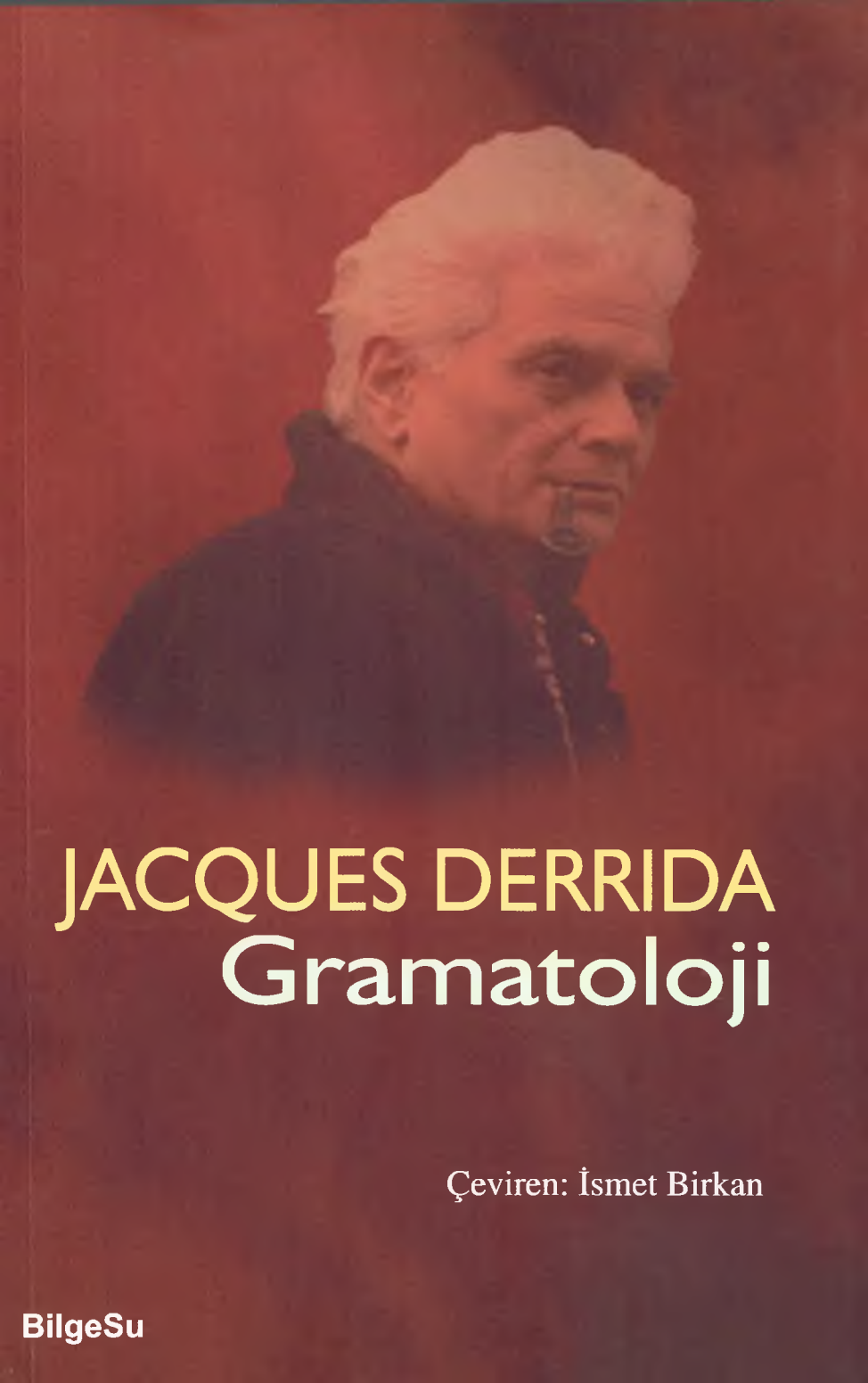


JACQUES DERRIDA
Gramatoloji

Çeviren: İsmet Birkan

BilgeSu

JACQUES DERRIDA

Gramatoloji

BilgeSu

GRAMATOLOJİ

Jacques Derrida

BilgeSu

Gramatoloji
Jacques Derrida

Çeviri
İsmet Birkan

Yayına Hazırlayan
İsmail Yılmaz

ISBN 978–9944–795-30-2

Jacques Derrida
De la Grammatologie

© 1967 by Les Editions de Minuit
© BilgeSu Yayıncılık
Yayıncı Sertifikası: 19366

1.Baskı, 2010 (1000 adet)
2.Baskı, 2014 (1000 adet)

Binektaşı Sok 24/1
Küçükesat-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İmren

Dizgi
Turgut Kaya

Baskı
Ankamat Matbaacılık
Tel: 312. 394 54 94
Sertifika no: 13256

GRAMATOLOJİ

Jacques Derrida

Çeviri
İsmet Birkan

BilgeSu
Ankara 2014

İÇİNDEKİLER

Uyarı 7

Birinci Bölüm
Yazı Yazı Olmadan Önce

Sunu-Söz 9

Birinci Başlık
Kitabın Sonu ve Yazının Başlangıcı 13
Program 13
İmleyen ve hakikat 19

İkinci Başlık
Dilbilim ve Gramatoloji 43
Dışı ve içi 47
Dış, iç 67
Kırılma 100

Üçüncü Başlık
Pozitif Bilim Olarak Gramatoloji 114
Cebir: "arcanum" ve saydamlık 116
Bilim ve insanın adı 128
Rebüs ve kökenlerin suç ortaklığı 138

İkinci Bölüm
Doğa, Kültür, Yazı

(«Rousseau Devri»ne) Giriş 151

Birinci Başlık
Harfin Zorlayıcılığı:Lévi-Strauss'tan Rousseau'ya 156
Özel isimler savaşı 164
Yazı ve insanın insan tarafından sömürülmesi 183

İkinci Başlık
«Şu Tehlikeli Eklenti...» 215

Körleşmeden eklentiye 219
Eklentiler zinciri 233
"Çember-dışı". Yöntem sorunu 241
Peki, çember-dışı nedir? 246

Üçüncü Başlık
Dillerin Kökeni Üzerine Deneme'nin Oluşumu ve Yapısı 250
I. Deneme*'nin Yeri*
Yazı, siyasal kötülük ve dil[bilim]sel kötülük 253
Bugünkü tartışma: Merhamet'in ekonomisi 259
İlk tartışma ve Deneme*'nin yazılışı* 291
II. Taklit
Aralık ve Eklenti 298
Baskı resim ve formalizmin muğlaklıkları 306
Yazı dönüşü 331
III. Eklemlenme
«Şu çubuk hareketi...» 350
Kökenin yazılışı 369
Neume 375
Şu «basit parmak hareketi»: Yazı ve ensestin yasaklanması 387
Şenlikten önce: 400

Dördüncü Başlık
Eklentiden Kaynağa: Yazı Kuramı 407
Kökensel mecaz 409
Yazıların tarihi ve sistemi 427
Alfabe ve mutlak temsil 447
Teorem ve tiyatro 459
Kökensel Eklenti 474

Sözlükçe 479

UYARI

Bu incelemenin birinci bölümü, Yazı Yazı Olmadan Önce[1], *ana çizgileriyle kuramsal bir matris çiziyor. Bazı tarihsel nirengi noktalarını işaret ediyor ve birkaç eleştirel kavram öneriyor.*

Bunlar ikinci bölümde –Doğa, Kültür, Yazı– *sınanıyor: burası, bir bakıma, örneklendirme aşaması oluyor, her ne kadar, ince elenip sık dokunduğu takdirde, bu kavram burada kabul edilebilir değilse de. Ama madem ki kullandık, o zaman, daha çok sabır ve suhuletle, dilimize kolay geldiği için hâlâ örnek adını verdiğimiz bu şeyin seçimini gerekçelemek ve zorunluluğunu göstermek gerekiyordu. Aslında, belki Rousseau* devri *adını verebileceğimiz şeyin bir okunuşu söz konusu burada ama sadece ucundan (başlanmış ama bitirilmemiş) bir okunuş: çözümleme zorunluluğunu, problemlerin güçlüğünü ve amacımızın niteliğini göz önüne alarak, az bilinen kısa bir metne,* Dillerin Kökeni Üzerine Deneme *(Essai sur l'origine des langues)'ye, öncelik vermenin uygun olacağını düşündük. Bu esere verdiğimiz yeri ilerde açıklamamız gerekecek. Okumamız tamamlanmadıysa, bunun başka bir nedeni de var: yeni bir yöntemin tanıtımını yapmak gibi bir iddiamız olmamasına karşın, çoğu kez anlatımda zorlanarak da olsa, birtakım eleştirel okuyuş problemleri ortaya çıkarmayı da denemiyor değiliz. Bunlar her zaman bu denemenin yönlendirici niyetine bağlı oluyor. Rousseau'nun metnini yorumlayışımız da birinci bölümde ileri sürme riskini aldığımız önermelere sıkı sıkıya bağlıdır. Bunlar bu okumanın, hiç olmazsa ekseni itibarıyla, tarihin kategorilerinin dışına çıkmasını gerekli kılıyor: elbette düşünce tarihinin ve de edebiyat tarihinin ama belki her şeyden önce felsefe tarihinin dışına.*

Bu eksen çevresinde, ayrıca belirtmeye gerek yok, klasik normlara saygıda kusur etmedik, en azından bunu yapmağa çalıştık. Devir söz-

---

[1] Bu bölüm, *Critique* dergisinde (Aralık 1965-Ocak 1966) yayımlanmış olan bir denemenin geliştirilmiş şekli sayılabilir. Bu çalışmamıza üç önemli yayın vesile olmuştu: M. V.-David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII. et XVIII. siècles* (1965) (DE); A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1965) (GP); *L'écriture et la psychologie des peuples* (Actes d'un colloque, 1963) (EP).

cüğü buradaki belirlenimlerle anlamını tüketir olmasa da, biz tarihsel bir tümellik *kadar* yapısalcı bir figür *hakkında da konuşmak durumundaydık. Dolayısıyla, metin ve onun tarihsel statüsü ile kendine özgü zaman ve uzamı sorununu yinelemek suretiyle, gerekir görünen iki ayrı ilgileniş biçimini birleştirmeye gayret ettik. Gerçekten de bu* geçmiş *devir, metin sözcüğünün ilerde belirleyeceğimiz bir anlamında, baştan başa bir* metin *olarak kurulmuştur. Bu niteliğiyle okunabilirlik değerleri ve bir model etkenliği taşıyor, böylece çizgisel zamanı ya da zaman çizgisini çiğniyor olması, tam da –sırası gelmişken modern bir etnoloğun açıkça beyan edilmiş Rousseau'culuğundan da görüş sorarak– bizim akıllara getirmeyi istediğimiz noktalardı.*

BİRİNCİ BÖLÜM
YAZI YAZI OLMADAN ÖNCE

Sunu-Söz

1. *Yazı biliminde parlayacak olan kişi güneş gibi ışık saçacaktır.*
Mezopotamyalı bir kâtip (EP, s. 87).

Ey Şamaş (güneş-tanrı), sen ışığınla bütün ülkeleri sanki çivi yazısı işaretleriymiş gibi gözden geçiriyorsun! (a.g.y.)

2. *Bu üç yazış tarzı, insanların toplu-luklar kurma biçimleri sayabileceğimiz üç ayrı hale oldukça iyi denk düşer. Nesnelerin betimlenmesi vahşi kavimlere, sözcükleri ve cümleleri gösteren işaretler barbar kavimlere ve alfabe de uygar halklara uygundur.*
J.-J. Rousseau, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme.*

3. *Alfabeli yazı, kendiliğinde ve kendi başına en akıllıcasıdır.*
Hegel, *Ansiklopedi.*

Bu üçlü sunu-söz, sadece dikkati, belki her yerde ve her zaman yazı kavramını buyruğu altında tutmuş olan *etnosantrizm* üzerinde yoğunlaştırmaya yönelik değildir. Ne de *logosantrizm* diyeceğimiz olgu üzerinde: bu seçil yazı (örneğin alfabe) metafiziği de aslında –gizemli ama temel önemde olan ve basit tarihsel görecilikle erişilemeyen nedenlerle– en özgün ve en güçlü etnosantrizmden başka bir şey olmamıştır; şimdi de kendisini bütün dünyaya dayatmakta olup tek ve aynı *düzen* içinde üç alana hükmünü geçirmek üzeredir:

1. Yazının seçilleşmesinin, kendini üreterek kendi tarihini gizlemek zorunda olduğu bir dünyada, ***yazı kavramı;***

2. Bütün farklara, hem de sadece Platon'dan (Leibniz yoluyla) Hegel'e değil, aynı zamanda, görünür sınırlarının dışm-

da, Sokrates-öncesi düşünürlerden Heidegger'e kadarki bütün farklara karşın, genel olarak hakikatin kökenini hep logos'a atfetmiş olan ***metafizik tarihi***: hakikatin tarihi, hakikatin hakikiliğinin tarihi, yeri gelince açıklamamız gerekecek mecazi bir sapıntı sayılmazsa, her zaman yazının aşağılanması ve «dolun» sözün dışına itilmesi olmuştur;

3. ***Bilim kavramı*** ya da bilimin bilimselliği kavramı –her zaman *mantık* olarak belirlenen şey–; bilim uygulama alanında, örneğin ezelden beri ve gittikçe daha geniş ölçüde, sesçil olmayan yazıya başvurarak, logos'un emperyalizmini tartışmaya hiçbir zaman ara vermemiş olsa da, her zaman felsefi bir kavram olarak kalan kavram. Elbette bu "altüst-oluş" daima, bilim tasarısını ve sesçil olmayan her türlü karakteristiğe bağlı uzlaşımları doğurmuş olan, konuşmaya dayalı (*allocutoire*) bir sistemin içinde tutulmuştur.[2] Bunun başka yolu bulunamamıştır. Fakat, yazının sesçilleşmesinin –ki bilimin de felsefenin de tarihsel kökeni ve yapısal imkânı *episteme*'nin koşuludur– dünya

---

[2] Krş. örneğin E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, s. 62 ve 171'deki «ikincil geliştirme» (*élaboration secondaire*) veya «ikinci yöneliş simgeselliği» (*symbolisme de seconde intention*) kavramları. «Matematik simgesellik bir yazı uzlaşımıdır, yazısal bir simgeselliktir. Ancak sözcüklerin zorlanması veya benzeşim yoluyla bir "matematik dili"nden söz etmek mümkün olur. Algoritma gerçekte bir "karakteristik"tir, yazılı "karakter"lerden oluşur. Konuşursa da ancak, yalnız bu karakterlerin sesbilgilsel değerlerini değil bunların değerini belirlemeyi sağlayan ilksavları da veren bir dilin aracılığıyla konuşur. Gerçi sıkışınca bilinmeyen karakterlerin çözülebildiği de olur, fakat bu da her zaman daha önce edinilmiş bir bilgiyi, sözün kullanımı içinde biçimlenmiş bir düşünceyi varsayar. Demek ki tüm hipotezlere göre matematik simgesellik, önceden söylemin kullanımını ve açıklayıcı uzlaşımların tasarlanabilmesini varsayan ikincil bir geliştirmenin ürünüdür. Ancak böyle olmakla birlikte, matematik algoritma, simgeleştirmenin biçimsel yasalarını, şu ya da bu özel ifade yolundan bağımsız sözdizimsel yapıları da ifade edecektir.» Bu problemler hakkında, ayrıca bak. G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, s. 38 ve sonrası; özellikle de ss. 43 ve 50 ve sonrası; (*Sözel dille yazı ilişkilerinin tersine dönüşü* hakkmda).

kültürünü ele geçirmeye doğru gittiği şu sırada[3], bilimin yaptığı ilerlemelerin hiçbirinde bununla tatmin olamaması da çağımıza ait bir durumdur. Bu denkleşim yokluğu zaten çok eskiden beri gidişatı belirlemeye başlamıştı; fakat bugün bir şey [var ki] onu bu haliyle ortaya çıkarıyor, bir anlamda üstlenilmesini sağlıyor ama yine de bu yenilik değişim, açıklanım, birikim, devrim ya da gelenek gibi toptancı/özetleyici kavramlarla dile getirilemiyor. Herhalde bu değerler bugün parçalanışıyla karşı karşıya olduğumuz sisteme ait; tarih kavramının kendisi gibi, ancak logosantrik devir içinde anlam taşıyan birtakım tarihsel hareket üslûpları betimliyorlar.

Bu sunu-söz, mecaz, metafizik ve teolojiyle[4] dizginlenmiş bir yazı biliminden bahsetmekle, yalnız yazı biliminin –*gramatoloji*[5]– eleştirel ve etkin çabalar sayesinde dünyanın her yerinde özgürleşme emareleri gösterdiğini haber veriyor olmasa gerektir.

---

[3] Yazının tarihini konu alan tüm eserler, seçkil yazının daha önce onu kullanmayan kültürlere sokuluşu problemine bir yer ayırırlar. Bak. örn. EP, s. 44 ve sonrası; veya *La réforme de l'écriture chinoise, Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 7. sayı, 1958 Mayıs-Haziran.

[4] Burada sadece, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yazılmış im kuramını (*théorie du signe*) belli bir anda ve yerde saptırmış veya bastırmış olan belli «teolojik önyargıları» kastetmiyoruz. Bunlardan ilerde, M.-V. David'in kitabını ele alırken söz edeceğiz. Bu önyargılar, Batı tarihinin, dolayısıyla –kendini tanıtanımaz olarak sunduğunda bile– bütün metafiziğin esasma ilişkin kurucu ve devamlı bir önkabulün en göze-görünür, en iyi betimlenmiş ve tarihsel olarak belirlenmiş dışavurumundan başka bir şey değildir.

[5] *Gramatoloji* (*grammatologie*): «Harfleri, alfabeyi, hecelemeyi, okumayı ve yazmayı konu alan inceleme.», Littré [sözlüğü]. Bildiğiniz kadarıyla bu sözcük günümüzde, modern bir bilimi göstermek amacıyla, sadece I. J. Gelb tarafından kullanılmıştır. Krş. *A study of writing, the foundations of grammatology*, 1952 (1963 yeni basımında alt başlık kaldırılmış). Sistematik ve basitleştirilmiş bir sınıflama kaygısına ve yazıların tek kaynaktan (*monogénèse*) veya çok kaynaktan (*polygénèse*) türeme oldukları konusunda tartışmalı varsayımlara karşın, bu kitap klasik yazı tarihleri modeline uygundur.

Bu çabalar zorunlu olarak gözden uzak ve dağınık, nerdeyse farkedilmeden kalmıştır; bu onların anlamına ve içinde iş gördükleri ortamın doğasına ait bir özelliktir. Biz özellikle düşünülmesini istiyoruz ki, girişim ne denli gerekli ve verimli olursa olsun, hattâ en olumlu varsayıma göre, şimdiye dek kendisini sınırlamış olan bütün teknik ve epistemolojik engelleri, bütün teolojik ve metafizik köstekleri aşabilse bile, böyle bir yazı bilimi bu haliyle ve bu ad altında asla gün yüzü görememe, tasarısının ve nesnesinin birliğini asla tanımlayamama, yönteminin söylemini yazamama ve alanının sınırlarını belirleyememe riski altındadır. Bunun esasa ilişkin nedenleri vardır: bugün çok çeşitli bilim ve yazı kavramları içinden hedef alınmaya izin veren her şeyin birliği, ilke olarak, az çok gizlilikle ama her zaman, sadece *kapanışını –sonunu* demiyoruz– farketmeye başladığımız bir tarihsel-metafizik devir tarafından belirlenmektedir. Bilim fikri ve yazı fikri – dolayısıyla yazı bilimi fikri– bizim için ancak bir kökenden itibaren ve bir dünyanın içinde anlam taşıyor ki, bunlara *daha önce* belli bir im kavramı (ilerde sadece "im kavramı" diyeceğiz) ve belli bir söz-yazı ilişkisi kavramı atfedilmiştir. Ayrıcalığına karşın, zorunluluğuna ve özellikle Batıda, birkaç binyıldır kurallarını koyduğu alan açılımına karşın, son derece belirlenmiş bir ilişkidir bu, o derecede ki, bugün kendi parçalanışını gerçekleştirebiliyor ve kendi sınırlarını bizzat eleştirebiliyor.

Belki de, hâlâ geçici olarak yazı adı verilen şey üstüne sabırlı bir düşünme ve onu odak alan sıkı ve dakik bir soruşturma, bir yazı biliminin berisinde kalmak ya da yobazca bir tepkiyle onu alandan kovmak bir yana, tam tersine pozitifliğini gidebildiği yere kadar geliştirmesine izin vererek, bilginin kapanışının ötesinde, kendisini şimdiye haber veren indirgenemezcesine gelecek dünyaya sadık ve dikkatli bir düşüncenin cevelan alanı olabilir. Gelecek ancak mutlak tehlike biçiminde önceden tasarlanabilir. Kurulu normallikle bağı mutlak surette koparandır o, dolayısıyla ancak norm-dışılık, azmanlık şeklinde kendini haber verebilir, *şimdileştirebilir*. Gelecek dünya için ve onda onun im, söz ve yazı değerlerini titretecek şey için, burada bizim öngeleceğimizi yönlendiren şey için ise henüz sunu-söz yoktur.

Birinci Başlık:
Kitabın Sonu ve Yazının Başlangıcı

Sokrates, yazmayan adam... Nietzsche

Bu başlık altında ne düşünülürse düşünülsün, *dil problemi* herhalde hiçbir zaman diğer problemler arasında sıradan bir problem olmamıştır. Fakat yine hiçbir zaman, *bir problem olarak*, tüm dünyada en çeşitli ve farklı araştırmaların amaç, yöntem ve ideolojileri açısından en benzemez söylemlerin ufkunu günümüzdeki kadar istila etmemiştir. Bizzat «dil» sözcüğünün devalüasyonu; ona açılan kredide sözcüklerin gevşek kullanımını, ucuz etki peşinde koşma eğilimini, edilgince modaya uymayı, avangard bilincini –yani cahilliği– ele veren her şey, bu duruma tanıklık ediyor. «Dil» iminin bu enflasyonu aslında bizzat "im" dediğimiz şeyin enflasyonudur: mutlak enflasyon, bizatihi enflasyon. Ama yine de, kendisinin bir yüzü ya da bir gölgesiyle, hâlâ "imliyor", işaret ediyor: bu kriz aynı zamanda bir alâmettir. Adeta istemeyerek, tarihsel-metafizik bir devrin, nihayet, problematik ufkunun bütününü dil olarak belirlemesi *gerektiğini* gösteriyor. Sadece, arzunun dil oyunundan koparıp atmak istemiş olduğu her şey orada (o oyunda) yeniden yer aldığı için değil, aynı zamanda böylelikle bizzat dilin hayatı da tehdit altına girdiği için; dil, artık sınırsız kalmaktan dolayı şaşkın, tam sınırlarının silinir göründüğü anda, –kendisini aşıyor görünen sonsuz "imlenen" tarafından sarılıp *çerçevelenişinin* kesilmesiyle– kendisi hakkında tedirginliğe kapıldığı anda, kendi sonluluğuna geri atılmış duruma düştüğü için.

Program

İmdi, zorunluluğu ancak belli-belirsiz algılanabilen bir oluşum içinde, en az yirmi yüzyıldan beri "dil" adı altında toplanmaya çalışmış ve nihayet bunu başarabilmiş olan her şey, artık "yazı" adı altına taşınmaya, en azından bu ad altında

özetlenmeye elverişli olmaya başlıyor. Ancak belli-belirsiz algılanabilen bir zorunlulukla, her şey, sanki yazı kavramı, (ister iletişim, ilişki, ifade, imleme, ister anlam kurma veya düşünce olarak anlaşılsın) genel anlamdaki dilin özel, türemiş ve yardımcı bir biçimi olmayı; asıl "büyük" imleyenin dış zarını, özden yoksun kopyasını, *imleyenin imleyenini* göstermeyi bırakarak, dilin kaplamından taşmaya başlıyormuş gibi olup bitiyor. Sözcüğün tüm anlamlarına göre, sanki yazı, dili içeriyor, *kapsıyor*. «Yazı» sözcüğü imleyenin imleyenini göstermeyi bıraktığı için olmuyor bu; fakat garip bir ışık altında «imleyenin imleyeninin», artık rastlantısal ikileşmeyi ve düşük ikincilliği tanımlamaz olduğu ortaya çıkıyor. Bu terim aksine dilin tüm "gidişatını" betimliyor: elbette kökeni itibarıyla ama şimdiden hissediliyor ki, yapısı böyle –imleyenin imleyeni olarak– "yazılan" bir köken, kendini üretirken hızını alamayıp kendini siler de. İmlenen orada daha baştan bir imleyen olarak iş görüyor. Yalnız yazıya atfedilebileceği sanılan ikincillik, genel olarak her türlü imlenene de "matuf", yani onun her zaman önceden, yani *daha işin başında*, özelliği oluyor. Dili oluşturan imleyici göndermeler oyunundan –sonunda oraya düşmek üzere de olsa– kaçabilen imlenen yok. Yazının gelişi, bu oyunun sahneye girişidir ve bu oyun bugün, imlerin dolaşımını düzenlemekte [başlangıç olarak] kullanılabildiği sanılan sınırı silmek, iç rahatlatıcı tüm imlenenleri içine alıp götürmek, dil alanını gözetleyen tüm berkitilmiş mevzileri, tüm oyun-dışı sığınakları ele geçirmek suretiyle, bağımsızlığını elde ediyor. İyi irdelenecek olursa, bu, «im» kavramını ve onun tüm mantığını yıkmak anlamına gelir. Bu taşmanın tam da dil kavramının kaplamının tüm sınırlarını sildiği anda meydana gelişi mutlaka rastlantı değildir. Göreceğiz ki, bu *taşma* ve bu sil[in]me aynı anlamı taşımaktadır, ikisi bir ve aynı olgudur. Her şey sanki, Batılı dil kavramı (çoksesliliğinin ve dar ve problemli söz-dil (*parole-langue*) karşıtlığının ötesinde, kendisini *genel olarak* "sesbilimbirimsel" (*phonématique*) ve "dilbirimbilimsel" (*glyossématique*) üretime, dile, insan sesine, işitme duyusuna, doğal sese ve soluğa, söze bağlayan ögeler

itibarıyla) bugün birincil bir yazının[1] kılığı ya da kılık değiştirmesi olarak ortaya çıkıyormuş gibi yürüyor: bu dönüşümden önce basit bir «söze eklenti» (Rousseau) sayılan yazıdan daha temel bir yazının. Ya yazı hiçbir zaman basit bir «eklenti»den ibaret olmamıştır ya da yeni bir «eklenti» mantığı kurmak acil bir zorunluluktur. İlerde, Rousseau'yu okurken, bize de bu aciliyet kılavuzluk edecektir.

Bu kılık değiştirmeler hayranlıkla ya da üzüntüyle karşılanabilecek tarihsel zorunsuzluklar değildir. Bu hareket mutlak surette, yargılanmak üzere hiçbir merciin önüne çıkarılamayacak bir gereklilikle, gerekli olmuştur. *Phonè*'ye tanınan ayrıcalık kaçınılabilecek bir seçime bağlı değildir. *Ekonomi*'nin (diyelim «hayatın», «tarihin» veya «kendiyle ilişki olarak varlığın») belli bir anına karşılık gelir. Kendini dışsal-olmayan, dünyasal-olmayan, dolayısıyla görgül olmayan ve zorunsuz-olmayan olarak *sunan* ses ortamı içinden «kendi konuştuğunu işitme» sistemi, bütün bir devir boyunca dünya tarihine hakim olmuş olsa gerektir; hatta dünyasalla dünyasal-olmayan, dışla iç, ideallikle yad-ideallik, evrenselle yad-evrensel, aşkınsalla görgül vb. arasındaki farktan yola çıkarak, dünya fikrini, dünyanın kökeni fikrini de o üretmiştir.[2]

Bu hareket görünüşte, iniş-çıkışlı ve esasında eğreti bir başarıyla, *telos*'una ulaşmak ister gibi, yazıyı ikincil bir araçlık işleviyle sınırlı tutmaya eğilim göstermiştir: "dolun" ve dolunlu-

---

[1] Burada birincil bir yazıdan söz etmek, olayın kronolojik önceliğini vurgulamak değildir. Tartışma biliniyor: yazı, örneğin Meçnaninov ve Marr'ın, sonra da Lukotka'nın iddia ettikleri gibi, «sesçil dilden önce mi gelmiştir?» (Büyük Sovyet Ansiklopedisinin birinci basımında üstlenilen, sonra Stalin tarafından yadsınan sonuç. Bu tartışma hakkında, krş. V. Istrin, *Langue et écriture*, in Linguistique, *a.g.e.*, ss. 35, 60. Tartışma, P. van Ginneken'in tezleri üzerinde de durdu. Bu tezlerin tartışması için, krş. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948-1959, s. 5 ve sonrası) Böyle bir tartışmanın terim ve öncüllerinin niçin kuşkuya yol açtığını ilerde göstermeye çalışacağız.

[2] Bu problemi daha dolaysızca *La voix et le phénomène*'de (P.U.F. 1967) ele alıyoruz.

ğuyla *mevcut* (présent) (kendine, imlenenine, ötekine *mevcut*: genel olarak *mevcudiyet* (présence) temasının koşulu) bir sözün "çevirmeni", dilin hizmetinde bir teknik, *sözcü* (*porte-parole*: "söz taşıyan"), kökensel bir sözün kendisi yoruma gelmeyen yorumcusu.

Dilin hizmetinde bir teknik dedik: bununla, dar ve tarihsel olarak belirlenmiş yazı kavramını bir somut örnek gibi anlamamıza yardım edecek, zaten önceden aşina olduğumuz genel bir teknik "özüne" başvurmuş olmuyoruz. Aksine, yazının anlamı ve kökeni üstüne belli bir tür sorunun, tekniğin anlamı ve kökenine ilişkin belli bir tür sorudan önce geldiğine ya da en azından onunla karıştığına inanıyoruz. Bu nedenledir ki, teknik kavramı asla yazı kavramını basitçe aydınlatmayacaktır.

Demek ki her şey, sanki dil denilen şey, kökeninde ve nihayetinde, sadece yazının bir uğrağı, özsel ama belirlenmiş bir "tarzı", bir fenomeni, bir yönü, bir türü olabilmiş gibi görünüyor. Ve de ancak bir serüven süreci içinde bize onu unutturmayı, bizi *şaşırtıp aldatmayı* başarabilmiş gibi: tıpkı serüvenin kendisine yaptığı gibi. Aslında oldukça kısa bir serüven bu. Hepi topu üç binyıldan beri teknikle logosantrik metafiziği birleştiren tarihle örtüşüp karıştığı, şimdi ise tam anlamıyla *soluğunun daralması* denebilecek aşamaya yaklaştığı söylenebilir. Yani bu durumda, hakkında o kadar konuşulan ve önce kütüphanelerin ihtilaçlı biçimde çoğalmasıyla kendini gösteren kitap uygarlığının ölümüne. Görünüşlere karşın, kitabın bu ölümü herhalde (ve ezelden beri belli bir tarzda) sadece sözün (*sözüm ona* "dolun" olan bir sözün) bir tür ölümünü ve yazının tarihinde, yazı olarak tarihte, yeni bir radikal değişimi haber veriyor. Birkaç yüzyıl uzaktan verilen bir haber, burada hesabı bu ölçekte yapmak gerek, tabiî pek heterojen bir tarihsel sürenin "kalitesini" ihmal etmekten sakınarak: hızlanma o denli yüksek ve kalitatif anlamı da öyle ki, değerlendirmeyi geçmişin ritimlerine göre ihtiyatlı biçimde yapsaydık da yanılırdık. «Sözün ölümü» burada kuşkusuz bir mecaz: yok oluşundan söz etmeden önce,

sözün yeni bir konumunu, artık *arhont*'u olmayacağı bir yapıda buyruk altına gireceğini düşünmek gerek.

Yazı kavramının bu şekilde dil kavramının sınırlarını aştığını ve dili kapsadığını ileri sürmek, elbette belli bir dil tanımıyla belli bir yazı tanımını varsayar. Bunu temellendirmeye çalışmazsak, yukarda işaret ettiğimiz enflasyon hareketine biz de kapılmış oluruz, ki bu süreç «yazı» sözcüğünü de ele geçirmiş, hem de bunu tesadüfen yapmamıştır. Gerçekten de, bir süreden beri, şurada burada, –yozlaşımını kınamanın kökenini bulmaktan daha kolay olacağı– derin biçimde zorunlu bir davranışla ve aynı nitelikte motifler doğrultusunda, eylem, hareket, düşünce, refleksiyon, bilinç, bilinçdışı, deneyim, duygusallık gibi şeylere de «dil» denmekteydi. Şimdiyse bütün bunlara ve daha başka şeylere de «yazı» deme eğilimi görülüyor: sadece alfabetik, piktografik veya ideografik yazım işinin fiziksel jestlerine değil, bunu mümkün kılan şeylerin bütününe; sonra, imleyen yüzün ötesinde, bizzat imlenen yüze; oradan da herhangi bir "kaydetme" olayına meydan veren, harfli (*littéral*) olsun olmasın her şeye, hattâ uzaya dağıttığı şey insan sesi olayına yabancı bile olsa: sinemato*grafi*, koreo*grafi* elbette ama resimsel, müzikal, yontusal vb. «yazı» da var. Aynı şekilde, atletik yazıdan ve bugün bu alanlara hakim olan teknikler düşünülürse daha emin biçimde, askeri ve siyasi yazıdan da söz edilebilir. Bütün bunlar yalnız bu etkinliklere ikincil olarak bağlanan notasyon sistemini değil, bizzat etkinliklerin esas ve içeriklerini betimlemek için kullanılıyor. Yine bu anlamdadır ki, biyolog da bugün, canlı hücredeki en temel "bilgi aktarım" süreçleri konusunda, yazıdan ve *pro-gramme*'dan bahsediyor. Son olarak, asal sınırları olsun olmasın, sibernetik *programın* kapsadığı tüm alan da yazı alanı olacaktır. Sibernetik kuramının vaktiyle insanı makineden ayırdetmeye yarayan tüm metafizik kavramları –ruh, hayat, değer, seçim, bellek, gibi kavramlara varıncaya ka-

dar– içinden çıkarıp atabileceği varsayılsa bile[3], tarihsel-metafizik aidiyeti de açığa vuruluncaya kadar, yazı, iz, *gramma* veya yazıbirim (*graphème*) kavramlarını koruması gerekecektir. Böylece, her zaman insana atfedilegelen bütün ayırdedici özellikler ve bunların içerdiği bütün imlemeler sistemiyle "insana özgü" (*humain*) ya da "insan-dışı" (*an-humain*) olarak belirlenmeden önce, *gramma* –ya da *yazıbirim*– öğeye ad olacaktır, basitlikten yoksun öğeye. Öğe sözcüğü burada, genel olarak karşı-sentezin; metafiziğin karşıtlıklar sistemi içinde tanımlamaktan kaçınılması, dolayısıyla genel olarak *deneyim* adının bile verilmemesi, hattâ genel olarak anlamın kökeni bile denmemesi gereken şeyin, ortamı ya da atomu olarak anlaşılmalıdır.

Bu durum zaten öteden beri önceden haber verilmiştir. Peki, kendini niçin şimdi, *olan olduktan sonra* ve *olduğu şey olarak*, bilgimize sunma yolundadır? Bu soruya yanıt aranırsa, bitip tükenmez bir analiz gerekecektir. Biz buradaki sınırlı amacımıza giriş olmak üzere, sadece birkaç önemli nirengi noktası alalım. Daha önce *kuramsal* matematikten söz etmiştik: bunun yazısı, ister algılanabilir "grafi" olarak (ki bu daha bu aşamada bir kimlik, dolayısıyla biçiminde bir ideallik varsayar; bu da o denli yaygın olarak kabul edilen «algılanabilir imleyen» kavramını ilkede saçma kılar), ister imlenenlerin ideal sentezi ya da bir başka düzeydeki işlemsel iz olarak, ister daha derinlemesine bunların birilerinden öbürlerine *geçiş* olarak anlaşılsın, hiçbir zaman sesçil bir üretime mutlak surette bağlı olmamıştır. Sesçil denen yazıyı uygulayan kültürlerin içinde, matematik sadece bir adacık değildir. Bu adacık konumuna zaten bütün yazı tarihçileri tarafından işaret edilmiştir; bunlar aynı zamanda, o denli uzun zaman en kullanışlı ve «en akıllı» yazı sistemi sa-

[3] Bilindiği gibi, N. Wiener, fazla kaba ve fazla genel bulduğu canlı-cansız gibi karşıtlıkları «semantiğe» bırakmakla birlikte, makinenin parçalarını nitelemek için «duyu organları, «devindirici organlar», vb. gibi deyimleri kullanmağa devam etmektedir.

yılmış olan alfabetik yazının kusurlarını da hatırlatırlar.[4] Bu adacık ayrıca bilimsel dil uygulamasının sesçil yazı idealini ve tüm zımni metafiziğini (*bildiğimiz* metafiziği), yani özellikle felsefi *episteme* idesini, içerden ve gittikçe derinlemesine tartıştığı yerdir. Ve ortak yürüyüşlerinin bir evresinde ikisini [ayrı şeyler olarak] biribiriyle ilişkilendirmiş olan ayrışma veya karşıtlığa karşın, onunla derinden dayanışmalı olan *istoria* idesini de. Tarih ve bilgi, *istoria* ve *episteme*, her zaman (ve sadece etimoloji veya felsefeden hareketle değil) mevcudiyetinin (*présence*) yeniden sahiplenilmesi *amacına dönük* yan yollar olarak belirlenmiş bulunur.

Fakat kuramsal matematiğin ötesinde, enformasyon *uygulamalarının* gelişimi de «mesajın» olanaklarını geniş ölçüde yayıyor, o kadar ki, mesaj artık bir dilin «yazılı» tercümesi, bütünlüğü içinde sözel kalabilecek bir imlenenin başka bir imleyene taşınması olmaktan çıkıyor. Bu süreç aynı zamanda fonografinin ve sözel dili koruyup konuşan öznenin yokluğunda da işletmeye yarayan tüm araçların yayılmasıyla el ele gidiyor. Bu gelişme, etnolojinin ve yazı tarihinin gelişmeleriyle birlikte, bize öğretiyor ki, Batı'nın büyük metafizik, bilimsel, teknik ve ekonomik serüveninin ortamı olan sesçil yazı, zamanda ve uzayda sınırlıdır; ve tam henüz etkisi dışında kalmış son kültür alanlarına da hükmünü geçirmekte olduğu şu anda, kendi kendini sınırlamaktadır. Fakat sibernetikle yazısal «insan bilimleri»nin hiç de tesadüfi olmayan bu eklemlenişi, bizi daha derin bir altüst-oluşa yönlendiriyor.

İmleyen ve hakikat

Böylece genişleyip radikalleşmiş olan yazıya hükmeden «usçallık» –fakat, cümlenin sonunda ortaya çıkacak olan nedenle, belki de bu sözcüğü bırakmak gerekecek– artık bir logos'tan çıkma değil ve kaynakları logos'un kaynağında bulunan bütün

[4] Krş. örneğin EP. s. 126, 148, 355, vb. Bir başka açıdan, krş. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Fr. çev., s. 116).

imlenişlerin (*significations*) yıkım (*destruction*) –parçalayıp dağıtma (*démolition*) değil, katmanlarını ayırma (*dé-sédimentation*), yapısını sökme (*dé-construction*)– sürecinin yolunu açıyor. Özellikle de *hakikat* imlenişinin. Hakikatin hiçbir metafizik belirlenimi, hattâ Heidegger'in metafizik onto-teolojinin ötesinden bize hatırlattığı belirlenim bile, logos'un yetki alanından ya da logos çizgisinde düşünülen bir akıldan, az çok dolayımsızca ayrılabilir değildir, sözcük hangi anlamda alınırsa alınsın: Sokrates-öncesi anlamda veya felsefi anlamda, Tanrı'nın sonsuz anlağı anlamında veya antropolojik anlamda, Hegel-öncesi anlamda veya Hegel-sonrası anlamda... İmdi, bu logos'ta, onu *phonè*'ye bağlayan kökensel ve asal bağ asla kopmamıştır. Bunu göstermek zor değildir ve ilerde bu fikri açınlayıp netleştirmeye çalışacağız. Az çok zımni olarak belirlenmiş şekliyle, *phonè*'nin özü «düşüncede» logos gibi «anlam»la ilgili olan, onu üreten, karşılayan, söyleyen, «toparlayan» şeye dolaysızca yakın olmalıdır. Örneğin Aristoteles'e bakılırsa, «insan hançeresinden çıkan sesler (*ta en te phone*) ruh hallerinin (*pathemata tes psykhes*), yazılı sözcüklerse sesin söylediği kelimelerin simgeleridir.» (*Peri Hermeneias*, 1, 16a 3); bunun nedeni, *birincil simgelerin* üreticisi olan sesin ruhla asal ve dolaysız bir ilişkisi olmasıdır. Ses, birincil imleyenin üreticisi olarak, diğerlerinin arasında sıradan bir imleyen değildir. «Ruhun halini» imler; o da, doğal benzerlik yoluyla, şeyleri yansıtır. Buna göre, varlıkla ruh, şeylerle duygulanımlar arasında doğal bir "çeviri" veya imleme ilişkisi, ruhla logos arasmdaysa uzlaşımsal bir simgeleme ilişkisi vardır. Ve doğrudan doğruya doğal ve evrensel imleme düzeyine ait olan *birinci* uzlaşım da sözel [konuşulan] dil olarak üretilir. Yazılı dil, başka uzlaşımları biribirlerine bağlayan uzlaşımları tespit eder.

> «Yazının bütün insanlar için aynı olmaması gibi, söylenen sözcükler de aynı değildir; oysa bu ifadelerin *dolayımsız imleri* (*semeia protos*) oldukları ruh halleri herkeste aynıdır, bu hallerin imgesi oldukları şeylerin de aynı olmaları gibi.» (*Peri Hermeneias* 16a, vurgulama bizden.)

Ruhun duygulanımları şeyleri doğal olarak ifade ettiğine

göre, bir tür evrensel dil oluşturuyorlar demektir ki, o zaman bu dil kendi kendini silebilir. Bu, saydamlık aşamasıdır. Aristoteles bazan hiç riske girmeksizin bunu atlayabilir.[5] Her durumda ses imlenenin en yakınındadır, bu imlenen ister tam ve kesin biçimde (düşünülen veya yaşanan) anlam olarak, ister daha gevşek biçimde şey olarak belirlensin. [Buna göre] sesi ruha veya imlenen anlamın düşüncesine veya hattâ şeyin kendisine çözülmezcesine birleştiren bağın karşısında (bu işlem ister az önce işaret ettiğimiz Aristoteles'in jestiyle yapılsın, ister *res*'i *eidos*'undan, logos'ta ya da Tanrı'nın sonsuz anlağında düşünülen anlamından yaratılmış şey olarak belirleyen Ortaçağ teolojisinin jestiyle yapılsın), her türlü imleyen, en başta da yazılı imleyen, [birincil değil] türeme olacaktır. Bu türeyiş, zaten «imleyen» kavramının kökenidir. İm (*signe*) kavramı, son kertede, Saussure'e göre, bir yaprağın iki yüzü gibi yakın olsalar bile, her zaman kendi içinde imleyen ve imlenen ayrımını barındırır. Demek ki, aynı zamanda bir fonosantrizm de olan o [bahsettiğimiz] logosantrizmin çizgisinde kalır: sesle varlığın, sesle varlığın anlamının, sesle anlamın idealliğinin mutlak yakınlığı. Hegel, sesin idealleştirmede, kavramın üretiminde ve öznenin kendine mevcudiyetinde [taşıdığı] bu garip ayrıcalığı pek iyi gösterir.

> «Denebilir ki, basit öznelliğin kendini gösterme tarzı olan bu ideal hareketi, rezonans halindeki bedenin bu ruhunu, kulak, gözün renk veya formu algılayışıyla aynı

---

[5] Pierre Aubenque'in gösterdiği de budur (*Le problème de l'être chez Aristote*, s. 106 ve sonrası). Nitekim burada bizim de esinlendiğimiz dikkate değer bir analizde, P. Aubenque şöyle diyor: «Gerçi başka metinlerde Aristoteles dille şeyler arasındaki ilişkiyi simge olarak niteler: "Şeylerin kendilerini tartışmaya getirmek mümkün değildir, ama onların yerine adlarını simge olarak kullanmamız gerekir." Ruh halinin oluşturduğu orta terim burada kaldırılmış ya da en azından ihmal edilmiştir, fakat bu kaldırılma haklıdır, çünkü ruh halleri de şeyler gibi davrandığından, şeyler dolaysızca onların yerine ikame edilebilir. Buna karşılık, ad düpedüz şeyin yerine konamaz...» (s. 107-108)

> kuramsal biçimde algılar, böylece nesnenin içselliği bizzat öznenin içselliği olur.» (*Estetik*, III, 1. Fr. çev. s. 16). «... Kulaksa aksine, maddesel figürün değil ruhtan gelen bir birincil idealliğin kendini dışa ve açığa vurma biçimi olan bedenin bu iç titreyişinin sonucunu, nesnelere doğru hemen hiç dönmeksizin algılar.» (s. 296)

Genel olarak ses (*son*) hakkındaki bu söylenenler, daha büyük bir isabetle, kendi-konuştuğunu-işitme olayı –ayrışamaz bir sistem– sayesinde, öznenin kendini duyumsadığı ve ideallik ortamında kendine geri döndüğü *phonie* [dilsel ses sistemi] için de geçerlidir.

Demek ki daha burada fonosantrizmin, genel planda mevcudiyet (*présence*) olarak varlığın (*être*) anlamına bağlı olan ve onda sistemlerini ve tarihlik zincirlenişlerini organize eden tüm alt-belirlenimlerle (şeyin *eidos* olarak göze mevcudiyeti, töz/öz/ varoluş (*ousia*) olarak mevcudiyet, şimdinin veya anın (*nün*) sivri ucu (*stigme*) olarak zamansal mevcudiyet, *cogito*'nun kendine mevcudiyeti, bilinç, öznellik, ötekiyle kendinin birlikte mevcudiyeti, *ego*'nun yönelişsel fenomeni olarak "öznelerarasılık" vb.) birlikte, bu genel formun tarihlik belirlenimiyle karıştığı hissedilmektedir. Demek ki, logosantrizm varolan'ın varlığının mevcudiyet olarak belirlenimiyle dayanışmalı olsa gerektir. Heidegger düşüncesi de böyle bir logosantrizmden tamamen boşalmış olmadığı ölçüde, belki de bu logosantrizm onu hâlâ bu onto-teoloji devrinde, yani bu mevcudiyet felsefesinde, başka deyişle [şu bildiğimiz] *felsefede*, tutmaktadır. Bu belki de insanın, kapanışını biçimleyebildiği devirden çıkamadığı anlamına gelmektedir. Devrine ait olma ya da olmama hareketleri son derece incelikli, bu konuda yanılsamaya düşmek son derece kolay olduğundan, burada kesin konuşmak mümkün değildir.

Demek ki logos devri, dolayımın dolayımı ve anlamın dışsallığına düşüş olarak düşünülen yazıyı aşağılamaktadır. İmleyenle imlenen arasındaki ayrım ya da en azından «paralelliklerinin» garip ayrılığı ve –ne denli hafiflemiş olursa olsun– biribirine göre dışsallıkları da bu devre ait olsa gerektir. Bu aidiyet

bir tarih içinde organize olmuş ve hiyerarşik hale gelmiştir. İmlenenle imleyen arasındaki ayrım, derin ve zımni biçimde, metafiziğin tarihinin kapsadığı büyük devre, daha açınlanmış ve sistematik olarak eklemlenmiş biçimde de, Yunan kavramsalcılığının imkânlarını benimsedikleri zaman, nispeten daha dar Hıristiyan yaratılışçılık ve sonsuzculuk devrine aittir. Bu aidiyet asal ve indirgenemez bir olgudur: önce Stoa sonra da Ortaçağın *signans-signatum* karşıtlığının rahatlığı ya da «bilimsel doğruluğu», tüm metafizik-teolojik köklerini de birlikte getirmeksizin elde tutulamaz. Bu köklere "yapışık" olan sadece, hükmettiği her şeyle, yani bütün olarak metafizikle birlikte, duyulabilenle anlaşılabilen arasındaki ayrım değildir –ki bu bile az şey sayılmaz. Bu ayrım ise en uyanık dilbilimci ve imbilimciler, çalışmalarının bilimselliğinin metafiziğin bittiği yerde başladığını düşünenler, tarafından bile sorgulanması gerekmeyen doğal bir olgu olarak kabul edilmektedir. Örneğin:

> «Çağdaş yapısalcı düşünce şunu açıkça ortaya koymuştur: dil bir imler sistemi, dilbilim de imler biliminin (*semiyotik* ya da Saussure'ün deyimiyle *semiyoloji*) yapıcı parçasıdır. Çağımızın dirilttiği Ortaçağ tanımı *–aliquid stat pro aliquo* (bir şey bir şeyin yerini tutar) – hâlâ geçerli ve verimli olduğunu göstermiştir. Buna göre, genel olarak her türlü imin ve özel olarak da dilsel imin kurucu özelliği, ikili karakterinde yatar: her dilbilimsel birim iki parçalıdır ve, biri duyulabilir öbürü anlaşılabilir iki yön içerir: bir yanda *signans* (Saussure'ün *signifiant*, yani imleyen'i), öbür yanda *signatum* (Saussure'ün *signifié*, yani imlenen'i). Dilsel imin (ve genel olarak imin) bu iki kurucu öğesi biribirini varsayar ve zorunlu olarak çağırırlar.»[6]

[Devam edersek], söz konusu metafizik-teolojik köklere tutunmuş birçok başka gizli çökeltiler de vardır. Demek ki, imler

---

[6] R. Jacobson, *Essais de linguistique générale*, Fr. çev. s. 162. Bu problem, im kavramı geleneği ve bu süreklilik içinde Saussure'ün katkısının özgünlüğü hakkında, krş. Ortigues, *a.g.e.*, s. 54 ve devamı.

«bilimi» ya da daha dar anlamda dilbilim, duyulabilenle anlaşılabilen arasındaki ayrımı –elbette– ama aynı zamanda, daha derinden ve daha zımni biçimde, «düşüşünden» ve duyulabilen bu-dünyanın dışsallığına sürülüşünden önce anlaşılabilirliği içinde «yer alabilen» [var olabilen], bir imlenene gönderme yapmayı da kabul etmeden, imleyenle imlenen arasındaki ayrımı –im idesinin ta kendisini– kabul edemez. [Böyle bir imlenen], saf anlaşılabilirlik yüzü olarak, dolaysızca birleşmiş olduğu mutlak bir logos'a gönderme yapar. Bu mutlak logos, Ortaçağ teolojisinde sonsuz bir yaratıcı öznellikti: imin anlaşılabilir yüzü, Tanrı'dan ve onun kelâmından yana dönük kalır.

Tabiî burada bu kavramları «reddetmek» söz konusu değildir; bunlar gereklidir ve bizim için, en azından bugün, onlara başvurmaksızın hiçbir şey düşünülebilir değildir. İlkönce, çoğu kez safça ve kolayca biribirinden ayrılabileceği sanılan kavramların ve düşünme edimlerinin sistematik ve tarihsel beraberliklerini açığa çıkarmak lâzımdır. İmin ve ilahi varlığın doğum yerleri ve zamanları aynıdır. İm devri esas itibariyle teolojiktir ve bu devrin *sonu* hiç gelmeyecektir. Ancak tarihsel *kapanışı* biçimlenmeye başlamıştır.

Bu kavramlar bugün parçası oldukları mirası sarsmakta bizim için vazgeçilmez oldukları ölçüde, onlardan vazgeçme nedenimiz de zayıflamaktadır. Kapanışın içinde, yandan ve daima tehlikeli, ikide bir yapısını çözdüğü şeyin berisine düşme riski taşıyan bir hareketle, eleştirel kavramları ihtiyatlı ve titiz bir söyleme bürümek, etkili oluşlarının koşul, ortam ve sınırlarını belirlemek, yapısını sökmeye imkân verdikleri makineye mensubiyetlerini net ve kesin biçimde göstermek lâzımdır. Ve tabiî, aynı hamlede, kapanış-ötesi'nin –henüz adı konamayacak– ışığının seçilebildiği kırılma çizgisini de. İm kavramı burada örnek değeri taşıyor. Metafizik aidiyetini yukarda belirttik. Ancak yine biliyoruz ki, im tematiği hemen hemen yüz yıldan beridir, anlamı, hakikati, mevcudiyeti (*présence*), varlığı vb. imleme (*signification*) sürecinden çekip alma iddiasındaki bir geleneğin can çekişme sancılarını yaşıyor. Yukarda yaptığımız gibi imlenenle

imleyen ayrımını ya da genel olarak im idesini kuşku konusu ederken, bunu mevcut hakikatin, ime göre önde, dışta ve yukarda bulunan bir "tarzından", silinmiş ayrımın yerinden yola çıkarak yapmadığımızı da hemen belirtmeliyiz. Tam tersine; biz, (mevcudiyet) felsefe(si) tarihi dışında hiçbir zaman ne varolmuş ne de iş görmüş olan im kavramında sistematik ve soykütüksel olarak bu tarihçe belirlenmiş kalan şey hakkında kaygılanıyoruz. Yapısöküm kavramı ve özellikle uğraşı, ayrıca «üslûbu» da asıl bu yüzden doğal olarak yanlış anlamalara ve anlaşılamayışlara maruz kalıyor.

İmleyenin dışsallığı genel olarak yazının dışsallığıdır ve ilerde göstermeye çalışacağımız gibi, yazıdan önce dilbilimsel im yoktur. Bu dışsallık olmazsa, bizzat im idesi yıkılır. O zaman bütün dünyamız ve bütün dilimiz de onunla birlikte yıkılacağı için, onun apaçıklığı ve değeri belli bir türev noktasında yıkılamaz bir sağlamlığı hâlâ koruduğu için, onun belli bir devre ait oluşundan, «başka konuya geçmek» ve imi, hem terim hem de kavram olarak başımızdan atmak gerektiği sonucuna varmanın biraz bönlük olacağı söylenebilir. Burada ana hatlarını verdiğimiz jesti uygun biçimde algılamak için, «devir», «bir devrin kapanışı», «tarihsel soykütüğü» gibi deyimleri yeni bir tarzda anlamak ve her şeyden evvel her türlü görelilikten çekip almak gerekir.

Buna göre, bu devir içinde, okuma ve yazma, imlerin üretilip yorumlanması, genel olarak, imlerden dokunmuş kumaş olarak metin, ikincillik içine kapatılmaya razı oluyorlar. Onlardan önce gelen, logos'la ve logos ortamında kurulmuş bir hakikat veya bir anlam var. Şey ya da «*référent*» (gönderge), –işin başında "orada" söylenen-düşünülen anlam olmuş olduğu– yaratıcı bir tanrının logos'uyla dolayımsız ilişkide değilken bile, imlenen her durumda genel olarak (sonlu veya sonsuz) logos'la dolayımsız, imleyenle, yani yazının dışsallığıyla ise dolayımlı bir ilişki içindedir. Durum başka türlü gibi göründüğü zaman, ilişkinin içine mecazi bir dolayım sızmış ve dolayımsızlık rolü oynamış demektir: hakikatin ruhtaki yazısı/yazılışı ki, *Phaidros*

(278a)'ta kötü yazının («asıl» ve yaygın anlamda yazının, «algılanabilir», «uzayda yer tutan» yazının) karşıtı olarak gösteriliyor; özellikle Ortaçağda doğanın kitabı ve Tanrı'nın yazdığı yazı. Bu söylemlerde mecaz olarak iş gören her şey logos'un ayrıcalığını teyit ediyor ve o zaman yazıya verilen «asıl, öz» anlamın temeli oluyor: mevcut bir logos'un yakınında ebedi olarak düşünülüp söylenen ebedi bir hakikati imleyen bir imleyeni imleyen im. O zaman dikkatin yöneltilmesi gereken paradoks şu oluyor: doğal ve evrensel yazı, anlaşılabilir ve zaman-dışı yazı, mecazi olarak böyle adlandırılmıştır. Algılanabilir, sonlu vb. yazı, öz anlamda yazı olarak gösteriliyor ve o zaman kültür, teknik ve yapaylık açısından düşünülüyor: insana ait bir süreç, kazara somutlaşmış bir varlığın veya sonlu bir yaratığın hilesi. Gayet tabiî bu mecaz muammalı olarak kalıyor ve yazının birincil mecaz olarak «asıl» anlamına gönderme yapıyor. Bu «asıl» anlam ise bu söylemin söyleyicilerince henüz düşünülmemiştir. Demek ki söz konusu olan asıl anlamla mecazi anlamı tersine çevirmek değil, yazının «asıl» anlamını bizzat "mecazilik" (*métaphoricité*) olarak belirlemektir.

La littérature européenne et le Moyen Age latin adlı eserindeki o güzel başlık *Le symbolisme du livre*'de E. R. Curtius, *Phaidros*'tan Calderon'a götüren, «kitabın gördüğü yeni itibar» sayesinde «durumu tersine çevirmiş» görünecek kadar [radikal] evrimi (Fr. çev., s. 372, 374) çok zengin örneklerle betimler. Ancak öyle görünür ki, bu değişiklik, ne denli önemli olursa olsun, içinde temel bir süreklilik saklamaktadır. Platon'daki hakikatin ruha yazılmış yazısı durumunda olduğu gibi, Ortaçağda da yazı hâlâ mecazi anlamda anlaşılan bir yazıdır; yani *doğal*, ebedi ve evrensel bir yazı; saygınlığı içinde tanınan imlenmiş hakikat sistemi. Yine *Phaidros*'ta olduğu gibi, bir tür "düşmüş" (değersizleşmiş) yazı ona karşı çıkarılmaya devam edilir. İlahi ya da doğal yazıyı öteden beri beşeri, emek ürünü, sonlu ve yapay yazıyla karşıtlık içinde gösteren bu mecazın tam bir tarihini yazmak, burada sıraladığımız nirengi noktalarıyla belirlenen aşamalarını netlik ve kesinlikle eklemlenmek, Tanrı'nın kitabı (do-

ğa veya yasa, aslında doğal yasa) temasını aldığı tüm değişik biçimler boyunca izlemek gerekirdi.

> Rabbi (haham) Elyezer şöyle dedi: «Bütün denizler mürekkep olsa, bütün sulak yerler kamışlarla (*kalamos*, "kalem") kaplı olsa, tüm gök ve yer parşömen olsa ve bütün insanlar da yazı sanatıyla uğraşsalar, benim öğrendiğim *Tevrat*'ı bitiremezlerdi ve *Tevrat* da bu işten dolayı ancak fırçanın ucunun denizden alabileceği damla kadar eksilmiş olurdu. »[7]
>
> Galileo:
> «Doğa matematik diliyle yazılmıştır.»
>
> Descartes:
> «... büyük dünya kitabını okumaya...»
>
> Cléanthe, Hume'un *Diyaloglar*'ında, doğal din adına:
> «Ve doğa dediğimiz bu kitap, anlaşılabilir herhangi bir söylem veya uslamlamadan çok, büyük ve açıklanamaz bir muamma içerir.»
>
> Bonnet:
> «Dünyamızın, yüce Varlığın bizden çok üstün zekâlara okusunlar diye verdiği ve onların da orada onun tapılası bilgeliğinin sonsuz sayı ve çeşitlilikteki özelliklerini doruktan dibe inceledikleri bir kitap olduğunu varsaymak, bana daha filozofça görünüyor.»
>
> G. H. Von Schubert:
> «Yüce Bilgelik'in insanlığa indirdiği tüm vahiylerde kullandığı, imge ve hiyerogliflerden yapılmış olan ve bugünkü durumumuzda uyanıklığın nesrinden ziyade rüyanın mecazi ifadesine benzeyen o dil –ki kapı komşusu Şiir'in söyleminde de karşımıza çıkar– acaba bu dil üst âlemin gerçek dili olamaz mı? Acaba, kendimizi uyanık zannederken aslında binlerce yıllık bir uykuya ya da en azından onun rüyalarının yankısına dalmış, orada da Tanrı'nın dilinden ancak birkaç münferit ve muammalı

[7] Alıntı: E. Levinas, *Difficile liberté*, s. 44.

> söz algılıyor olamaz mıyız, tıpkı uyuyan birinin çevresinde konuşulanların farkında olması gibi? »
>
> Jaspers:
> «Bu dünya, evrensel bir okunuşa kapalı ve şifresini ancak varoluşun (*existence*) çözebileceği bir başka dünyanın elyazmasıdır.»

Aynı mecazı ele alan bütün bu ifadelerdeki derin farkları göz ardı etmekten özellikle sakınmak gerekir. Bu ele alış sürecinde en belirleyici kesinti (kopuş), doğa bilimleriyle birlikte, mutlak mevcudiyetin kendine-mevcudiyet olarak, yani öznellik (*subjectivité*) olarak belirlendiği ana rastlar. Bu, XVII. yüzyılın büyük usçuluklarının dönemidir. O andan itibaren, değerden düşmüş ve sonlu yazının mahkûm edilişi hâlâ yaşamakta olduğumuz başka bir biçim alacak, artık eleştirilerin konusu, kendine yad-mevcudiyet (*non-présence à soi*) olacaktır. Daha sonra yaklaşacağımız «Rousseau'cu» anın örneklik özelliğinin böylece açıklanmaya başladığı söylenebilir. Rousseau Platon'cu jesti tekrarlar ama artık başka bir mevcudiyet modeline gönderme yapmaktadır: duyguda, aynı anda içinde ilahi yasanın yazılı kaydını da taşıyan duyulabilir cogito'da, kendine-mevcudiyet. *Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme*'de, bir yandan, *temsil edici*, değerden düşmüş, ikincil, kurulmuş yazı, yani öz ve dar anlamında yazı, mahkûm edilir (bu yazı sözün «sinirlerini gevşetir»; kitaplara göre «deha hakkında hüküm vermek», «bir insanı cesedi üzerinden betimlemeye çalışmaktır» vb.). Genelgeçer anlamda yazı "ölü söz"dür, ölüm getiricidir; hayatın soluğunu keser. Öbür yandan, aynı sözlerin öbür yüzünde, mecazi anlamda yazının, doğal, ilahi ve yaşayan yazının, önünde yerlere kapanılır; bu yazı, saygınlıkta, değerin kökenine, ilahi yasa olarak vicdanın sesine, kalbe, duygulara vb. eşittir.

> «Kutsal Kitap bütün kitapların en yücesidir... ama nihayet o da bir kitaptır... Tanrı'nın yasasını birkaç dağınık sayfada değil, onun elinin yazmaya tenezzül ettiği insanın kalbinde aramak lâzımdır.» (*Vernes'e mektup*)

> «Doğal yasa sadece insanın aklında yazılı olsaydı, eylemlerimizin çoğunu yönetmeye gücü yetmezdi. Ama o ayrıca insanın kalbine de silinmez harflerle kazınmıştır... ve ona asıl oradan haykırır...» (*L'état de guerre*)

Doğal yazı sesle ve solukla dolayımsızca birleşiktir. Mahiyeti "gramatolojik" değil "pnömatolojik"tir. Hiyeratik olup *Profession de foi*'daki kutsal sese, kendi içimize çekilince işittiğimiz sese çok yakmdır: ilahi sesin, içduyuşumuz önündeki dolun ve hakiki mevcudiyeti:

> «Ne denli içime çekilirsem, ne denli kendime danışırsam, ruhuma yazılmış olan o sözcükleri o denli iyi okuyorum: doğru ol, mutlu olursun... Bu kuralları yüksek bir felsefenin ilkelerinden çıkarmıyor, kalbime doğa tarafından silinmez harflerle yazılmış olarak hazır buluyorum.»

Sesle yazının doğuştan birliğinin kural koyucu (*prescriptif*) oluşu üzerine çok şey söylenebilir. İlk-söz (*archi-parole*) yazıdır, çünkü yasadır: bir doğa yasası. Duyulmaya başlayan söz, kendine-mevcudiyetin içselliğinde, ötekinin sesi olarak ve buyruk olarak işitilir.

Demek ki, bir iyi bir de kötü yazı vardır. İyi ve doğal olanı, kalb ve ruhtaki ilahi yazı; kötü ve yapay olanıysa bedenin dışsallığına sürülen teknik yazıdır. Platon'cu şemanın tamamen içsel bir değişik versiyonu: ruhun yazısıyla bedenin yazısı, iç'in yazısıyla dış'ın yazısı, bilincin yazısıyla "tutkuların" (*passions*) yazısı, tıpkı ruhun ve bedenin ayrı birer sesi olması gibi. «Bilinç ruhun sesidir, tutkular ise bedenin sesidir.» (*Profession de foi*). «Doğanm sesi», «doğanın kutsal sesi» ilahi yazı ve yasayla aynı şey olduğundan, daima ona dönmek, onda kendini irdelemek, onun imleri arasında diyalog kurmak, onun sayfaları arasında kendine seslenmek ve kendini yanıtlamak lâzımdır.

> «Sanki doğa, [görkeminin] metnini konuşmalarınıza [malzeme olarak] sunmak için, tüm görkemini gözlerimizin önüne seriyormuş gibiydi...» «Bu yüzden ben bütün kitapları kapadım. Artık bir tek kitap var, bütün gözlerin önünde açık, o da doğa kitabı. Ben, yazarına

hizmeti ve tapınmayı bu büyük ve soylu kitaptan öğreniyorum.»

Demek ki, iyi yazı her zaman *anlaşılmıştır*. Anlaşılacak olan gibi anlaşılmıştır: yani yaratılmış veya yaratılmamış, ancak önce ebedi bir mevcudiyetin içinde düşünülen şey gibi. Demek ki, bir bütünün içinde anlaşılmış ve ve bir tomar veya kitapla sarılıp sarmalanmış. Kitap idesi, imleyenin sonlu veya sonsuz bütünlüğünün bir idesidir; imleyenin bu bütünlüğü ise, ancak imlenenin kurulmuş bir bütünlüğü ondan önce geliyorsa, onun yazılışına ve imlerine göz kulak oluyorsa ve idealliği içinde ondan bağımsız kalıyorsa, olduğu şey –yani bir bütünlük– olabilir. Her zaman doğal bir bütünlüğe gönderme yapan kitap idesi, yazının anlamına temelden yabancıdır. Yazının kırıcılığına karşı, aforizma üretici enerjisine karşı ve –ilerde belirteceğimiz gibi– genel olarak "ayrıma" (*différence*) karşı, teoloji ve logosantrizmin ansiklopedik korunma aracıdır. Metni kitaptan ayırt ediyorsak diyeceğiz ki, kitabın yıkılışı, bugün her alanda görülmeye başladığı şekliyle, metnin yüzeyini küreyip temizliyor. Bu zorunlu şiddet, daha az zorunlu olmayan başka bir şiddete karşılıktır.

Yazılı varlık

Demek ki, Batı geleneğinin, içinde düzenlenmiş ve hâlâ da yaşamakta olabileceği güven verici apaçıklık şu olmalıdır: imlenen düzeyi hiçbir zaman imleyen düzeyinin çağdaşı değildir; en fazla, ince bir farkla –bir soluk kadar arayla da olsa– öncesinde yer alan bir "astarı" ya da paralelidir. İm de bir çeşitliliğin birliği olmalıdır, zira imlenen (anlam veya şey, *noema* veya gerçeklik) kendiliğinde bir imleyen, bir [şeyin] iz[i] (*trace*) değildir; her halükârda, anlamı içinde, olası bir izle arasındaki ilişkiyle kurulmuş değildir. İmlenenin formel özü *mevcudiyet*'tir; *phonê* olarak logos'a yakınlığından gelen ayrıcalık da, bu mevcudiyetin ayrıcalığıdır. «İm nedir?» sorusu sorulduğunda, yani im özü ile, «*ti esti*» ile, ilgili olarak sorguya çekildiğinde, kaçınılmaz yanıt: imin «formel özü» ancak mevcudiyetten yola çıkarak belirlene-

bilir olur. Bu yanıtın etrafından dolaşılamaz, meğer ki bizzat sorunun biçimi reddedilsin ve imin, felsefenin o yanlış adlandırılmış kurucu sorusu «... nedir?»den muaf tek <~~şey olduğu~~> düşünülmeye başlansın.[8]

Burada Nietzsche, *yorumlama, perspektif, değerlendirme, ayrım (différence)* kavramlarını ve –Batının tüm tarihi boyunca felsefeyi taciz etmiş olan ve ancak felsefe alanında ortaya çıkabilmek gibi bir zaafı bulunan– diğer bütün «empirist» ve yad-felsefi motifleri radikalleştirerek, (Hegel'le birlikte ve Heidegger'in de istediği gibi), *düpedüz* metafiziğin *içinde* kalmak şöyle dursun, imleyenin logos'la ve onun kardeşi –hangi anlamda alınırsa alınsın– hakikat ya da birincil imlenen kavramıyla olan bağımlılık ya da türemişlik ilişkisinden kurtulmasına güçlü biçimde katkıda bulunmuş sayılabilir. Nietzsche'ye göre okuma, dolayısıyla yazı, metin, evvela kaydetmek ya da keşfetmek zorunda olmadıkları, dolayısıyla kökensel öğede ve logos'un mevcudiyetinde *topos noetos*, ilahi anlak veya *a-priori* zorunluluk yapısı olarak imlenmiş hakikat olmayan bir anlamın karşısında, «kökensel» işlemlerdir (bu terimi, ilerde ortaya çıkacak nedenlerle tırnak içine alıyoruz).[9] Nietzsche'yi Heidegger'ci türden bir okumadan kurtarmak için, öyle görünüyor ki, daha naif bir «ontoloji», kökensel bir hakikata ulaşan derin ontolojik sezgiler, em-

---

[8] Bu, başka yerde (*La voix et le phénomène*) geliştirmeye çalıştığımız temadır.

[9] Bu elbette, cümlenin tersi alınarak, temel ya da birincil olanın imleyen olduğu anlamına gelmez. İmleyenin «birincilliği» ya da «önceliği», savunulamaz ve herhalde haklı olarak yıkmak istediği mantığın içinde mantık-dışı biçimde bile dile getirilmesi saçma deyimlerdir. İmleyen hiçbir zaman "hukuken" imlenenden önce gelemez, yoksa imleyen olamaz ve «imleyen» imleyenin bir imleneni bulunması mümkün olamaz. Demek ki, bu imkânsız dile getirişte ortaya çıkan ama oraya tam yerleşemeyen düşünce başka türlü dile getirilmelidir; bu ise herhalde ancak bizzat im idesinden, burada sorgulanmakta olan şeye daima bağlı kalacak olan «...nin imi» idesinden, kuşkulanılarak yapılablir; demek ki, son kertede, *im* kavramı (imleyen ve imlenen, ifade ve içerik, vb.) çevresinde düzenlenmiş tüm kavramsallığı yıkarak...

pirist veya metafizik bir metin görünümü altında saklanmış bir "temel hakikat" (*fondamentalité*) gibi şeyleri tekrar gündeme getirmek veya açınlamaktan özellikle kaçınmak lâzımdır. Nietzsche düşüncesinin yıkıcılığı bundan daha açıkça yanlış anlaşılmış olamaz. Aksine, metafizikten bir çıkış yolu tasarlayamayan, metafiziği radikal olarak –felsefi corpus içinde okunan, yani Nietzsche'ye göre yanlış okunan veya hiç okunmayan ve her zaman «naiflikler», yani aidiyetleri mutlakta bulunan tutarsız imler olmuş ve olacak olan– bazı önermeleri, belli bir *metin* tipi ve üslûbu içinde kullanarak ancak *eleştirebilen* bir ileri adımın «naifliğini» *suçlamak* gerekir. Demek ki, belki de Nietzsche'yi Heidegger'ci okuyuştan kurtarmak değil, tam tersine bütünüyle buna "sunmak", açmak; Nietzsche söyleminin –varlık sorunu açısından içeriği hemen hemen kaybolmuş olsa da– formunun mutlak "garipliğini" bulduğu, metninin nihayet yazısının tipine daha sadık başka tür bir okuyuş istediği noktaya dek, bu yoruma çekincesiz onay vermek lâzımdır: Nietzsche *ne* yazmışsa *onu yazmıştır*. Yazının –ve tabiî önce kendi yazısının– kökensel olarak logos'un ve hakikatin kulluğunda olmadığını yazmıştır. Ve bu kulluğun, anlamını "yapısöküme" tabi tutmamız gerekecek bir [tarihsel] devir içinde *oluştuğunu* yazmıştır. Oysa Heidegger'ci düşünce bu doğrultuda (ama yalnız bu doğrultuda, zira başka türlü okunduğunda Nietzsche'nin yıkıcılığı da dogmatik ve tüm "devrimler" gibi, devirdiğini iddia ettiği metafiziğin tutsağı olarak kalır. Bu noktada ve *bu okunuş çizgisinde*, Heidegger'le Fink'in kanıtlamaları çürütülemez niteliktedir.), logos ve varlığın hakikati "merciini" (*instance*) sarsmaz, tersine «*primum signatum*» olarak yeniden yerine yerleştirir: bir anlamda «aşkınsal» bir imlenen olarak (Ortaçağda aşkınsalın *–ens, unum verum, bonum–* «*primum cognitum*» olduğunun söylenmesi gibi), bütün belirlenmiş kategori ve imlenimlerce içerilen, fakat hiçbiriyle basitçe karışmayan, her birinin içinden "ön-anlaşılabilen", bizzat mümkün kıldığı tüm devirsel belirlenimlere indirgenemez kalan, böylece logos'un tarihini açan ve kendisi de logos'la var olan, yani logos'tan önce ve logos dışmda *hiçbir-şey*

olan bir imlenen olarak. Varlık'ın logos'u, «Varlık'ın Sesine boyun eğen Düşünce»[10], imin, *signans*'la *signatum*'un ayrılığının, ilk ve son çaresidir. İmlenenle imleyen arasındaki ayrılığın bir yerde mutlak ve indirgenemez olması için, aşkınsal bir imlenenin var olması gerekir. Varlık düşüncesinin, bu aşkınsal imlenenin düşüncesi olarak, en kusursuz biçimde seste kendini dışa vurması bir tesadüf değildir: seste, yani sözcüklerden yapılmış bir dilde. Ses, en yakından, –bilinç denen şey de bu olsa gerek– imleyenin mutlak silinişi olarak *anlaşılır*: zorunlu olarak zamanın formunda ve kendi dışından, dünyadan veya «gerçeklik»ten hiçbir yardımcı imleyen, öz kendindenliğine yabancı hiçbir "ifade tözü" almayan, saf "öz-etkilenim" (*auto-affection*). Bu, kendini kendi içinden ama aynı zamanda, kavram-imlenen olarak, ideallikte ve evrensellikte de, kendiliğinden üreten imlenenin tek ve benzersiz tecrübesidir. Söz konusu ifade tözünün dünyasal-olmayan karakteri bu idealliğin de kurucusudur. Bu imleyenin seste silinmesi tecrübesi yanılsamalar arasından bir yanılsama değildir –bizzat hakikat idesinin koşulu olduğuna göre– fakat hangi hususta aldandığını başka yerde göstereceğiz. Bu aldanış hakikatın tarihidir ve öyle çabucak dağıtılamaz. Bu tecrübenin kapanışında, sözcük imlenenin ve sesin, kavramın ve saydam bir ifade tözünün elemanter ve ayrıştırılamaz birimi olarak yaşanır. Bu tecrübe, en saf niteliği içinde –ve aynı zamanda kendi olabilirlik koşulunda– «varlık»ın tecrübesi sayılabilir. «Varlık» (*être*) sözcüğü ya da her halükârda çeşitli dillerde varlık anlamını veren sözcükler, bazı başka sözcüklerle birlikte, «kökensel sözcük» (*Urwort*)[11], yani bütün diğer sözcüklere varlık-sözcüklük imkânını sağlayan aşkınsal sözcüktür. Bütün dillerde bu özelliğiyle ön-anlaşılır ve –bu *Varlık ve Zaman*'ın da başlangıcıdır– ancak bu ön-anlaşılmadır ki, bütün bölgesel ontolojilerin ve bütün metafiziğin ötesinde, genel olarak varlığın

---

[10] *Metafizik Nedir*'e sonsöz, s. 46. Ses "mercii", *Varlık ve Zaman*'da *Gewissen*'in analizinde de hakim konumdadır (s. 267 ve devamı).

[11] Krş. *Das Wesen der Sprache* ve *Das Wort, Unterwegs zur Sprache* (1959) içerisinde.

anlamı sorununu açmayı sağlar: felsefeyi başlatan (örneğin *Sofist*'te) ve onunla özdeşlenmeyi kabul eden sorun, Heidegger'in de metafiziğin tarihini hakimiyetine vererek tekrarladığı sorun. Varlığın anlamı elbette ne «varlık» sözcüğü ne de varlık kavramıdır ve Heidegger bunu sık sık hatırlatır. Fakat bu anlam dilin ve sözcükler dilinin dışında bir hiç olduğundan, şu veya bu sözcüğe, şu veya bu diller sistemine değilse bile (*concesso non dato*), genel olarak sözcüğün imkânına bağlıdır. Ve de indirgenemez basitliğine. Dolayısıyla, artık iki imkân arasında karar vermekten başka yapılacak şey kalmadığı düşünülebilir: 1) Modern bir dilbilim, yani sözcüğün birliğini kıran ve sözde indirgenemezliği fikrini terkeden bir "imleme bilimi" hâlâ «dil» ile uğraşıyor olabilir mi? Heidegger muhtemelen bundan kuşku duyardı. 2) Aksi yönde varlık düşüncesi veya sorunu adı altında o denli derin biçimde düşünülen her şey, burada farkında olmadan uygulanan eski bir sözcük dilbiliminin içinde kapalı kalmış olamaz mı? Farkında olmadan, çünkü böyle bir dilbilim, ister kendiliğinden olsun ister sistematik, her zaman metafiziğin önkabullerini paylaşmış olacaktır. Her ikisi de aynı zemin üzerinde hareket etmektedir.

Özellikle belirtmeye gerek yok ki, bu alternatif bu kadar basit olamaz.

Gerçekten de, bir yandan, eğer modern dilbilim bütünüyle klasik bir kavramsallık içinde kapalı kalmışsa, özellikle *varlık* sözcüğünü ve onun varsaydığı her şeyi naif biçimde kullanıyorsa, söz konusu dilbilimde genel olarak sözcüğün birliğinin yapısını bozan şey, *Varlık ve Zaman*'ın başından itibaren ontik bilim ya da bölgesel ontoloji olarak güçlü biçimde işlediği şekliyle Heidegger'ci sorunlar modeline göre yakalanıp sınırları çizilemez. Varlık sorunu, çözülmezcesine ama ona indirgenmeksizin *varlık sözcüğünün* ön-anlaşılmasıyla birleştiği ölçüde, bu sözcüğün kurulmuş birliğinin yapısını sökmekle uğraşan dilbilim de, alanını ve bağımlılık düzeyini belirlemek için, fiilen veya hukuken, artık sadece varlık sorununun sorulmasını beklemek zorundadır.

[Bu dilbilimin] alanı artık sadece ontik olmadığı gibi, ona tekabül edebilecek ontolojinin de artık hiçbir bölgeselliği kalmaz. Burada dilbilim hakkında ya da en azından dilbilimde ve dilbilim sayesinde yapılabilecek belli bir çalışma hakkında söylediğimiz şeyi, acaba ontolojinin, ayrıcalıklı varlığın kavram-sözcüklerinin yapısını çözmeye *çalışacak olduğunda ve yalnız buna çalıştığı ölçüde*, her türlü araştırma hakkında da söyleyemez miyiz? Bu ileri adım bugün, dilbilim dışında, psikanaliz araştırmaları alanında en büyük genişleme şansına sahip görünüyor.

Bu ileri adımın net ve dakik biçimde sınırlanmış alanında, söz konusu «bilimler» artık aşkınsal bir fenomenolojinin ya da temel bir ontolojinin sorunlarının *hakimiyeti altında* değillerdir. O zaman belki, *Varlık ve Zaman*'ın açtığı sorunların sırasına göre ve Husserl fenomenolojisinin soruları radikalleştirilerek, bu ileri adımın bilimin kendisine ait olmadığı, böylelikle bir ontik alanda ya da bölgesel bir ontolojide meydana gelen şeyin "hukuken" onlara ait olmadığı ve daha o aşamada bizzat varlık sorunuyla birleştiği söylenecektir.

Zira öte yandan Heidegger'in metafiziğe yönelttiği soru, varlık *sorusudur*. Ve onunla birlikte hakikat, anlam ve logos sorunudur. Bu soru üstüne hiç bitmeyen meditasyon, yitmiş güvenceleri yerine koymaz, tersine bunları kendi derinliklerine geri iter ki bu, varlığın anlamı söz konusu olduğundan, genellikle sanıldığından daha zordur. Böyle bir meditasyon, varlığın her türlü belirlenimini sorgulayarak, onto-teolojinin güvencelerini sarsarak, varlığın anlam birliğini, yani son kertede sözcüğün birliğini, parçalamaya en güncel dilbilim kadar katkıda bulunur.

Böylece Heidegger, «varlığın sesi» nden söz ettikten sonra, onun sessiz, sedasız, dilsiz, sözsüz, kökensel olarak *a-phone* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen*...) olduğunu hatırlatır. Kaynakların sesi işitilmez. Varlığın kökeniyle sözcük, anlamla ses, «varlığın sesi» ile «*phonê*», «varlığın çağrısıyla» telaffuz edilen seda arasındaki bağın kopuşu[dur bu]. Hem temel bir mecazı teyit eden hem de mecazi kaymasını (*décalage*) belir-

ginleştirerek kuşku konusu yapan böyle bir kopuş, Heidegger'ci konumun mevcudiyet metafiziği ve logosantrizm karşısındaki ikircimli niteliğini pek iyi dile getirir. Hem onda içerilmiştir hem de onu çiğner. Fakat bunu paylaşmak imkânsızdır. Bizzat çiğneme hareketi bunu bazan sınırın berisinde tutar. Yukarda önerdiğimize karşıt olarak, hatırlatmak lâzımdır ki, Heidegger için varlığın anlamı hiçbir zaman düpedüz ve kesinlikle bir «imlenen» değildir. Zaten bu terimin kullanılmaması da bir tesadüf değildir, varlığın, imin hareketinden etkilenmediği anlamına gelir; bu önerme ise hem klasik geleneğin bir tekrarı hem de metafizik veya teknik bir imleme kuramına karşı duyulan bir güvensizlik olarak anlaşılabilir. Öte yandan, varlığın anlamı da, ister skolastik ister Kant'çı ister Husserl'ci anlamda alınsın, harfi harfine ne «birincil», ne «temel», ne de «aşkınsal»dır. Varlığın varolanın kategorilerini «aşan» olarak ön plana çıkışı, temel ontolojinin açılışı, zorunlu fakat geçici anlardır. Heidegger daha *Metafiziğe Giriş*'ten itibaren ontoloji projesinden ve sözcüğünden vazgeçer. Varlığın anlamının zorunlu, kökensel ve indirgenemez gizlenişi, bizzat mevcudiyetin "filizlenişinde" tutulmaya uğrayışı, onsuz –baştan başa *tarih* ve *varlığın* tarihi sayılabilecek– bir varlık tarihinin bile mevcut olamayacağı bu geri çekiliş, Heidegger'in varlığın tarih olarak ancak logos'la sahneye çıktığını ve onun dışında hiçbir-şey olduğunu belirtmekteki ısrarı varlıkla varolan arasındaki ayrım, bütün bunlar pek iyi gösteriyor ki, temelde hiçbir şey imleyenin hareketlerinden kaçamaz ve son kertede imlenenle imleyen arasındaki fark *bir hiçtir*. Bu "sınır aşma" önermesi, önleyici bir söylemde yer almadığından, bizzat geri-gitmeyi dile getirme riski taşır. Demek ki, bu acayip "yad-ayrımın" tam ve kesin düşüncesine erişmek ve onu doğru olarak belirlemek için, Heidegger'in –ve sadece onun– onto-teolojiye ve ötesine sorduğu şekliyle varlık sorusundan geçmek lâzımdır. Batı dilbilim alanı ve felsefesi içinde, genel sözdizimsel ve sözlükbilimsel formları altında saptanmış olduğu şekliyle «varlığın» birincil ve mutlak surette indirgenemez bir imlenen olmadığını, köklerini bir diller sistemine ve

–ifşa ve gizleme kabiliyeti olarak acayip derecede ayrıcalıklı– belirlenmiş bir tarihsel «imleyiş/imlenişe» salmış olduğunu Heidegger de bazan, özellikle bizi dilde «şimdiki zamanın tekil üçüncü şahsının» ve «mastarın» «ayrıcalığı» üstüne düşünmeye çağırdığı zaman, hatırlatır. Batı metafiziği, varlığın anlamının var-lığın alanında sınırlanması olarak, bir dilbilimsel formun egemenliği şeklinde kendini gösterir.[12] Bu egemenliğin kökenini sorgulamak aşkmsal bir imleneni "tözleştirmek" (*hypostasier*) değil, tarihimizi oluşturan şey üstüne ve aşkınsallığın ta kendisini üretmiş olan şey üstüne sorular sormak anlamına gelir. Heidegger de, *Zur Seinsfrage*'de aynı nedenle «varlık» sözcüğünü ancak üzerine bir çarpı işareti yapılmış olarak (*kreuzweise*

---

[12] *Metafiziğe Giriş* (1935), Fr. çev., s. 103: «Bütün bunlar bizi, varlığın Yunan deneyim ve yorumunun karakterini belirlemek için yaptığımız ilk girişimde karşımıza çıkmış olan şey doğrultusunda yönlendiriyor. Mastarın (*infinitif*) alışılagelmiş yorumunun dikkatli bir incelemesi bize gösteriyor ki, «varlık» (*être*) sözcüğü anlamını, anlaşılmasını sağlayan ufkun üniter ve belirlenmiş niteliğinden almaktadır. Nitekim fikrimizi şöyle özetleyebiliriz: isim fiil (*substantif verbal*) «être» [bir fiil formu olan] mastar (*infinitif*: "olmak") dan hareketle anlaşılır, bu form da «est» (...dir) ve serimlemiş olduğumuz çokluğa gönderme yapar. Belirlenmiş ve özel fiil formu «est» (.dir), *şimdiki zamanın üçüncü tekil şahsı*, burada bir ayrıcalığa sahiptir. Varlığı [être, olmak], hepsi de «est» (...dir) gibi ve aynı hakla *être* (olmak) fiilinin çeşitli formlarını oluşturabilen «tu es» (...sin), «vous êtes» (...siniz), «je suis» (...im) ya da «ils seraient» (olabilirlerdi) gibi formlara bakarak anlamayız. Adeta istemeden, sanki başka çare yokmuş gibi, kafamızda «être» mastarını «est» den hareketle anlaşılır kılma noktasına itiliriz. Bunun neticesi olarak, «être» işaret ettiğimiz, Yunanlıların varlığın (*être*) varolmasını (*estance*) nasıl anladıklarını hatırlatan, o anlamı kazanır, böylece de herhangi bir yerden tesadüfen üstümüze düşmüş olmayıp uzun zamandan beri bizim "*être-là*" (orada-olma, *Dasein*) mıza egemen olan belirlenmiş bir karaktere sahip olur. Bu suretle «varlık» sözcüğünün anlamının içinde belirlendiği şeyi araştırma sürecimiz de olduğu şey olur, yani bizim açığa çıkmamış "ön-gelişimizin" (*pro-venance*) kökeni üstüne bir meditasyon.» Tabiî burada yalnız sonucunu verdiğimiz bütün analizi alıntılamak gerekirdi.

Durchstreichung) kullandığında, bunu hatırlatır. Ama bu çarpı işareti yine de «sadece negatif bir im» değildir (s. 31). Bu "üstünü çizme" (*rature*) bir devrin son yazısıdır. Altında, aşkın bir imlenenin mevcudiyeti, okunabilir kalarak silinir. Bizzat im idesi, okunabilir kalarak, kendini göstererek, kendini yok eder. Bu son yazı, onto-teolojiyi, mevcudiyet metafiziğini ve logosantrizmi "sınırsızlaştırmasıyla" (*dé-limiter*) aynı zamanda ilk yazıdır.

Heidegger'ci yolların berisinde değil ufkunda, elbette üzerinde de varlığın anlamının aşkınsal veya devir-aşırı (*trans-époqual*) bir imlenen olmayıp, öz anlamıyla işitilmemiş (*inoui*) bir doğrultuda, belirlenmiş bir imleyici iz (*trace signifiante*) olduğunu tanıma noktasma gelmek, ontik-ontolojik ayrım (*différence*) kavramı içinde *herşeyin bir çırpıda düşünülmesi gerekmediğini* söylemektir. Buna göre, varolan (*étant*) ile varlık, ontik ile ontolojik ve «ontiko-ontolojik», orijinal bir üslûpta, ayrıma kıyasla ve ilerde *"différance"* diyeceğimiz şeye göre, *türevler* olacaktır (bu terim, *différer* fiilinin her iki anlamda ürün veya sonucunu gösteren ekonomik bir kavramın adıdır)*. Ontiko-ontolojik-ayrım ve onun «Dasein'ın aşkınlığındaki» temeli (Grund) (*Vom Wesen des Grundes*, s. 16) mutlak surette kökensel olmayacaktır. Kısaca öteleme (*différance*) daha «kökensel» olabilirdi, fakat artık ona «köken» ya da «temel» de denemez, zira bu kavramlar esas olarak onto-teolojinin tarihine, yani ötelemenin silinmesi olarak işleyen sisteme aittirler. Bu kavram (*différance*) ise kendisine en yakın biçimde ancak bir koşulla düşünülebilir: önce onu onto-teolojik ayrım olarak belirleyip sonra bu belirlemenin üstünü çizmek koşuluyla. Üstü çizilmiş belirleme aşamasından geçmenin zorunluluğu, bu *yazı marifetinin* zorunluluğu, başka

* Fransızcada *différer* fiili geçişsiz olarak kullanıldığında "(bir şeyden) farklı olmak", geçişli olarak kullanıldığında "(bir şeyi) ertelemek, ötelemek" anlamına gelir. Bundan türeyen adlardan *différence* "fark, ayrım, başkalık", yazarın türettiği ve sözlüklerde bulunmayan *différance* da –paradigmaya göre– "erteleme, öteleme, geri atma" anlamlarını taşırlar. Ancak metinde bu iki anlam ve iki terim sık sık birlikte kullanılmakta, hattâ biribirine karışmaktadır. (Çn.)

şeye indirgenemez. Gözden kaçmış o kadar meditasyonlar boyunca sorumuzun, henüz geçici olarak *tarihlik (historiale)* dediğimiz o sorunun, bütün ağırlığını taşımak durumunda olan gösterişsiz ve güçlük dolu bir düşünce... Ama daha sonra öteleme ile yazıyı iletişime geçirmeyi onun sayesinde deneyebileceğiz.

Bu düşüncelerin (burada Nietzsche ve Heidegger'inkilerin) tereddütleri bir «tutarsızlık» değil, Hegel-sonrası tüm girişimlere ve iki devir arasındaki şu geçiş sürecine özgü sarsılmadan ibarettir. Yapısökümü hareketleri, yapılara dışardan müdahaleye çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde "ikamet etmek" suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedebilirler. Bununla belli bir tarzda ikameti kastediyoruz, zira farkında olunmadığı zaman daima ve daha iyi ikamet edilir. Yapısökümü girişimi, mecburen içerden işleyerek, yıkıcılığının tüm stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan alarak, onları oradan yapısallıklarıyla, yani öğelerini ve atomlarını ayrıştırmaksızın alarak, her zaman belli bir biçimde kendi çabalarının verdiği hızla ileri gider. Zaten aynı evin başka bir yerinde aynı çalışmayı başlatan kişi de bunu içtenlikle belirtmekten geri kalmıyor. Bugün hiçbir uygulama bundan yaygın değil ve artık bunun kurallarını formel olarak saptayabilmemiz gerekir.

Hegel bile, daha o zaman, kendini bu oyuna kaptırmıştı. *Bir yandan,* herhalde logos felsefesinin tamamını *özetledi.* Ontolojiyi mutlak mantık olarak belirledi; varlığın tüm sınırlanımlarını (*délimitations*) mevcudiyet olarak bir araya topladı; mevcudiyete *parousia*'nın*, sonsuz öznelliğin kendine-yakınlığının eskatolojisini yükledi. Ve yazıyı da aynı nedenlerle aşağıladı veya [başka bir şeye] tabi kıldı. Leibniz'ci karakteristiği, anlama yetisinin formalizmini ve matematiksel sembolizmi eleştirirken de aynı jesti yapar: duyusal veya düşünsel soyutlukta logos'un kendi-dışında-oluş'unu "ihbar etmek". Yazı işte tinin tarihini

---

* Aynı şey: Yun. *par-ousia* = Lat. *præ-esse* = Fr. *présence* = Tür. *mevcudiyet, var-lık.* (Çn.)

açan *Erinnerung*'un bu kendini-unutuşu, bu dışa-vuruluşu içselleştirici belleğin karşıtıdır. *Phaidros*'un dediği de buydu: yazı aynı zamanda hem belleme tekniği hem de unutma gücüdür. Doğal olarak, yazının Hegel'ce eleştirisi alfabenin önüne gelince durur. Alfabe, sesçil yazı olarak, hem daha "kölece", hem daha bayağı hem daha ikincil («alfabetik yazı zaten kendileri de birer im olan sesleri –"*aus Zeichen der Zeichen*"– ifade eder, *Ansiklopedi*, § 459) bir şeydir ama aynı zamanda en iyi yazıdır, tin'in yazısıdır: sesin önünde silinmesi, sesli imleyenlerin ideal içselliğine saygılı yönü, uzayı ve görme duyusunu yüceltici tüm özellikleri, bütün bunlar onu tarihin yazısı haline, yani söyleminde ve gelişiminde kendine dönen tin'in yazısı haline getirir:

> «Bunun neticesi olarak, alfabetik bir yazıyı okuyup yazmayı öğrenmek –yeterince değerlendirilmeyen– sonsuz bir kültür aracı (*unendliches Bildungsmittel*) olarak görülmelidir; çünkü böylece tin duyulabilir somutluktan uzaklaşarak dikkatini daha formel ana, sesli sözle onun soyut ögelerine yöneltebilir ve öznede içsellik zemininin temellendirilip arıtılmasına esaslı biçimde katkıda bulunabilir.»

[Alfabetik yazı] bu anlamda öteki yazılarm ve özellikle hiyeroglif yazısıyla daha önce tek ve aynı jestle eleştirilmiş olan Leibniz "karakteristik"inin, *Aufhebung*'udur. (*Aufhebung*, az çok örtük olarak, bugün bile, bütün yazı tarihlerinin hakim kavramıdır. Tarihin ve teleolojininse *tek* kavramıdır). Nitekim Hegel şöyle devam eder:

> «Edinilmiş alışkanlık daha sonra alfabetik yazının özgüllüğünü, yani tasarımlara (*représentations*) ulaşmak için görme yararına işitmeden geçen bir dolambaçlı yol (*Umweg*) olarak görünme özelliğini de kaldırır, öyle ki onu kullanırken seslerin aracılığının bilinçte mevcut olmasına ihtiyaç duymayız.»

Hegel o zaman Leibniz'in sesçil olmayan yazıya övgüsünü bu koşulla benimser. Leibniz bunun sağır ve dilsizlerce kullanılabileceğini söylüyordu. Hegel'se şöyle der:

> «Bu alfabetik yazıyı hiyeroglife çeviren bu uygulamayla, böyle bir alıştırma içinde edinilen soyutlama kabiliyeti *korunduktan* başka [vurgulama bizden], hiyerogliflerin okunması da kendinde ve kendisi için sağır bir okuma ve dilsiz bir yazma (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*) dır. İşitilebilir ya da zamansal olanla görülebilir veya mekânsal olandan her birinin kendi temeli vardır ve başta ikisi de aynı değerdedir; fakat alfabetik yazıda, kurala bağlı bir ilişki uyarınca, sadece bir temel vardır ki [o da şudur]: görülebilir dil, sesli dille ancak bir im olarak ilişkilidir; zekâ (*intelligence*) dolayımsız ve koşullanmamış olarak kendini sözle ifade eder.» (*a.g.e.*)

Bizzat yazının, sesçil olmayan anında, ele verdiği şey hayattır. Aynı çırpıda soluğu, tini, tinin kendisiyle ilişkisi olarak tarihi tehdit eder. Onun sonu, sonluluğu, felç olmasıdır. Soluğu keserek, manevi yaratıyı harfin yinelenişinde, bir azınlığa mahsus dar bir ortama sıkışmış yorum veya *tefsir* içinde verimsiz veya hareketsiz bırakarak, varlığın oluş sürecinde ölüm ve ayrım ilkesi olur. Çin Avrupa için neyse, yazı da söz için odur:

> «Çin halkının hiyeroglifik yazısı ancak bu halkın manevi kültüründeki tefsirciliğe (*exégétisme*)[13] uygundur. Kaldı ki bu tip yazı zaten bir halkın en dar kesimine, manevi kültür alanının denetimini rakipsiz elinde tutan kesime ayrılan paydır.» ... «Hiyeroglifik bir yazı, genel olarak Çin kültürünün olduğu kadar tefsirci (*exégétique*) bir felsefeyi gerekli kılar.» (*a.g.e.*)

Sesçil-olmayan anın, solukta kendine-mevcudiyet (*présence à soi*) olarak tinin tarihini ve hayatını tehdit etmesi, mevcudiyetin, *ousia*'nın öbür metafizik adı olan "tözselliği" (*substantialité*) tehdit etmesinden ötürüdür. Önce isim (*substantif*) olarak, zira sesçil olmayan yazı ismi kırar; verilmiş adlar değil ilişkiler betimler. Soluğun ve kavramın birimleri olan isim ve sözcük, saf ya-

---

[13] *Dem Statarischen*: eski bir Almanca sözcük; şimdiye dek «*immobile* (hareketsiz), *statique* (durgun)» olarak çevrilmek istenmişti (krş. Gibelin, s. 255-257).

zıda silinirler. Bu açıdan Leibniz Avrupa'da Çinli gibi kaygı vericidir:

> «Bu durum, tasarımların hiyeroglifik yazıda analitik olarak kaydedilişi –ki Leibniz'i bu yazıyı alfabetik yazıya tercih edecek derecede büyülemişti– aslında genel olarak dilin temel gerekliliğine, yani ismin (*substantif*) ...–ine, terstir.» «...analizde her ayrım (*Abweichung*), yazılı ismin başka bir formasyonunu üretirdi.»

Mutlak bilginin ufku, yazının logos'ta silinmesidir; izin *parousia*'da tekrar üstlenilmesi, ayrımın tekrar sahiplenilmesi, başka yerde[14] «özgü olanın metafiziği» (*métaphysique du propre*) adını verdiğimiz şeyin gerçekleşmesidir.

Yine de Hegel'in bu ufukta tüm düşündükleri, yani eskatoloji hariç hepsi, yazı üstüne meditasyon olarak yeniden okunabilir. Hegel de indirgenemez ayrımın düşünürüdür. Düşünceye *im üretici bellek* olarak yeniden haklarını iade etmiştir. Başka yerde göstermeye çalışacağımız gibi, her zaman yazılı izin asal zorunluluğunu dikkate almayabileceğini sanmış olan felsefi –yani Sokrates'çi– bir söylemde, bu temel zorunluluğu yeniden gündeme sokmuştur: kitabın son filozofu ve yazının ilk düşünürü...

[14] *La parole soufflée*, in *L'écriture et la différence* (Ed. du Seuil, 1967).

İkinci Başlık:
Dilbilim ve Gramatoloji

Yazı, sözün temsilcisinden başka bir şey değildir; imgeyi belirlemeye asıl nesneyi belirlemeden daha çok özen göstermek gariptir.

J.-J. Rousseau, *Diller Üzerine Denemeden Yayımlanmamış Fragman*

Yazı kavramının, bir bilimin alanını tanımlaması gerekirdi. Fakat bu alan, yukarda pek doğrudan ve yalın olarak konumlandırdığımız tüm tarihsel-metafizik ön-belirlenimlerin dışında, bilginlerce tespit edilebilir mi? Bir kere, yazı bilimi dediğimiz şey ne anlama gelebilir, eğer şu hususlar kesinleşmiş sayılırsa:

1- Bilim idesinin kendisi de yazının [gelişiminin] belli bir çağında doğmuştur;

2- [Bu ide], gösterilecek çaba, fikir, tasarı... olarak, sözle yazı arasında –hem yapısal hem aksiyolojik olarak– belirlenmiş bir ilişki tipi gerektiren bir dil içinde düşünülmüş ve formüle dökülmüştür;

3- Bu ölçüde, her şeyden önce, her türlü yazının *telos*'u olarak değerlendirilen sesçil yazının kavramına ve serüvenine bağlı olmuştur, hem de öteden beri bilimselliğin örnek alınası modeli sayılan şeyin –matematiğin– bundan uzaklaşmaya hiçbir zaman ara vermemesine karşın;

4- Daha dar kapsamlı *genel bir yazı bilimi* fikri, tesadüfi olmayan nedenlerle, dünya tarihinin belli bir çağında (görünüşe göre XVIII. yüzyıl dolaylarında) ve «canlı» sözle onun kaydı arasında belli bir ilişkiler sistemi içinde doğmuştur;

5- Yazı sadece bilimin hizmetinde yardımcı bir araç –ve sırasında onun nesnesi– değil, ondan önce, özellikle Husserl'in *Geometrinin Kökeni*'nde hatırlattığı gibi, ideal nesnelerin, dolayısıyla bilimsel nesnelliğin, olabilirliğinin koşuludur da. Yazı, *episteme*'nin nesnesi olmadan önce onun [varlığının] koşuludur;

6- Tarihselliğin kendisi de yazının olabilirliğine bağlıdır: uzun zaman yazısı olmayan ve tarihi olmayan halklardan söz edilmesine gerekçe olan o özel yazı biçimlerinin ötesinde, genel olarak yazının olabilirliğine. Yazı, bir bilimin –tarihsel bir bilimin– nesnesi olmadan önce, tarihin –tarihsel oluşun– alanını açar. Ve bunların birincisi (Almanca *Historie* denileni), ikincisini (*Geschichte*) var sayar.

Demek ki, yazının bilimi, nesnesini bilimselliğin ta kökünde araması gerekir. Yazının tarihi, tarihselliğin kökenine geri dönmek zorundadır. Bilimin olabilirliğinin bilimi mi [olacaktır bu]? *Logos-luk* olanın formunu atıp *gramma-lık* olanın formunu almış bilimin bilimi mi? Artık bir arkeoloji, bir tarih felsefesi ya da bir felsefe tarihi olmayacak olan tarihin olabilirliğinin tarihi mi?

Pozitif ve klasik yazı bilimleri bu tip soruyu bastırmaktan başka bir şey yapamazlar. Hattâ bir dereceye kadar bu bastırma pozitif soruşturmanın ilerlemesi için gereklidir de. Öz (*essence*) üstüne, yani yazının kökeni üstüne onto-fenomenolojik soru, yine felsefe-yapıcı mantığın ağına yakalanacağından başka, kendi başına [kalırsa], *olguların* tarihsel ve tipolojik araştırmasını ancak felce uğratabilir veya kısırlaştırabilir.

Bu nedenledir ki, bizim niyetimiz bu "yargı-öncesi" [asıl konuya girmeden yanıtlanması gereken] soruyu, bu kuru, gerekli ve bir açıdan bakıldığında bir ölçüde kolay hukuk sorusunu, bugün yapılmakta olduğunu gördüğümüz pozitif araştırmaların gücü ve sonuç alıcılığıyla teraziye koymak değildir. Yazıların doğuşu ve sistemi hiçbir zaman [bugünkü kadar] derin, geniş ve güvenlikli araştırmalara sebep olmamıştı. Bu soruyu yapılan keşiflerin ağırlığıyla dengeye koymak, soruların "tartıya gelmez" olmaları yüzünden de ayrıca söz konusu olamaz. Ama eğer bizim bu sorumuz tamamen böyle değilse, bu belki de bastırılıp boğulmasının, şimdiki durumda ve ayrıcalıklı olarak daima tanım ve başlangıç problemleri çevresinde örgütlenen araştırmaların içeriğinde etkili sonuçlar doğuracak olmasındandır.

Gramatolog, nesnesinin özü üstüne sorgulamasını bir köken sorusu biçiminde yapmaktan, herkesten daha az kaçınabilir:

«Yazı nedir?» sorusu, «yazı nerede ve ne zaman başladı?» demektir. Yanıtlar da genellikle pek çabuk gelir ve pek az eleştirilen kavramlarda dolaşır, ezelden beri kanıt istemez diye bilinen apaçık gerçekliklerde cevelan ederler. Her defasında bu yanıtların çevresinde yazıların evriminin bir tipolojisi oluşturulur ve [bu evrim] bir perspektife yerleştirilir. Yazının tarihini konu alan bütün eserler aynı modele göre kurulur: felsefi ya da teleolojik bir sınıflama, birkaç sayfada kritik problemlerin hakkından gelir, ardmdan olguların serimlenmesine geçilir. Yeniden kurgulamaların kuramsal kırılganlığıyla tarihsel, arkeolojik, etnolojik, filolojik malumat zenginliği arasındaki karşıtlık...

Yazmın kökeni ve dilin kökeni: bu iki sorunu biribirinden ayırmak kolay değildir. Ama aldıkları eğitim gereği genellikle tarihçi, epigrafist, arkeolog, vb. olan gramatologlar, araştırmalarını nadiren modern dil bilimine bağlarlar. Hele «İnsan bilimleri» [insanı konu alan bilimler] arasında, bilimselliği gönüllü ve ısrarlı bir oybirliğiyle diğerlerine örnek gösterilen bilimin dilbilim olduğu düşünülünce, buna daha da şaşılsa yeridir.

Dolayısıyla, gramatolojinin dilbilimden, gerçekte hiçbir zaman aramadığı bir yardımı beklemeye hakkı var mı? Yoksa, tam tersine, sözle yazı arasındaki ilişkiler konusunda, bizzat dilbilimin kendini bilim olarak "ihdas etme" hareketinin içinde etkili biçimde iş görmüş bir metafizik önkabul farkedilmiyor mu? Bu önkabul genel bir yazı biliminin kuruluşuna engel çıkarmayacak mı? Bu önkabul ortadan kaldırılmaya çalışılınca, dil biliminin huzur ve sükûnetle içine yerleştiği manzara altüst edilmiş olmayacak mı? Hem en iyisi hem de en kötüsü için? Hem körleşme hem de verimlilik için? Şimdi ana hatlarıyla dile getirmek istediğimiz ikinci tip soru işte böyle bir şey. Bunu netleştirmek için, ayrıcalıklı bir örnek olarak, Ferdinand de Saussure'ün tasarısma ve metinlerine yaklaşmayı tercih ediyoruz. Örneğin özel oluşu amacımızın genelliğine zarar vermesin, şurada burada bunu ön-varsaymaktan biraz fazlasını yapmayı deneyeceğiz.

Demek ki neymiş? Dilbilim dilin bilimi olmak istiyormuş. Böyle bir tasarıyı kuran bütün örtük kararları ve bu bilimin verimliliğine karşın kendi kökenine ilişkin uyur bıraktığı bütün sorunları bir kenara bırakalım. Önce sadece, bizi ilgilendiren bakış açısından, bu bilimin bilimselliğinin ona, çoğu kez, temelinin *sesbilimsel* olmasından dolayı tanındığını göz önüne alalım. Bugün sık sık dendiğine göre, sesbilim dilbilime bilimselliğini bahşediyor, o da [bu sayede] bütün insan bilimlerine epistemolojik model oluyormuş. Dilbilimin bilerek-isteyerek ve sistemli biçimde aldığı sesbilimsel yönelim (Trubetzkoy, Jacobson, Martinet) önce Saussure'e ait olan bir niyeti gerçekleştirdiği için, biz temel noktalarda ve en azından geçici olarak, bu niyeti esas alacağız. Bunun hakkında diyeceklerimiz, daha güçlü argümanlarla sesbilimciliğin daha keskin biçimleri için de geçerli olacak mı? Sorun hiç olmazsa ortaya konmuş olacak.

"Dilbilim", son mercide ve özünün indirgenemez basitliğinde, dili –onun nesnellik alanını– *phonê*'nin birliği, *glossa* ve *logos* olarak belirler. Bu belirleme "hukuken", farklı ekollerin terminolojik sistemlerinde çıkmış bütün ayrımlardan (dil/söz; kod/mesaj; şema/görenek; sesbilim/sesbirimbilim/sesbilgisi/dilbirimbilim; dilbilim/mantık) önce gelir. Seslilik (*sonorité*) öğesi algılanan zorunsuz imleyen tarafına itilmek istense bile (ki bu harfiyen imkânsız olurdu, zira algılanır bir kütleden biçilmiş formel özdeşlikler daha biçildikleri anda artık saf-algılanır olmayan idealliklerdir), yine de anlamla[n]maya (*signifiance*) ve dil edimine temel olan dolaysız ve ayrıcalıklı birimin, ses ortamında (*phonie*) sesle anlamın eklemlenmiş birliği olduğunu kabul etmek gerekirdi. Bu birimin karşısında, yazı daima türemiş, çıkagelmiş, özel, dışsal, imleyeni "astarlayan", yani seçil bir şey olurdu: Aristoteles, Rousseau ve Hegel buna «imin imi» diyorlardı.

Ancak, genel dilbilimi bilim olarak kuran niyet, bu açıdan çelişkiden kurtulamaz. Açıkça beyan edilmiş bir söz, malûmu ilâm kabilinden, gramatolojinin ast durumda olduğunu, yazının tarihsel-metafizik olarak "dolun" ve daha kökende "konuşulan" bir dilin kulluğuna verilmiş bir alet derecesine indirgen-

diğini teyit eder. Fakat bir başka "jest" (bir başka söz demiyelim, çünkü burada ilâm edilmeden malûm olmayan, söylenmeden yapılmış, dillenmeden yazılmıştır) genel bir gramatolojinin geleceğini özgürleştirir ki, sesbilimsel-dilbilimsel bu bilimin bağımlı ve sınırlı bir bölgesi olur. Jest ile sözün bu gerginliğini Saussure'de izleyelim.

Dışı ve içi

Bir yandan, sözle yazı arasındaki ilişkileri yalnız kuramda değil uygulamada da (*uygulanma ilkesinde*) düzenleyen batılı geleneğe göre, Saussure yazıya *dar* ve *türeme* bir işlev atfeder. Dar: çünkü [yazı], özü her zaman –olguların öğretir göründüğü gibi– yazıyla her türlü ilişkiden arınık kalabilen bir dilin başına gelebilecek çeşitli olaylar arasmda diğerleri gibi bir "modalite"den ibarettir. «Dilin, yazıdan bağımsız bir sözlü geleneği vardır.» (*Genel Dilibilim Dersleri*, GDD., s. 46). Türeme: çünkü [yazı] *temsil-edicidir*: birincil imleyenin imleyeni; kendine-mevcut sesin, anlamın (imlenenin, kavramın, ideal nesnenin ya da ne derseniz onun) dolaysız, doğal ve doğrudan anlamının (*signification*) temsilcisi. Saussure, daha Platon ve Aristoteles'te sesçil yazı modeli ve sözcükler dili etrafında daralan, yazının geleneksel tanımını tekrarlar. Aristoteles'çi tanımı hatırlayalım: «Hançereden çıkan sesler ruh hallerinin simgeleri, yazılı sözcükler de sesin söylediği sözcüklerin simgeleridir». Saussure: «Dil ve yazı iki ayrı im (gösterge) sistemidir; ikincinin *biricik varlık nedeni* birinciyi *temsil etmesidir*» (GDD., s. 45, vurgu bizden). Bu temsil edici belirleme, herhalde özsel olarak im idesiyle iletişimde olduğundan başka, Saussure'e özgü bir seçim veya değerlendirme ifade etmez, psikolojik veya metafizik bir önkabul de ima etmez; sadece belli bir yazı türünün yapısını betimler, daha doğrusu yansıtır: sesçil yazı, bizim kullandığımız ve dokusuna genel olarak *episteme*'nin (bilim ve felsefenin), özellikle dilbilimin, doğup yerleşebildikleri yazı. Zaten *yapı*'dan ziyade *model* demek gerekirdi, zira kurulmuş olup kusursuzca işleyen bir sis-

tem değil, *olgularda* asla baştan başa sesçil olmayan bir işleyişi açıklayıcı biçimde yöneten bir ideal söz konusudur. Olgularda, evet ama sık sık dönüp geleceğimiz öze ilişkin nedenlerle de.

Bu sesçil yazı savunması doğrusu kitleseldir, tüm kültürümüzü ve bilimimizi buyruğuna almıştır, elbette sıradan bir olgu da değildir. Ancak, hiçbir mutlak ve evrensel özlü zorunluluğa karşılık da değildir. Oysa Saussure genel dilbilimin tasarı ve nesnesini bundan yola çıkarak tanımlar: «Dilbilimin nesnesi yazılı sözcükle sözlü sözcüğün birleşimiyle tanımlanmaz; *ikincisi kendi başına o nesneyi oluşturur.*» (s. 45, vurgu bizden).

Böyle yanıtlanan sorunun biçimi, zaten yanıtı önceden belirliyordu. Söz konusu olan, hangi tür *sözcüğün* dilbilimin nesnesi olduğu ve yazılı sözcük ile sözlü sözcük [dediğimiz] bu atomik birimler arasındaki ilişkilerin neler olduğuydu. İmdi, sözcük (*vox*) zaten anlamla gürültüden, kavramla sesten ya da Saussure dilini daha titizce kullanırsak, imlenenle imleyenden oluşan bir birlik ya da birimdir. Aslında bu sonuncu terim çifti önce genel imbilim (*sémiologie*) değil, sadece konuşulan dil, yani dar anlamda dilbilim alanında [kullanılmak üzere] önerilmiştir («Toplamı göstermek üzere im terimini koruyarak, *kavram* ve *işitim imgesi* terimlerinin yerine sırasıyla *imlenen* ve *imleyen* terimlerini koymayı öneriyoruz.» s. 99). Demek ki *sözcük* daha baştan kurulmuş bir birimdir, «"düşünce-ses [birliği]"nin bölünmeler ima etmesi gibi bir bakıma gizemli bir olgunun» yarattığı bir sonuçtur (s. 156). Sözcük de eklemli [bir birim] olsa bile, başka bölünmeler de ima etse bile, sözle yazı arasındaki ilişkiler sorusu «düşünce-ses»in bölünmez birimleri göz önüne alınarak sorulduğu sürece, yanıt hep hazır olacaktır. Yazı «sesçil» olacak, [dilin] dış yüzü, dilin ve bu «düşünce-ses» dediğimiz şeyin dışsal temsil aracı olacaktır. Zorunlu olarak, önceden kurulmuş olan ve kuruluşuna hiçbir şekilde katılmamış olduğu anlamlı birimlerden hareketle işlevini yapacaktır.

Belki de yazının, sözcük dilbilimini yalanlamak şöyle dursun, hiçbir zaman doğrulamaktan başka bir şey yapmadığı itirazıyla karşılaşacağız. Gerçekten de buraya kadar sadece, *sözcük*

denen bu birimin büyüsüne kapılmanın, yazıya hak ettiği saygınlığı atfetmemize engel olmasını göz önünde tutmuş gibi göründük. Bu tutumla, modern dilbilimin sözcüğe mutlak bir ayrıcalık atfetmekten vazgeçince yazıya karşı daha dikkatli davranır olacağını ve nihayet ondan kuşkulanmayı da bırakacağını varsayar göründük. André Martinet ise bunun aksi bir sonuca varıyor. *Sözcük* üstüne incelemesinde[1], bugünkü dilbilimin, her yerde sözcük kavramından vazgeçmeye değilse de hiç olmazsa kullanımını esnetmeye, onu daha küçük veya daha büyük başka birim kavramlarıyla (*anlambirim* veya *dizim*) bağlantılamaya itildiğinde ister istemez boyun eğdiği zorunluluğu betimliyor. Oysa [ona göre] yazı, kimi dilbilimsel alanlar içinde dilin sözcüklere bölünmüş olması [fikrine] inanılırlık ve istikrar sağlayarak, klasik dilbilimi önyargılarına sarılmaya teşvik etmiştir. Yazı, «sözcük perdesi»ni inşa etmiş, en azından kalınlaştırmıştır.

> «Çağdaş bir dilbilimcinin "sözcük" hakkında diyebilecekleri, son otuz beş yılda işlevselci ve yapısalcı araştırmanın, dillerin gözlem ve betimine bilimsel bir temel sağlamak amacıyla, geleneksel kavramları nasıl bir reviz-

---

[1] *Diogène*'de, 51, 1965. A. Martinet, vaktiyle, araştırmalar «sözcük» sözcüğüne evrensel olarak uygulanabilir bir anlam verme imkânı bulunmadığını gösterdiği takdirde, «bu terimi kaldırıp atmayı düşünebilmek için gerekecek cüretten» söz ediyor (s. 39)... «Yeni incelemeler ışığında görebildiğimiz şekliyle imbilimin sözcüğe hiç ihtiyacı yoktur.» (s. 40)... «Gramerciler ve dilbilimciler uzun zamandan beri, "sözce"nin (*énoncé*) analizinin, sesbilgisine düşülmüş, yani hece veya sesbirim gibi anlamla ilgisi olmayan söylem parçacıklarına varılmış olmaksızın, sözcükten öteye de devam edebileceğini farketmişlerdir.» (41). «Burada, sözcük kavramını bütün gerçek dilbilimciler için bu kadar kuşkulu kılan şeye değinmiş oluyoruz: dilbilimci için, kaydettikleri varsayılan dilin gerçek yapısını olduğu gibi yansıtıp yansıtmadıkları kontrol edilmeden, geleneksel yazı sistemlerini kabul etmek söz konusu olamaz.» (s. 48). A. Martinet sözünü bağlamak üzere, «dilbilimsel uygulamada» sözcük kavramının yerine «dizim» (*syntagme*) kavramının konmasını önerir: bu, «birkaç minimal imden oluşan bir grup» olup, adına «anlambirim » (*monème*) denecektir.

> yona tabi tuttuğunu pek iyi gösterir. Dilbilimin bazı uygulamaları, örneğin mekanik çeviriyle ilgili olanlar gibi, dilin yazılı biçimine yaptıkları vurgu ile, yazılı metnin bölümlerinin temel önemde olduğunu zannettirebilir ve insan dilinin gerçek doğasını anlamak için her zaman sözlü "sözce" den hareket etmek gerektiğini unutturabilirler. Bu nedenle, incelemeyi dolaysız görünüşlerin ve araştırıcıya daha aşina gelen yapıların ötesine götürme zorunluluğu üzerinde ısrarla durmak [bugün] her zamankinden çok gereklidir. İnsan dilinin gerçek anlamda temel özellikleri çoğu kez sözcük perdesinin arkasından açığa çıkarlar.»

Bu uyarılara ancak onay verilebilir. Ancak bunların kuşkuyu sadece bir tip yazı üzerine çektiği de görülmelidir: normal sözlü dilin ampirik olarak belirlenip uygulanan bölümlerine uyan sesçil yazı. Adı geçen mekanik çeviri süreçleri de aynı şekilde bu "gayriihtyiari" uygulama üzerinden düzenlenir. Bu yazı modeli ve kavramının ötesinde, galiba bütün bu tanıtlamanın yeniden ele alınıp düşünülmesi gerekiyor, zira yakalamaya uğraştığımız Saussure'cü sınırlamanın içine kısılıp kalıyor.

Nitekim Saussure yazı sistemlerinin sayısını ikiyle sınırlar; her ikisi de, ya sentetik ve bütünsel olarak sözcükleri ya da *sesçil olarak* sözcüğü oluşturan ses ögelerini temsil eden, sözlü dilin temsil sistemleri olarak tanımlanır.

> «Yalnız iki yazı sistemi vardır: 1) Sözcüğün, onu oluşturan seslere yabancı bir tek imle temsil edildiği "ideografik" sistem. Bu im sözcüğün bütününe ve oradan, dolaylı olarak, ifade ettiği ideye gönderme yapar. Bu sistemin klasik örneği Çin yazısıdır. 2) Normal olarak «sesçil» denilen ve sözcüğün içinde biribirini izleyen sesleri göstermeyi hedefleyen sistem. Sesçil yazılar da ya hecesel (*syllabic*) ya alfabetik, yani sözün indirgenemez ögeleri üzerine kurulu olur. Kaldı ki ideografik yazılar da kolayca karma hale gelebilir: kimi ideogramlar ilk değerlerinden saptırılarak, sonunda tek tek sesleri gösteren [harflere] dönüşebilirler.» (s. 47)

Aslmda bu sınırlama Saussure'ün gözünde, "imin keyfiliği" kavramıyla haklı gösterilir. Yazı bir «imler sistemi» olarak tanımlandığına göre, (Saussure'cü anlamda) «simgesel» yazı yoktur, figüratif yazı yoktur: yazı sistemi yazılanla herhangi bir doğal figürasyon veya benzerlik ilişkisini korudukça, ortada *yazı* [diye bir şey] yoktur; yazılan da o zaman *imlenen* değil, temsil edilen, çizilen vb. olur. Demek ki, Saussure'e göre "piktografik" yazı ya da doğal yazı kavramı çelişkilidir. Piktogram, ideogram vb. kavramlarının bugün kabul edilmiş olan kırılganlığı; piktografik, ideografik, sesçil denen yazılar arasındaki sınırların belirsizliği düşünülürse, Saussure'ün sınırlamasındaki ihtiyatsızlığın derecesi gibi, genel dilbilimde –çoğu kez bir psikoloji aracılığıyla– metafizikten miras kalan ve "keyfilik" kavramı çevresinde toplanan bütün bir kavramlar ailesini terketmenin gerekliliği de anlaşılır. Bütün bunlar da bizi, doğa/kültür karşıtlığının ötesinde, *physis* ile *nomos*, *physis* ile *tekhne* arasında meydana gelmiş bir karşıtlığa götürür ki, bunun nihai işlevi belki de tarihselliği *saptırmaktır*; paradoksal olarak da tarihe, üretime, kurumlara vb. haklarını ancak keyfilik biçiminde ve doğalcılık temeli üzerinden tanımaktır. Fakat bu sorunu şimdilik askıda bırakalım: belki de hakikatte metafiziğin kuruluşuna nezaret eden o jest, tarih kavramında, hattâ zaman kavramında bile yazılıdır,

Saussure bunun üstüne bir başka kitlesel sınırlama daha getirir:

> «Biz incelememizi sesçil sistemle ve özellikle bugün kullanılan ve ilk örneği Yunan alfabesi olan sistemle sınırlayacağız.» (s. 48)

Bu iki sınırlama, en meşru gerekliliğe karşılık olmak üzere tam yerinde geldiği ölçüde, güven vericidir: gerçekten de dilbilimin bilimselliğinin koşulu, dilbilimsel alanın kesin ve net sınırlara sahip olması, bir *içsel* zorunlulukla düzenlenen bir sistem olması ve yapısının da bir şekilde kapalı olmasıdır. Temsiledici yazı kavramı işleri kolaylaştırır. Eğer yazı sadece dilin «fi-

gürasyonu» (s. 44) ise, onu sistemin içselliğinden kovmaya hakkımız vardır (zira burada dilin bir *içi* olduğuna inanmak lâzım), tıpkı imgenin gerçeklik sisteminden zararsızca dışlanabilmesi gibi. Saussure, «dilin yazıyla temsil edilişini» tema olarak seçerek, yazının «bizatihi dilin iç sistemine yabancı olduğu» [ilkesini] koymakla işe başlar (s. 44). Dışsal/içsel, imge/gerçeklik, temsil/mevcudiyet: bir bilimin alanını çizme görevinin verildiği eski ayrım ölçütü ("ızgara") işte budur. Hem de nasıl bir bilimin! Öyle bir bilimin ki, artık klasik *episteme* kavramını karşılayamıyor, çünkü alanının özgünlüğü –kendi başlattığı bir özgünlük–, «imgenin» oradaki açılışının «gerçekliğin» koşulu gibi görünmesi: demek ki, artık «imge» ile «gerçeklik»in, «dış»la «iç»in, «görünüş»le «öz»ün basit farklılığında ve kusursuz dışsallığında ve bunlara eklemlenen diğer bütün karşıtlıklarda, düşünülmeye izin vermeyen bir ilişki bu. Yazı, söz ve varlık (ya da ide) arasındaki ilişkiler hakkında esasça aynı şeyi söyleyen Platon'un, hiç olmazsa, imge, resim ve taklit üstüne, Saussure'cü dilbilimin doğuşunu yöneten kuramdan daha incelikli, daha eleştirel ve daha endişeli bir kuramı vardı.

Özellikle sesçil yazının nazarı dikkate alınmasının «içsel sistem» ihtiyacını karşılamayı mümkün kılması bir rastlantı değildir. Sesçil yazının işleyiş ilkesi zaten tam da dilin «içsel sisteminin» bütünlüğünü korumaktır, gerçekte bunu tam olarak başaramasa bile. *Saussure'cü sınırlama, –mutlu bir kolaylıkla– «içsel sistemin» bilimsel gerekliliğini karşılamaz. Bu gerekliliğin kendisi, genel anlamda epistemolojik gereklilik olarak, sesçil yazının olabilirliği ve «notasyonun» iç mantığa göre dışsallığı tarafından kurulmuştur.*

Fakat işi basitleştirmeyelim: bu noktada Saussure'ün de bir endişesi yok değil. Öyle olmasaydı, bu dışsal olguya, bu sürgün edilmiş figürasyona, bu dışa, bu gölgeye neden bu kadar özen ve önem atfetsindi ki? Neden, dilin "içine" göre dışlanmışın (*abstrait*) ta kendisi olarak tanımlanan bir şeyin «dışlanmasının (*abstraction*) mümkün olmadığı» hükmüne varıyor?

> «Yazı dilin içsel sistemine yabancı olmakla birlikte, dilin durmadan "figürlenmesinde" işe yarayan bir süreci dı-

> şarı atmak da mümkün değildir; onun işe yararlığını, kusurlarını ve tehlikelerini bilmek gerekir.» (s. 44)

Demek ki, yazmm alet-edavata atfedilen türden bir dışsallığı vardır: üstelik kusurlu bir alet ve tehlikeli bir teknik, kötücül dense yeri. Saussure'ün bu dışsal figürasyonu bir ekte veya asıl metnin kenarmda ele alacak yerde, neden *Dersler*'in hemen hemen başlangıcında ona bu denli emek ürünü bir başlık ayırdığı daha iyi anlaşılıyor. [Öyle yapıyor], zira dilin içsel sistemini çizmekten ziyade, en vahim, en sinsi ve en sürekli bir bulaşma tehlikesine karşı kavramının saflığı içinde korumak, hattâ yeniden kurmak söz konusudur ki, [bu tehlike], Saussure'ün inatla dışsal bir tarih, dili dıştan etkileyen ve –sanki yazı notasyonla başlıyor ve bitiyormuş gibi– «notasyon» esnasında ona dışardan musallat olan (s. 45) bir dizi "ilinek" saymak istediği bir süreç boyunca, [içsel sistemi] tehdide, hattâ bozmaya hiç ara vermemiştir. [Platon da] *Phaidros*'ta daha o zaman "yazının kötülüğü dışardan (ἔξοθεν) gelir" diyordu (275a). Yazıyla, yazının olgusu veya tehdidiyle kirlenme, Cenevreli dilbilimci tarafından bir ahlakçı ve vaiz üslûbuyla eleştirilip mahkûm edilir. Burada ton ve üslûp da önem taşır: sanki logos'un modern biliminin tam özerklik ve bilimselliğine ulaşmak istediği anda, bir sapkınlığın davasını da görmek gerekiyormuş gibi. Bu üslûp, *Phaidros*'un, *episteme* ile *logos*'u aynı olabilirlikte düğümlemek istediği sırada, yazıyı yapay tekniğin içeri sızması, tamamen yabancı bir türün hırsızlama eve girmesi, ilkörneksel zorlama olarak mahkûm etttiği zaman, işitilmeye başlamıştı: ruhun içselliğinde, ruhun hakiki logos'taki canlı mevcudiyetinde gedik açan *dış*'ın *iç*'e sızışı; dilin kendi kendine yaptığı yardım. Saussure bu ateşli savlarla ve böyle öfkelenirken kuramsal bir hatâdan, ahlaksal bir kusurdan daha fazlasını hedef alıyor: bir tür kirlenmişliği ve öncelikle bir günahı. Günah sık sık –örneğin Malebranche ve Kant tarafından– ruhla beden arasmdaki doğal ilişkilerin tutkuda tersine dönmesi olarak tanımlanmıştır. Saussure de burada sözle yazı arasındaki doğal ilişkinin tersine dönmesini suçluyor. Bu basit bir benzetme değil: yazı, harf, algıla-

nır kayıt, Batı geleneğinde her zaman tin'e, soluğa (*esprit*), söze ve logos'a göre dışsal beden ve madde olarak görülmüştür. Ruhla beden problemi de herhalde –şimdi ters yönde mecazlarını ödünç verdiği– yazı probleminden türemiş olsa gerektir.

Yazı, algılanır madde ve yapay dışsallık: bir «giysi». Sözün düşünce için bir giysi olduğu bazan tartışılmıştır. Husserl, Saussure, Lavelle bunu yapmakta kusur etmemişlerdir. Fakat yazının da sözün bir tür giysisi olduğundan hiç şüphe edilmiş midir acaba? Saussure'e kalırsa bu hem de bir saptırma, yoldan çıkarma giysisi, çürümenin ve kimliğini gizlemenin kisvesi, bir karnaval maskesidir ki, cinlerinin çıkarılması, yani "salih" sözle zararsızlaştırılması gerekir: «Yazı dilin görüşünü bulandırır: basit giysi değil kılık değiştirmedir» (s. 51). Garip bir «imge» doğrusu. Şimdiden seziyoruz ki, yazı dışsal bir «imge» ve «figürasyon» olsa da, bu «temsil» masum değildir. Dış iç'le, her zamanki gibi, hiç de öyle basit dışsallık denemeyecek bir ilişki sürdürür. Dış'ın anlamı daima iç'in içinde, dış'ın dışında tutsak olmuştur ve bunun tersi de doğrudur.

Demek ki neymiş? Bir dil bilimi [bilim olacaksa] sözle yazı arasında, başka deyişle bir iç'le bir dış arasında, *doğal*, başka deyişle basit ve kökensel, ilişkiler bulmalıymış. Mutlak gençliğini ve kökenindeki saflığını, bir tarihin ve dışla iç arasındaki ilişkileri çarpıtmış bir düşüşün berisinde, yeniden diriltmeliymiş. Demek ki, dilbilimsel imlerle yazısal imler arasındaki ilişkilerin bir *doğası* varmış; bize bunu hatırlatan da "imin keyfiliğinin" kuramcısı. Yukarda sözünü ettiğimiz tarihsel-metafizik önkabullere göre, önce anlamdan anlamlara *doğal* bir bağ var, anlamdan sese geçen de bu bağ. Saussure «Doğal bağ, tek gerçek bağ, sesle olan[dır]» diyor (s. 46). [Buna göre] imleneni (kavramı veya anlamı) sesli imleyene bağlayan bu doğal bağ, yazıyı (görünen imge deniyor) sözün astlığına koyan ilişkiyi de koşullandırmış oluyor. Yazının kökensel günahıyla ayartılıp yoldan çıkarılan da bu doğal ilişki oluyor: «Yazısal imge sonunda sesin aleyhine kendini dayatır... ve doğal ilişki tersine döner.» (s.47). Malebranche ilk günahı dikkatsizlikle, kolaycılık

ve tembellik eğilimiyle, ilahi kelâmın masumiyeti önünde tek suçlu Adem'in «dalgınlığı» gibi *"hiç mesabesinde"* bir şeyle açıklıyordu: Kelâm hiçbir kuvvet uygulamamış, hiçbir "ettirgede" bulunmamıştı, çünkü zaten *hiçbir şey olmamıştı ki*... Burada da yine *kolaycılığa* kapılma söz konusu, ancak –ilginç ama her zamanki gibi– kolaylık nedense hep teknik yapaylıktan yana oluyor da, böyle engellenen ya da saptırılan doğal hareket eğiliminden yana olmuyor:

> «Önce sözcüklerin yazısal imgesi kalıcı ve sağlam, dilin zaman içindeki birliğini kurmaya sesten daha elverişli bir nesne olarak dikkatimizi çeker. Her ne kadar bu bağ *yüzeysel* ise ve sırf *yapay* bir birlik yaratırsa da, kavranması, tek gerçek bağ olan *doğal* bağdan, yani sesle olan bağdan, çok daha *kolaydır*.» (s. 46, vurgular bizden.)

Peki, «sözcüklerin yazılı imgesinin, dilin zaman içindeki birliğini kurmaya sesten daha elverişli kalıcı ve sağlam bir nesne olarak dikkatimizi çekmesi» de doğal bir olgu değil mi? [Öyle ama] «yüzeysel», «yapay» ve «kolay» bir kötü doğa, sahtekârlıkla iyi doğayı, anlamı sese bağlayanı, «düşünce-sesi», siliyor! Yazıyı her zaman siyasal kurumun kaçınılmaz zorbalığıyla ilişkilendirmiş olan geleneğe sadakat işte... Burada sanki, örneğin Rousseau için olduğu gibi, doğadan bir kopuş, dilin doğal özü konusundaki, –en azından sesin «ihdas edilmiş imleri» ile «insanın birincil dili» olan «doğanın çığlığı» arasındaki doğal bağ konusundaki– kuramsal körlükle birlikte giden bir gasp söz konusu (İkinci *Söylev*). Saussure: «Fakat yazılı sözcük, *imgesi* olduğu söylenmiş sözcükle o derece sıkı kaynaşır ki, sonunda asıl birincil rolü *gaspeder*» (s. 45, vurgular bizden). Rousseau: «Yazı, sözün temsilcisinden başka bir şey değildir; *imgeyi* belirlemeye *nesne*nin kendisinden daha fazla özen gösterilmesi *gariptir*.» Saussure: «"Filan harfi şu veya bu şekilde telaffuz etmek gerekir" dendiği zaman, *imge* model alınmış olur... Bu *garip olayı* açıklamak için, böyle durumlarda sıradışı bir telaffuzun söz ko-

nusu olduğu ilave edilir.» (s. 52).[2] Dayanılmaz ve büyüleyici olan, imgeyi nesneye, yazılı imi sesli ime arap saçı gibi karıştıran bu sıkıfıkılıktır, öyle ki bir yansıma, dönme ve sapma olayı etkisiyle, söz yazının "aynası" (*speculum*) olmuş, yazı da böylece «asıl rolü kapmış» görünür. Temsilci, temsil ettiğine sımsıkı sarılır, o derece ki, yazıldığı gibi konuşulur, temsil edilen sanki temsilcinin gölgesiymiş gibi düşünülür: Tehlikeli içli-dışlılık, yansı ile –narsisistçe baştan çıkarılmış– yansıtılan arasında zararlı suçortaklığı. Bu temsil oyununda çıkış (köken) noktası yakalanamaz hale gelir. Şeyler vardır, sular ve imgeler, birinden öbürüne sonsuz göndermeler vardır ama kaynak ortadan kaybolmuştur. Artık basit köken yoktur, zira yansıtılan, imgesinin kendisine eklenmesi şeklinde değil, *kendi içinde* ikileşir [gölgesini yaratır]. Yansı, imge, "gölge", gölgeliğini yaptığı şeyi ikileştirir. Spekülasyonun kökeni bir fark (*différence*) olur. Bakılabilen bir değildir ve kökenin kendi temsilcisine, şeyin kendi imgesine eklenmesi yasası [şöyledir ki], bir artı bir en az üç eder. İmdi, imgeyi gerçekliğin haklarına sahip kılan tarihsel gasp ve kuramsal garabet, yalm bir kökenin *unutulması* olarak

---

[2] Bu kuramsal önermelerin tonunu ve etkisini daha iyi hissettirmek için, alıntımızı genişletelim. Saussure yazıya *çıkışıyor:* «Bir başka sonuç da şudur: yazı temsil edeceği şeyi ne kadar az temsil ederse, onu temel alma eğilimi de o kadar güçlenir; gramerciler inat ve ısrarla dikkati yazılı form üzerine çekmeye çalışırlar. Psikolojik olarak olay pekalâ açıklanabilir ama çok olumsuz sonuçlar doğurur. «Telaffuz» ve «telaffuz etmek» sözcüklerinin kullanılması bu sufistimalin resmileşmesidir; yazı ile dil arasında var olan meşru ve gerçek ilişkiyi tersine çevirir. Filan harfi şu veya bu şekilde telaffuz etmek gerektiği söylendiğinde, imge model alınmış olur. *Oi* [harf grubu] *wa* olarak telaffuz edilebilmek için önce bizatihi var olmalıydı. İşin doğrusu ise şu: *wa, oi* şeklinde yazılır.» Bu garip önerme, böyle bir *metnin olabilirliği* («aslında *wa, oi* şeklinde yazılır») üstüne düşünecek yerde, Saussure devam eder: «Bu tuhaflığı açıklamak için, bu durumda *o* ve *i*'nin istisnai bir telaffuzunun söz konusu olduğu da ilave edilir; bu da yine yanlış bir ifadedir, çünkü dilin yazılı forma bağımlı olduğunu ima eder. Sanki yazıya karşı bir saygısızlık yapılmaktadır, yazılı im normmuş gibi.» (s. 52)

belirlenmiştir. Rousseau tarafından ama Saussure için de. Yer değiştirme nerdeyse anagramatik bile değildir: «Giderek konuşmanın yazmaktan önce öğrenildiği de unutulur ve doğal ilişki tersine döner.» (s. 47). Unut[ul]manın zorlayışı. Belleme tekniği olan yazı, hakiki belleğin, kendiliğinden belleğin yerini alarak, unut[ul]ma anlamına gelir. Platon da *Phaidros*'ta, yazıyı sözle, *hypomnesis*'i *mneme* ile, belleğin yardımcısını canlı bellekle karşılaştırırken, tam da bunu söylüyordu. Unut[ul]ma, çünkü logos'un meditasyonu ve kendinden çıkışı. Yazı olmasaydı logos kendi içinde kalırdı. Yazı, anlamın logos'ta ruha doğal, birincil ve dolayımsız var-lığının gizlenişidir. Zorlaması ruha bilinçsizlik olarak gelir. Bu nedenle, bu geleneğin yapısını sökmek, onu devirip yazıyı beraat ettirmek değil, daha çok yazının bu zorlamasının neden masum bir dilin *başına gelmediğini* göstermek olacaktır. Yazıda kökensel bir zorlama [yetisi] vardır, zira dil herşeyden önce, yavaş yavaş açığa çıkacak bir anlamda, yazıdır. [Sözü edilen] «gasp» her zaman zaten başlamıştır. Haklılığın anlamı, mitolojik bir geri dönüş etkisi içinde kendini gösterir.

«Bilimler ve sanatlar» işte bu zorlayış/zorlanışın içine yerleşmiş, «ilerlemeleri» unut[ul]mayı resmileştirmiş ve «ahlâkı bozmuştur». Saussure yine Rousseau'yu hemen hemen aynı sözcüklerle tekrarlar: «Edebi dil, yazının hak edilmemiş önemini daha da arttırır. Yazı bu sayede hak etmediği bir önem kazanmış olur.» (s. 47). Dilbilimciler bu konuda kuramsal bir yanlışa sürüklendiklerinde, tuzağa düştüklerinde, *suçludurlar*, suçları da önce *ahlaksal* bir suç, yani günahtır: hayalgücüne, duyarlığa, tutkuya yenilmişler, yazının «tuzağına» düşmüşler (s. 46), yazının –bu göreneğin, bu ikincil doğanın– «prestijinin» büyüsüne karşı duramamışlardır (*a.g.e.*). «Demek ki, dilin yazıdan bağımsız ve çok daha sabit bir sözel geleneği vardır; fakat yazılı formun prestiji onu görmemize engel olur.» Demek oluyor ki, gözle görülene gözümüz kör değil, ancak gözle görülenden, yazıdan, kamaşıyor, göremez oluyor! «İlk dilbilimciler burada yanılgıya düştüler, tıpkı kendilerinden önceki hümanistler gibi.

Hattâ bizzat Bopp bile... Onun ilk halefleri de aynı tuzağa düştüler.» Rousseau da Gramercilere aynı eleştiriyi yöneltiyordu: «Gramercilere kalırsa, söz sanatı nerdeyse sadece yazı sanatından ibaret.»[3] Her zaman olduğu gibi, «tuzak», doğanın içine gizlenmiş yapay düzenek. *Genel Dilbilim Dersleri*'nin *önce* bu garip dışsal sistemi, yani yazıyı ele alması böylece açıklanıyor. Zorunlu bir ön-koşul. Doğalı kendine iade etmek için *önce* tuzağı boşa çıkarmak lâzım. Biraz aşağıda da şunu okuyoruz:

> «Hemen yapayın yerine doğalın konması gerekirdi; fakat dilin sesleri incelenmedikçe bu imkânsızdır, zira bunlar, grafik işaretlerinden ayrılınca, ancak birtakım belirsiz kavramları temsil ederler ve yine, aldatıcı da olsa, yazının desteği aranır. Bundan ötürüdür ki, eklemlenmiş seslerin fizyolojisi konusunda hiçbir şey bilmeyen ilk dilbilimciler her an bu tuzaklara düşmüşlerdir: harfe tutunmaktan vazgeçmek onlar için ayağın boşluğa rastlaması demekti; bizim içinse hakikate doğru atılan ilk adımdır.» (s. 55, *Sesbilim* bölümünün başlangıcı.)

Saussure'e bakılırsa, «yazının prestijine kapılmak», az önce dediğimiz gibi, *tutkuya* boyun eğmekti. Saussure burada, çok eski gelenekten bir ahlakçı ve psikolog olarak, tutkuyu –bu sözcüğü tartarak kullanıyoruz– analiz edip eleştiriyor. Herkesin bildiği gibi, tutku müstebit ve köleleştiricidir: «Filolojik eleştiri bir noktada kusurludur: canlı dili unutup yazılı dile âdeta kul köle olur.» (s. 14). Saussure başka bir yerde de «harfin tiranlığından» söz eder (s. 53). Bu tiranlık aslında bedenin ruh üzerindeki hakimiyetidir, tutku bir edilgenlik ve ruhun bir hastalığıdır, ahlaksal soysuzlaşma *patolojiktir*. Yazının söz üzerindeki geri-etkisi «bozucu» (*vicieuse*) dur, der Saussure, «bu tam anlamıyla

---

[3] *Pléiade* dizisinde *Prononciation* (Telaffuz) başlığı altında toplanmış yazma (T. II, s. 1248). Kaleme alınışı 1761 yılına tarihlenebiliyor (bak. *Pléiade* editörlerinin notu). Alıntıladığımız cümle, *Pléiade*'da yayımlanmış haliyle parçanın son cümlesi. Aynı notların, *Diller Üzerine Deneme*'den *Fragman* ve *Notes détachées sur le même sujet* başlığı altında yayımlandığı Streckeisen-Moultou kısmi edisyonundaysa görünmüyor.

patolojik bir olgudur.» (s. 53). Böylece, doğal ilişkilerin tersine dönmesi bu marazi harf-imge kültünü yaratmıştır [ona göre]: putataparlık günahı[dır bu], *Anagrammes*'da[4] «harf lehine batıl inanç» der ama öte yandan «her türlü yazıdan önce gelen bir sesbirimin» varlığını kanıtlamakta da güçlük çeker. Yapay düzeneğin soysuzlaşması doğa-dışı ucubeler doğurur. Yazı da, bir halde dondurup doğal dilin canlı tarihinden kaçırılmak istenen bütün yapay diller gibi, ucubelikten pay alır. Doğal yoldan bir sapmadır. Leibniz tipi "Karakteristik" ve Esperanto da burada aynı durumda olurlardı. Saussure'ün böyle olasılıklar karşısında duyduğu rahatsızlık, kendisine kaba benzetmeler yaptırır: «Gelecek kuşakların olduğu gibi kabul etmeleri gereken değişmez bir dil inşa etmek iddiasında bulunan kişi, ördek yumurtası üzerine kuluçkaya yatmış tavuğa benzerdi.» (s. 111). Saussure yalnız dilin *doğal hayatını* değil, yazının doğal alışkanlıklarını da kurtarmak ister. Hayatın gayriihtiyariliğini korumak gerekir. Örneğin, normal sesçil yazının içine bilimsellik gereğini ve tam-doğruluk hevesini sokmaktan kaçınmak lâzımdır. Ussallık burada ölüm, çaresizlik ve ucubelik taşıyıcı bir işlev görür. Bundan dolayıdır ki, normal imlayı dilbilimcinin notasyon süreçlerinden ayrık tutmak ve *harflerin üzerine diyakritik işaretler yığmaktan kaçınmak* lâzımdır:

> «Alışılagelmiş imlanın yerine sesbilimsel bir alfabe koymaya gerek var mı? Bu soruya burada ancak değinip geçebiliriz; bize kalırsa, sesbilimsel yazı sadece dilbilimcilerin hizmetinde kalmalıdır. Bir kere, İngilizlere, Almanlara, Fransızlara vb. tek-biçim bir sistem nasıl kabul ettirilebilir? Bundan başka, bütün dillere uygulanabilen bir alfabe ister istemez çok fazla diyakritik işaretle dolu olacaktır; bununla yazılmış bir sayfa metnin cesaret kırıcı görünümü bir yana, böyle bir yazının, dakiklik sağlayayım derken, aydınlatmak istediğini karartacağı ve okuyucunun kafasını karıştıracağı da apaçıktır. Bu sakıncalar yeterli avantajlarla telafi edilemeyecektir. Bilimin dışında, sesbilimsel tam-doğruluk pek istenir bir şey değildir.» (s. 57)

[4] J. Starobinski'nin *Mercure de France* (1964 Şubatında) sunumladığı metin.

Niyetimiz konusunda yanlış anlama olmasın. Biz Saussure'ün ileri sürdüğü gerekçelerin geçerli olduğunu düşünüyoruz; burada Saussure'ün böyle bir üslûpla *söylediği şeyin, söylediği düzeyde* doğruluğunu sorgulamak söz konusu değildir. Sözle yazı arasındaki ilişkilerin tamamen açıklanmış bir problematiği, bir *eleştirisi*, geliştirilmedikçe, onun klasik dilcilerin ya da genel-geçer deneyimin körü körüne bir önyargısı olarak gösterip kınadığı şey, herhalde suçlananlarda ve savcıda ortaklaşa bir önkabul artalanı üzerinde, gerçekten kör bir önyargı olarak kalır.

Biz daha çok, burada kendiliğinden doğru görünen ve bizler için apaçıklığın niteliklerini ve geçerliğini koruyan şeyin dayandığı sınırları ve önkabulleri göstermek istiyoruz. Sınırlar ortaya çıkmağa başladı bile: *genel olarak dilin genel olarak içsel sistemini* konu alan *genel* bir dilbilim tasarısı neden, kendi alanının sınırlarını çizerken, *özel* bir yazı sistemini, ne kadar önemli olursa olsun, hattâ *aslında* evrensel olmasına karşın, *genel olarak dışsallık* diye tanımlayıp dışarda bırakıyor?[5] Zaten *ilkesi* ya da en azından *beyan edilmiş* tasarısı konuşulan dile göre dışsallık olan özel bir sistem. Tam "kendine mevcudiyetin" hayalini kuran, kendini kendi üstlenişi olarak yaşayan bir "söz"ün ilke beyanı, candan dileği ve tarihsel zorlayışı: sözde dil, canlı denen, Sokrates'in dediği gibi kendi yardımına koşmaya yetenekli olan sözün kendini üretmesi; kendi kendisinin babası olduğuna inanan ve böylece yazılı söylemin üstüne çıkan, [ama] sorulduğunda yanıt veremeyecek kadar bebek ve güçsüz olan ve «hep babasının yardımına muhtaç olan» (*του πατρός άεί δειται βοηθου* –

[5] Görünüşe bakılırsa Rousseau *Prononciation*'da daha ihtiyatlıdır: «Düşüncenin analizi sözle, sözün analizi ise yazıyla yapılır; söz düşünceyi uzlaşımsal işaretlerle, yazı da sözü aynı şekilde temsil ederler; buna göre yazma sanatı düşüncenin dolayımlı bir temsilinden ibarettir, *en azından bizim aramızda kullanılan tek dil türü olan sesli diller için.*» (s. 1249, vurgulama bizden). Ama yalnız görünüşte, zira Rousseau burada Saussure gibi *genel olarak* bütün sistemlerden söz etmekten çekiniyorsa da, dolayımlılık ve «sesli dil» kavramları bilmeceyi olduğu gibi bırakıyor. Demek ki bu konuya geri döneceğiz.

Phaidros 275d) logos, demek ki, kendisini serseriliğe, körlüğe ve mateme mahkûm eden *birincil* bir kopuştan ve "yurdundan sürülmüşlükten" doğmuş olmalıdır. Sözde dil ama kendini capcanlı sanarak aldanan ve ancak öteki'yi, tabiî önce kendi öteki'sini kovarak, yazı adı altında *dışarı* ve *aşağı* fırlatarak «kendini savunabildiği» (*δυνατόσ μέν ἀμύναι ἑαυτώ*) için zorba söz. Fakat ne denli önemli olursa olsun, isterse aslında evrensel ya da evrenselliğe aday olsun, sesçil yazı denen bu özel model *mevcut değildir*: hiçbir uygulama hiçbir zaman ilkesine birebir sadık kalamaz. İlerde yapacağımız gibi, radikal ve *a priori* zorunlu bir "ihanetten" söz etmeden önce, bunun bir yığın görüngüsünü matematik yazıda, noktalama işaretlerinde ve genel olarak *sözcükleri ayırma* olayında farkedebiliriz ki, bunları yazının basit önemsiz özellikleri saymak zordur. Canlı denen bir sözün kendi yazılışında sözcüklerinin ayrılmasına elverişli olması, onu kökensel olarak kendi ölümüyle ilişkiye sokan şeydir.

Nihayet Saussure'ün bahsettiği «gasp» olayı, yazının kendi kökenini, kendisini sadece yaratmakla kalmayıp kendi bağrından doğurmuş olan şeyi kovarak yerine geçmekle gösterdiği zorbalık, böyle bir iktidar devrimi, kaza eseri bir yoldan sapma olamaz. Bu gasp bizi zorunlu olarak derinlerdeki bir özsel olabilirliğe yönlendirir. Bu özellik herhalde bizzat sözde yazılı olmalıdır; onu sorgulamak, hattâ belki ondan yola çıkmak gerekirdi.

Saussure konuşulan dil sistemini sesçil (hattâ alfabetik) yazı sistemiyle, bu sanki yazının telos'uymuş gibi, karşı karşıya getirir. Bu teleoloji onu, yazıya her türlü yad-sesçil unsurun sızışını geçici bir kriz ve yol kazası olarak yorumlamaya götürür. Bu teleolojiyi bir Batılı etnosantrizm, matematik-öncesi bir ilkelcilik ve formalizm-öncesi bir sezgicilik sayarsak haksız çıkmış da olmayız. Söz konusu teleoloji mutlak bir zorunluluğa karşılık gelse bile, bu sıfatla problemleştirilmesi gerekir. «Gasp» skandalı zaten bizi buna, hem de içerden, çağırıyordu. Peki, bu tuzak, bu gasp, nasıl mümkün olabildi? Saussure bu soruya, bir tutkular veya hayalgücü psikolojisi –üstelik en harcıalem şe-

malarına indirgenmiş bir psikoloji– ötesinde, asla yanıt vermez. İmbilimin içinde belirlenmiş bir sektör olan bütün dilbilimin, neden psikolojinin otorite ve gözetimi altına konmuş olduğu burada her yerdekinden daha iyi anlaşılır: «İmbilimin doğru yerini belirlemek psikoloğa düşer» (s. 33). *Phonê* ile anlam arasındaki özsel, doğal bağın vurgulanması, bir imleyen düzeyine atfedilen ayrıcalık (ki bu imleyen o zaman diğer bütün imleyenlerin başlıca imleneni olur), özellikle ve Saussure söyleminin diğer düzeyleriyle çelişki halinde, bir bilinç psikolojisinin ve de sezgisel bilinç alanının malı olur. Saussure'ün burada sorgulamadığı, yad-sezginin (*non-intuition*) özsel olabilirliğidir. Husserl gibi Saussure de bu sezgisizliği teleolojik olarak *kriz* şeklinde tanımlar. Yazılı notasyonun *boş* simgeselliği –örneğin matematik teknikte olduğu gibi– de, Husserl sezgiciliği için, bizi anlamın *duru* apaçıklığından, yani imlenenin kendi hakikati içindeki "dolun" mevcudiyetinde, uzaklara sürgün eden ve böylece krizin imkânını açan şeydir. Bu gerçekten logos'un bir krizidir. Yine de bu olabilirlik, Husserl'e göre, bizzat hakikatin hareketine ve ideal nesnelliğin üretimine bağlı kalır: gerçekten de bu nesnelliğin yazıya "esastan" ihtiyacı vardır.[6] Metninin tam bir okunuşuyla, Husserl bizi krizin negatifliğinin basit bir ilinek olmadığını düşünmeye götürür. Ama o zaman da, kendisini negatifliğin diyalektik ve teleolojik bir belirlenimine bağlayan şeye bakarak, kriz kavramından kuşkulanmak gerekir.

Öte yandan, «gaspı» ve «tutkunun» kökenini açıklamak için, yazılı şeyin sağlam kalıcılığına dair klasik ve hayli yüzeysel sav, düpedüz yanlış olmamakla birlikte, artık psikolojinin malı olmayan betimlemelere davetiye çıkarır. Psikoloji kendi alanında, "işaret edenin" (*signataire*), dahası göndergenin (*référent*) yokluğunu, kurmaya yarayan şeye asla rastlayamayacaktır. Oysa yazı işte bu iki yokluğun adıdır. Gaspı yazının *süregidiş* gücü ile, yazı maddesinin *sertlik* özelliğiyle açıklamak, dilin sözlü geleneğinde başka yerde olumlanan bir şeyi, «[dilin] yazıdan

---

[6] Krş. *Geometrinin Kökeni* (*L'origine de la géométrie*).

bağımsız ve [yazıya kıyasla] çok daha sabit olduğunu» (s. 46), yalanlamak değil midir? Bu iki «sabitlik» aynı türden olsaydı, konuşulan dilin sabitliği de [öbüründen] üstün ve bağımsız olsaydı, yazının kökeni, «prestiji» ve sözde zararlılığı açıklanamayacak bir giz olarak kalırdı. Demek ki, Saussure *hem* sözün yazı tarafından bozulduğunu kanıtlamak, *hem* ikincinin birinciye yaptığı bu kötülüğü mahkûm etmek, *hem de* dilin doğal ve bozulamaz bağımsızlığının altını çizmek istermiş gibi davranıyor. «Dil yazıdan bağımsızdır» (s. 45), doğanın hakikati budur. Gelgelelim bu doğa –hem de dışardan– kendisini içerden değiştiren, doğallığını gideren ve kendinden sapmaya zorlayan bir altüst oluşa uğruyor. Kendi kendini doğallıktan çıkaran, *kendisinden* sapan, dışını doğal olarak içine kabul eden doğa: *büyük felakettir* bu, doğayı altüst eden doğal olay ya da *ucubeliktir*, doğada doğal sapmadır. İlerde göreceğimiz gibi Rousseau'cu söylemde felaketin üstlendiği işlev burada ucubeliğe devrediliyor. *Dersler*'in *VI. Bölüm*'ünün (*Dilin yazı ile temsil edilişi*) –Rousseau'nun *Telaffuz* konusundaki metniyle karşılaştırılması gereken– son paragrafını bütün olarak buraya alalım:

> «Fakat harfin tiranlığı daha da ileri gider: kitleye kendini dayata dayata dile nüfuz eder ve onu değiştirir. Bu olay ancak yazılı belgenin büyük rol oynadığı çok edebi dillerde meydana gelir. O zaman görsel imge bozuk telaffuzlar doğurmayı başarır; bu tam anlamıyla patolojik bir olaydır. Bu durum Fransızcada sık sık görülür. Örneğin, aile adı *Lefèvre* ([löfevr], Latince *faber*'den) için iki yazım şekli vardı: biri popüler ve basit *Lefèvre*, öbürü bilgince ve etimolojik *Lefebvre*. Eski yazıda *v* ile *u*'nün karıştırılması yüzünden, *Lefebvre* sözcüğü, içinde gerçekte hiçbir zaman bulunmamış olan bir *b* ve muğlaklıktan ileri gelen bir *u* ile, *Lefébure* [löfebür] olarak okundu. Şimdi bu şekil doğruymuş gibi telaffuz edilmektedir.» (s. 53-54)

Peki kötülük nerede, denecek belki de. Ve «canlı söze» ne yatırım yapılmış ki, yazının bu «saldırılarını» dayanılabilir kılıyor? Hattâ işe yazının süreğen eylemini deformasyon ve saldırı

olarak tanımlamakla başlıyor? Böylelikle hangi yasak çiğnenmiş oluyor? Büyük günah nerede? Ana dilinin neden yazının etkisinden kaçırılması gerekiyor? Bu işlemi bir zorlama olarak tanımlamak neden ve bu dönüşüm niçin bir deformasyon olacakmış? Ana dilinin neden bir tarihi olmayacakmış ya da –ki bu da aynı anlama gelir– kendi tarihini tamamen doğal, otistik ve "ev yapımı" olarak, hiçbir dışın etkisinde kalmaksızın, kendisi üretecekmiş? Yazıyı doğa-dışı bir suçtan dolayı cezalandırmak, hattâ bizzat bilimsel incelemede ona uzakta tutucu «özel bir kompartıman» ayıracak kadar ileri gitmek neden? Zira gerçekten Saussure yazıdan gelen deformasyonlar problemini dilbilim–içi bir tür cüzamlılar evinde toplayıp tutmak istemektedir. Az önce sorduğumuz masum soruları pek kötü karşılayacağına ikna olmak için de –zira ne de olsa *Lefébure olayı kötü bir şey değil* ve bu oyundan hoşlanabiliriz– metnin devamını okuyalım. Burada bize bunun «doğal bir oyun» olmadığı açıklanıyor, ifadesi de kötümser: «Pek muhtemeldir ki bu deformasyonlar sıklaşacak ve gittikçe daha çok lüzumsuz harf telaffuz edilecek.» Rousseau'da olduğu gibi ve aynı bağlamda, bundan başkent sorumlu tutuluyor: «Paris'te şimdiden *sept femmes* derken *t* harfi de seslendiriliyor.» Garip bir örnek. Tarihsel ayrılışma –zira dili yazıya karşı korumak için gerçekten tarihi durdurmak gerekir– yayıldıkça yayılacaktır:

> «Darmesteter, *vingt*'in son iki harfinin –tam bir imlâ *ucubesi*- telaffuz edildiği günü bile göreceğimizi söylüyor. Bu sesçil *deformasyonlar* elbette dile aittirler, ancak dilin *doğal işleyişinden kaynaklanmazlar*; dile *yabancı* bir faktörün eseridirler. Dilbilim bunları *özel bir bölmede* gözlem altında tutmalıdır: bunlar *ucubelik* durumlardır.» (s. 54, vurgular bizden.)

Görülüyor ki, burada söz ile yazının ilişkilerini düşünmekte kullanılan sabitlik, kalıcılık ve süre kavramları fazla gevşek ve eleştirel olmayan her türlü yatırıma açık olup, daha dikkatli ve daha titiz bir analizi gerekli kılarlar. «İnsanların çoğunda görsel izlenimlerin işitsel izlenimlerden daha net ve kalıcı olduğuna»

dair açıklama (s.49) için de durum aynıdır. «Gasp»ın bu şekilde açıklanması yalnız biçimiyle empirik olmakla kalmaz, içeriğiyle de problematiktir; bir metafiziği ve gerek dilin gerekse dil olarak bedenin deneyimleriyle olduğu kadar bilim tarafından da durmadan yalanlanan eski bir duyu yetileri fizyolojisini referans alır. İhtiyatı elden bırakarak, görülebilirliği yazının algılanabilir basit ve esas unsuru olarak sunar. Özellikle de, işitilebilirliği dilin kendi kurduğu imlerini *doğal olarak* «biçip» eklemlediği ve böylece keyfi yetkesini kullandığı *doğal* ortam saymak suretiyle, bu açıklama, tam da dille yazı arasmda doğal bir ilişki olduğunu belirttiği anda, böyle bir ilişkinin tüm imkânını ortadan kaldırır. Dolayısıyla, devamlı olarak kullandığı doğa ve kurum kavramlarını, bile bile kapının önüne koyacağı yerde, –ki herhalde işe buradan başlamak gerekir– biribirine karıştırıp bulandırır. Nihayet ve özellikle, «dilin esası (özü) dilbilimsel imin sesçil karakterine yabancıdır» (s. