıyım. Eh. sizin sözünüzü aktarıyorum. Felsefe ile politika arasında, bilmiyorum tam, bir ayrım görmüyorum gibi birşey anladım. Yani burda eh. politik alana tutkulu ideolojiler dalış yapabiliyor çok kolay ama felsefe burada biraz daha temkinlidir. Sınırlı, sınırları daha kalınca. O açıdan siz şunu mu demek istediniz yani eh. politika felsefesi çünkü mesela bilim felsefesi var eh. biz politikayı da bilim sayarız. Hani politik felsefeden mi bahsetmek istediniz? Onunla bağlantılı olarak, Heidegger'den yani nasıl böyle bir giriş yaparım çok zor ama gene cesaretimi toplayacağım. Şimdi, mesela, örneğin, düşünce, eylem, söz arasında Heidegger anladığım kadarıyla, yanlış, çok iyi anlam anlam anlamıyorsam, eh. çok yakın yakınsak ilişkiler kurmuş gibi geliyor. O zaman düşünce özgürlüğü eh. yasaklanabilir bu durumda, yani yasaklı olabilir yani düşünce özgür olmayabiliyor. Bu durumda çünkü eylemde [inaudible remarks] özgürlük alanı kısıtladığına göre dün yani evrende yani şu yaşadığımız dünyada kısıtlı olduğuna göre yasalarla sınırlandığına göre bu durumda eh. bilgi toplumunun getirdiği de bir süreç var. Getirdiği bir gerekçe var. Demek ki biz düşünceyi de yani aslında bu çok eh. eh. yani politik anlamda bir tartışma konusu. Çok belirgin değil, belirlenmiş değil ama burda o sizin o bu tezlere göre düşünce eh. özgür olmayabilir de. Çok teşekkür ederim.

- Herhalde eh. ben eh. yeterince if iyi ifade edemedim çünkü ben benim konuşmalarımın nasıl bu sonuç çıktığını tam olarak anlıyamıyorum ama eh. politika ve felsefe aynı demedim ilkin, onu düzeltmek istiyorum. Felsefe ve politika eh. bir

paranın, bir bozuk paranın iki yüzü gibi eh. dedim daha çok. Eh. bunlar sürekli, bunu daha çok ben eh. yere attığınızda sürekli etrafında dönen bir para imgesini hatırlatıyor bana daha çok. Kimi zaman bir tarafını kimi zaman diğer tarafını görüyorsunuz. Eh. ve [inaudible remarks. The person who asks the questions says something like "Tercümede bu ayırım yok. Bunu bilirsiniz" ("In the translation there was no such distinction. Just for you to know")]

- Eh. çeviri yanlış olabilir çü eh. ben size o tekstin sahibi olarak esas çeviriyi söylüyorum. (long and loud laughs from the floor, the organiser who is one of the panelists says "zavallı tercümanlar" ("poor translators"), the speaker stops, everybody starts talking; somebody in the panel mentions the names of the speakers to her colleague and then adds 'Türkiye'de bulabileceğimiz en iyi çevirmenler' ("They are the best interpreters we can find in Turkey"). Somebody else adds "Especially in this subject")].

- I I think I like to say one once more sentence to the last uh. two speakers. Uh. I guess the one thing uh. Heidegger and Arendt have in common that they both refuse to both refuse to be political philosophers which means they both try to distinguish the spheres of philosophy and here philosophy is taken to be the search for meaning of concepts. Concepts like action, speech and so and so forth. So I think um. they are different questions posed and um. then we discussed of course uh. how we can go from one sphere to another. But um. sides or spheres can be taken as sides of one coin and I must agree but uh. for each side one must change the attitude, the the kind of questions.

- Please come forth.

- Eh. Türkçe konuşuyorum. Öncelikle Sanem Hanıma eh. sorumu yönlendirmek istiyorum. Eh. kamusal alana veya kamu alanında eylemin konuşmayla belirmesinde

aktörün veya sizin deyiminizle ajanın kimliğini veya yeniden doğumunu gerçekleştirmesi eh. durumu ortaya çıkıyor fakat yine sizin deyiminizle Arendt'te logos bağlamında düşünmeyi ayrıca bir düşünme eh. hakikate ulaşmada bir başka bölüm olarak söylediniz, yanılmıyorsam yani şunu söylediniz veya şöyle söyleyeyim yani kamu alanında eylemin konuşmayla belirmesinde 'kim' sorusuna verilen cevap ortaya çıkıyor. Doğru. Bir de düşünme ile hakikate ulaşmak diye ayrı bir bağlam sözkonusu.

- Bu tamamen Heidegger'de sözkonusu olan, Arendt'te bu sözkonusu olmayan bir bağlam yani belki yanlış anlaşılmış olabilir ancak buna işaret etmedim yani Hannah Arendt'in doğru doğruluk zaten sonuç olarak onu belirtmeye çalıştım. Afederseniz lafınızı kestim ama daha sonraya yanlış gitmesin diye. Eh. eh. sonuç olarak zaten eh. Arendt'in felsefesi anlam merkezlidir, doğru merkezli değildir. Dolayısıyla Arendt'in eh. doğru eh. ya ulaşmak gibi bir kaygısından sözedemeyiz diye düşünüyorum.

- Yani kamu eh. düşünme eh. eh. olgusu da yine kamusal alanda gerçekleşen bir hadise

- Hayır ben benim an anladığım

- Yani veya şunu söylemek istiyorum. Eski deyimle te tefekkür de kamusal alanda gerçekleşen bir olgu mu?

- Hayır özel alanda gerçekleşen bir şeydir. Bana göre yani benim yaptığım ayrıma göre, özel yaşam diye ayırdığı Hannah Arendt'in bizim o kendimizle olan konuşmayı yapabileceğimiz alan olarak orada bulunmaktır ve aynı zamanda eh. her iki alan arasında yani özel alan ve kamu alanı arasında birbirini gerektiren eh. bir bağlantı vardır yani birisi olmadan diğeri olamaz. Zaten Arendt de bunu çok açıkça eh. belirtiyor. Eh. her ikisinin de ortadan kalkması dediği durum eh. birlikte gerçekleşir yani biri kamu alanı gittiğinde özel yaşam da kalmaz diyor ya da tersi.

- Veya toplumsal olana dönüşme aynı anda gerçekleşmiş oluyor
- Evet toplumsal alana dönüşme dediği her kesimin de ortadan kalkışına işaret ediyor.
- Ben bir ilavede bulunmak istiyorum. Eh. Arendt'in İnsanlık Durumu'nu Türkçesinden okudum ve daha önceden de Arendt'i seksenyedili yıllarda falan filan çok kısmi bir şekilde okumuştum. Eh. emek kavramı konusunda bir katkıda bulunmak istiyorum eğer katkıysa. Eh. belli başlı Batı dillerinde, İbranicede olsun veya Sanskritçede olsun, yanlış hatırlamıyorsam, emek kavramının etimolojisinde, kökeninde acı eh. sıkıntı, endişe gibi çağrışımların bulunduğunu eh. söylüyordu. Ben bunu Türkçe'de emek kavramının etimolojisinde merak ettim fakat yeterince kaynağa ulaşamadım herhalde bu konuda fakat çok enteresan bir tesadüfle eh. bindokuzyüzkırkbir yılı baskısı bir Uygur Türklerine yönelik bir kitapta emek kavramının kökenini rastladığımı zannediyorum. Eh. emgek olarak geçiyor.Emgek.
- [barely audible] emgek?
- Evet, emek kavramı fakat eh. aynı zamanda kök emgek yani emek de öyledir mesela. Ama işte İsmet Zeki Eyüboğlu'nin eh. Türkçe Etimoloji Sözlüğüne göre Moğolca 'em' kökünden geldiğini söylüyor ama pek anlaşılır bir ifade değil çünkü em'le emek arasında bir bağlantı kuramadı ve tartışmalı ol olduğunu söylüyor. Fakat eh. Uygur Türkçesinde, Uygur Türklerine yönelik eh. Maneizm Propagandası Elkitabı, Van Le Cook, bindokuzyüzkırkbir yılı baskısı. Burda emgek tam da Arendt'in bahsettiği anlamdaki bir çağrışımla kullanılıyor yani acı içeren bir çağrışımla kullanılıyor. Eh. daha sonra eh. devam ettiğimde, Türk Dil Kurumu'nun eh. Ziraat Terimleri Tarama Sözlüğünde yanılmıyorsam yetmişbir yılı baskısı olsa gerek, orda eh. emgekin, bazı yörelerde emek olarak kullanıldığını gördüm. Tabii bu ikinci bahsettiğim Tarama Sözlüğünde, emgek kavramı bir acı eh. sıkıntı anlamında bir çağrışım olarak kullanıldı ama Uygur Türkçesinden karşılaştırdığım zaman iki terimin aynı olduğunu ve Uygur

Türkçesinde tam da Arendt'in söylediği manada kullanıldığını gördüm. Bu belki bir katkı olabilir diye zikrediyorum. Teşekkür ederim.

- Gerçekten çok teşekkürler. Bu ger bir katkı olarak kabul ediyorum. Eh. etimolojisine ben Türkçede doğrusu ulaşamamıştım çünkü

- E evet yani o sıkıntıyı ben yaşadım, bir katkı olsun diye.

- Yalnız bu arada Arendt'le ilgilenen dinleyicilerimiz olduğunu da düşünerek, siz de aynı şeyi kullanıyorsunuz. Eh. İnsanlık Durumu olarak çevrildi eh. eh. The Human Condition ancak bunun eh. İnsanlık Koşulu olarak eh. kabul edilmesini ben öneriyorum. Burada ka kabul edilebilirse çünkü durum, eh. her koşul eh. bir duruma işaret eder ancak her her durum bir koşul oluşturmaz. Dolayısıyla bunun koşul olarak eh. kabul edilmesi daha uygun. İngilizcedeki bu situation, condition ayrımıdır.

- Evet. Okay.

- Bana göre.

- Okay.

- Its not true uh. uh. that Heidegger identifies in the last instance language with truth. On the contrary [inaudible remarks] No. Its only the way of this construction is a first uh. is a first phases only and then he goes uh. in a in another direction. So he says for example in The Sophistes, in this big course I had this honor to edit. Uh. he says the logos is so less the place of truth that in the contrary he is the place of falsity, of false, because logos is synthetic, syn, synthetic, synthetic so he can combine terms which are not combined because he is it is synthetic. So logos is not necessarily the the place of truth and uh. that that's very interesting. Uh. logos in wider sense is Semainen with Aristotle. Semainen is not aletheia. That's a difference. It's all, it also mean something and nothing more and this may be in a manner only which is indicating and

not expressing really something, only to indicate it. Yes um. God, the secret of the thing, yes, not truth.

- Uh. I want to uh. answer uh. I want to make a add addition.

- [barely audible] it is a very current opinion that Heidegger identifies logos with truth.

- No, no he he himself dis discriminates [inaudible remarks]

- He he himself distinguish uh. uh. logos and legein, legein also this well we can [inaudible remarks]

- I would, before Önay, I would like to say a word or two on behalf of the participants in this meeting, this symposium, uh. on behalf of especially those who've come from abroad and um. who are extremely grateful for the um. for the kindness and the hospitality of Professor Sözer of uh. for the Administration of um. the Bogazici University. Uh. we would like to thank you uh. extend our thank, heartfelt thanks to you. Um. we would also like to thank all of those institutions that made it possible for us to come from abroad and to participate in this uh. symposium and whose generosity and hospitality uh. were of great benefit to us and uh. namely the um. Goethe Institute, the Institute d'Etude Francaise, the Istituto d'Italia di Cultura and also the Adam Publishing House, to all of these who have made our participation possible and this colloquium, symposium possible. I would like uh. to extend uh. our thanks on behalf of all of the participants. Um. and um. last but not least, I would like to thank the translators who did such a uh. wonderful job in translating and uh. its a terrible [applause] and also made this colloq, symposium possible because otherwise we wouldn't have been able to understand each other and that's an essential part of language so thank you all.

- Well just the very last concluding remark by my side. I hope that you have you have enjoyed our colloquium. One of our aims was to open us to the public and I think that we have done that. Uh. there were some problems but these were first of all technological problems with electricity yesterday but I I think that we have overcome it finally [laughs] and to today there were less problems in that direction. Well, uh. Mr. Barash didn't leave me uh. anything more to say uh. but I want uh. to express, to bring into expression, specifically my thanks to the participants uh. for their impatience, for their [inaudible remarks] uh. uh. impatience in general because it has it has taken so much time. We have overpassed [inaudible remarks] impatience with time with with our work because we have overgone [further remarks, barely audible "we have patience"] yes, you have patience [laughter] we have overgone the limits of time but I think that that was not a problem. Well I want to thank you also in addition to the university, to the Boğazici University which has made possible this organization and specifically to the organization committee. Thank you very much. [Applause]

BIBLIOGRAPHY

AIIC website. <http://www.aiic.net>. Visited on 09.02.2000.

AIIC's Code of Ethics. http://www.aiic.net/en/asso/texts/code_of_ethics.htm. Visited on 09.02.2000.

AIIC (1995). Survey on Expectations of Users of Conference Interpretation: Final Report January 1995. Vienna.

Anderson, B. (1976). Perspectives on the Role of the Interpreter. In R. Brislin (Ed.) Translation: Applications and Research (pp.208-225). New York: Gardner Press.

Anderson, B. (1978). Interpreter Roles and Interpretation Studies: Cross-Cutting Typologies. In D. Gerver & H.W. Sinaiko (Eds.). Language Interpretation and Communication (Proceedings of the NATO Symposium on Language Interpretation and Communication, 26- October 1, 1977). (pp. 217-231). New York: Plenum Press.

Arusoglu, S. (1998). Eşzamanlı Çevirinin İyileştirilmesi Üzerine Kimi Gözlemler. Çeviribilim ve Uygulamaları: Cumhuriyetimizin 75. Yıldönümü Anısına 'Çeviribilim ve Uygulamaları Semineri Bildirileri' (pp. 223-231) Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Atasoy, O. (1997a). Sözlü Çeviri Eğitiminin Üniversite Sonrasına Aktarımı. In T. Kurultay and İ. Birkandan (Eds.) Forum: Türkiye'de Çeviri Eğitimi: Nereden Nereye? (pp.123-128) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Atasoy, O. (1997b). Sözlü Çeviride, Eğitim Öncesi/Eğitim Sonrası Hazırlıkla İlgili Beklenti ve Gereksinimler. In H. Anamur (Ed.) Çeviri: Ekinler ve Zamanlar Kavşağı (Hasan-Ali Yücel Anma Kitabı) (pp.197-202) İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

ATIM website. <http://www.escape.ca/~atim>. Visited on 18.02.2000.

AUSIT's website. <http://www.ausit.org/code.html>. Visited on 13.12.2000.

Baker, M. (1997). Non-cognitive constraints and interpreter strategies in political interviews. In K. Simms (Ed.). Translating Sensitive Texts.Linguistic Aspects. (pp. 113-131). Amsterdam: Rodopi.

Bakhtin, M. (1981). The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press.

[Bakhtin]/Voloshinov V.N. (1986). Marxism and the Philosophy of Language. Cambridge: Harvard University Press.

Barsky, R.F. (1994). Constructing the Productive Other: Discourse, Theory and the Convention Refugee Hearing. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Barsky, R. F. (1996). The Interpreter as Intercultural Agent in Convention Refugee Hearings. The Translator. 2/1. 45-63.

Barthes, R. (1998). Mythologies. New York: The Noonday Press.

Barthes, R. (1972). Mythologies. New York: Hill and Wang.

Bliss, J., Monk, M. Ogborn, J. (1983). Qualitative Data Analysis for Educational Research. London: Croom Helm.

Bourdieu, P. (1992). Language and Symbolic Power. Polity Press.

- Bühler, H. (1986). Linguistic (semantic) and extra-linguistic (pragmatic) criteria for the evaluation of conference interpretation and interpreters. Multilingua. 5-4. 231-235.
- Bright, W. (ed.). (1992). The International Encyclopedia of Linguistics. Vol. 4. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Cattaruzza, L. & Mack, G. (1995). User Surveys in SI: a means of learning about quality and/or raising some reasonable doubt. In J. Tammola (ed.) Topics in Interpreting Research. (pp. 37-49). Turku: University of Turku.
- Çorakçı-Dişbudak, B. (1991). Tane Tane Simültane: Simültane Çevirmenlik Üstüne Merak Ettiğiniz Her Şey Komiklikler de Cabası. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Crystal, D. (ed.). (1987). The Cambridge Encyclopedia of Language. Cambridge University Press.
- Fairclough, N. (1992). Discourse and Social Change. Polity Press.
- Fairclough, N. (1995). Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language. London and New York: Longman.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (1997). Critical Discourse Analysis. In T. van Dijk (ed.). Discourse as Social Interaction, Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Volume 2. (pp.258-285). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

- Foucault, M. (1972). The Discourse on Language. In M. Foucault. The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language. (pp. 215-237) New York: Pantheon Books.
- Giddens, A. & Turner, J. (1987). Social Theory Today. Stanford: Stanford University Press.
- Gile, D. (1989). Les flux d'information dans les réunions interlinguistiques et l'interprétation de conférence: premières observations. Meta. 34/4. 649-660.
- Gile, D. (1990). L'évaluation de la qualité de l'interprétation par les délégués: une études de cas. The Interpreter's Newsletter. 3. 66-71.
- Gile, D. (1991). A Communication-Oriented Analysis of Quality in Nonliterary Translation and Interpretation. In M. L. Larson (ed.) Translation: Theory and Practice Tension and Interdependence. ATA Scholarly Monograph Series. (pp.188-200) Vol.5, NY: State University of New York.
- Gile, D. (1995). Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Gile, D. (1998). Norms in Research on Conference Interpreting: A Response to Theo Hermans and Gideon Toury. Current Issues in Language and Society: Translation and Norms. 5/1&2. 99-107.
- Harris, B. (1990). Norms in Interpretation. Target. 2:1. 115-119.
- Holz-Manttari, J. (1984). Translatorisches Handeln. Theorie und Methode. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- ITI website. www.iti.org.uk. Visited on 18.02.2000.

- Jansen, P. (1995). The Role of the Interpreter in Dutch Courtroom Interaction: The Impact of the Situation on Translational Norms. In J. Tammola (ed.). Topics in Interpreting Research. (pp.11-36). Turku: University of Turku, Center for Translation and Interpreting.
- Jones, R. (1998). Conference Interpreting Explained. Manchester: St. Jerome.
- Kadric, M. & Pöchhacker, F. (1999). The Hospital Cleaner as Healthcare Interpreter: A Case Study. The Translator (Special Issue: Dialogue Interpreting). 5/2. 161-178.
- Kaufert, J.M. & Putsch, R.W. (1997). Communication through Interpreters in Healthcare: Ethical Dilemmas Arising from Differences in Class, Culture, Language and Power. The Journal of Clinical Ethics. 8/1. 71-87.
- Kirchhoff, H. (1976). Das Simultandolmetschen: Interdependenz der Variablen im Dolmetschprozess, Dolmetschmodelle und Dolmetschstrategien. In H.W. Drescher & S. Scheffzek (Eds.). Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens. (pp.59-71) Bern Frankfurt: Lang.
- Knoll, M. & Röder, F. (1988). Der Dolmetscher als Übersetzer, Berater und Mittler in der psychiatrischen Praxis: Eine Analyse der Dolmetscherfunktion in der Gruppenarbeit mit Türkischen Patienten. In A. Morten (ed.) Von heimatlosen Seelenleben. Entwurzelung, Entfremdung, Identität - Der psychische Seilakt der Fremde. Bonn: Psychiatrie Verlag.
- Kondo, M. (1997). Intercultural Communication. In Y. Gambier, D. Gile & C. Taylor (Eds.). Conference Interpreting: Current Trends in Research. (pp. 149-167).

Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins (Benjamins Translation Library:4).

Kopczynski, A. (1994). Quality in Conference Interpreting: Some pragmatic problems.

In S. Lambert & B/ Moser-Mercer. Bridging the Gap. Empirical Research in Simultaneous Interpretation. (pp.87-99). Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.

Kurz, I. (1989). Conference Interpreting: User Expectations. In D. L. Hammond

Language at Crossroads. Proceedings of the 29th Annual Conference of the American Translators Association. (pp. 143-148). Medford, NJ: Learned Information.

Kurz, I. (1993). Simultandolmetschen als Gegenstand der interdisziplinären

Forschung. Wien: Universitaet. Habilitationsschrift.

Kurz, I. (1996). Simultandolmetschen als Gegenstand der interdisziplinären

Forschung. Vienna: Wiener Universitaetsverlag.

Lash, S. (1990). Sociology of Postmodernism. London and New York: Routledge.

Morris, Ruth (1995). The Moral Dilemmas of Court Interpreting The Translator. 1/1. 25-46.

Morris, R. (1998). Justice in Jerusalem - Interpreting in Israeli Legal Proceedings.

Meta 1. 110-118.

Namy, C. (1978). Reflections on the Training of Simultaneous Interpreters - A

metalinguistic approach. In D. Gerver and W. Sinaiko (Eds.) Language Interpretation and Communication. (pp. 25-33) New York: Plenum Press.

- Niedzielski, H. (1988). Prologomènon à la typologie de textes en interprétation simultanée. Meta. 33/4. 491-497.
- Pöchhacker, F. (1994). Simultandolmetschen als komplexes Handeln. Tübingen: Günter Narr Verlag.
- Pöchhacker, F. (1995). Simultaneous Interpreting: A Functionalist Perspective. Hermes. 14. 31-53.
- Powley, J. Watts, M. (1987). Interviewing in Educational Research. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pym, A. (1995). European Translation Studies. *une science qui dérange*, and Why Equivalence Needn't Be a Dirty Word. TTR. 8/1. 153-176.
- Pym, A. (1999). 'Nicole Slapped Michelle': Interpreters and Theories of Interpreting at the O. J. Simpson Trial. The Translator. 5/2. 265-283.
- Roberts, R. (1994). Interpretation. In R. Ashner (ed.). The Encyclopedia of Language and Literature. (pp. 1731-1738) Oxford and New York: Pergamon Press.
- Roberts, R. (1995). Community Interpreting Today and Tomorrow. In S. E. Carr, R. Roberts, A. Dufour, D. Steyn (Eds.) The Critical Link: Interpreters in the Community Papers from the First International Conference on Interpreting in Legal, Health and Social Service Settings, Geneva Park, Canada, June 1-4, 1995. (pp. 7-29) Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Röder, F. (1995). Gruppenpsychotherapie für Türken in Zusammenarbeit mit einem Dolmetscher - Kommentierte Schilderung der ersten, konstituierenden Sitzung. Psychiatrische Praxis. 22. 135-139.

- Roy, C. (1989). A Sociolinguistic Analysis of the Interpreter's Role in the Turn of Exchanges of an Interpreted Event. Dissertation. Georgetown University. Washington D.C..
- Roy, C. (1990). Interpreters, Their Role and Metaphorical Language Use. In Leslie Wilson (ed.) Looking Ahead: Proceedings of the 31st Annual Conference of American Translators' Association 1990. (pp. 77-86). Medford, NJ: Learned Information.
- Said, E. (1994). The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions. In B. Smart (Ed.) Michel Foucault: Critical Assessments. (pp. 88-123) London and New York: Routledge.
- SCIC website. <http://europa.eu.int/en/comm/scic/scic/interpreting>. Visited on 17.09.1998.
- Schjoldager, A. (1995a). Interpreting and the 'Manipulation School' of Translation Studies. Target 7:1. 29-45.
- Schjoldager, A. (1995b). An Exploratory Study of Translational Norms in Simultaneous Interpreting: Methodological Reflections. Hermes 14. 65-87.
- Seleskovich, D. (1977). Why interpreting is not tantamount to translating languages. The Incorporated Linguist. 16/2. 22-23.
- Shlesinger, M. (1989a). Simultaneous Interpretation as a Factor in Effecting Shifts in the Position of Texts on the Oral-Literate Continuum. Unpublished Masters Thesis, Tel Aviv University.

- Shlesinger, M. (1989b). Extending the Theory of Translation to Interpretation: Norms as a Case in Point. Target 1:1. 111-115.
- Shlesinger, M. (1995). Quality in Simultaneous Interpreting. In Y. Gambier, D. Gile, C. Taylor (Eds.). Conference Interpreting: Current Trends in Research. (pp. 123-133) Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins (Benjamins Translation Library:4).
- Sinclair, J. (Ed.). (1987). The Collins Cobuild Dictionary of English Language. Birmingham: Collins Publishers.
- Snelling, D. (1989). A Typology of Interpretation for Teaching Purposes. In L. Gran & J. M. Dodds (Eds.) The Theoretical and Practical Aspects of Teaching Conference Interpretation. (pp. 141-142). Udine: Campanotto.
- STIBC website. www.vcn.bc.ca/stibc/stibsabt.htm. Visited on 18.02.2000.
- Stolz, B. (1997). Konferenzdolmetschen: Fertigkeit oder Kunst?. In I. Kurz & A. Moisl (Eds.). *Berufsbilder für Übersetzer und Dolmetscher: Perspektiven nach dem Studium*. Wien: Wiener Universitätsverlag.
- Trask, R.L. (ed.). (1997). A Student's Dictionary of Language and Linguistics. London and New York: Arnold.
- Thiery, C. (1990). The Sense of Situation in Conference Interpreting. In D. Bowen & M. Bowen (Eds.). Interpreting: Yesterday, Today and Tomorrow. ATA Scholarly Monograph. (pp. 40-43). Vol. 4. Binghampton, New York: SUNY.
- Tommola, J. (Ed.). (1995). Topics in Interpreting Research. Turku: University of Turku.

- Toury, G. (1995). Descriptive Translation Studies and Beyond. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- van Dijk, T. A. (1987). Handbook of Discourse Analysis. New York: Academic Press.
- van Dijk, T. A. (1990). Discourse and Society: A New Journal for a New Research Focus. Discourse and Society. 1/1. 5-16.
- van Dijk, T. A. (1996). Discourse, Opinions and Ideologies. In C. Schaeffner & H. Kelly-Holmes (Eds.) Discourse and Ideologies. (pp. 7-38). Clevedon and Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.
- van Dijk, T. A. (Ed.). (1997). Discourse as Social Interaction, Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Volume 2. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Vermeer, H. J. (1983). Aufsätze zur Translationstheorie. Heidelberg.
- Vermeer, H. J. (1989). Skopos und Translationsauftrag. Heidelberg: Universitaet Heidelberg.
- Viaggio, S. (1992). Translators and Interpreters: Professionals or Shoemakers?. In C. Dollerup & A. Loddegaard (Eds.). Teaching Translation and Interpreting: Training, Talent and Experience. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Vuorikoski, A. (1993). Simultaneous Interpretation - User Experience and Expectation. In C. Picken (Ed.). Translation - the vital lin. Proceedings of the XIIIth World Congress of FIT, 6-13 August, Brighton. (pp. 317-327) Vol.1., London: Institute of Translation and Interpreting
- Wadensjö, C. (1993). The Double Role of a Dialogue Interpreter. Perspectives: Studies in Translatology. 105-121.

- Wadensjö, C. (1995). Recycled Information as a Questioning Strategy: Pitfalls in Interpreter-Mediated Talks. In S.E. Carr, R. Roberts, A. Dufour and D. Steyn (Eds.) The Critical Link: Interpreters in the Community. (pp.34-54). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Wadensjö, C. (1998). Interpreting as Interaction. London and New York: Addison Wesley Longman.
- Wadensjö, C. (forthcoming). Co-constructing Yeltsin - Explorations of an Interpreter-Mediated Political Interview. In Maeve Olohan (Ed.) Research Models in Translation Studies. Manchester: St. Jerome.
- Wodak, R. (1996). Disorder of Discourse. London and New York: Addison Wesley Longman.
- Wodak, R. Gender and Discourse. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Wurzel, P. (1992). "Über die sprachlichen und kulturellen Ursachen von Missverstaendissen und Widersprüchen in Asylverfahren aus der Sicht des Dolmetschers" Zeitschrift für Kulturaustausch. (pp. 102-125) Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen.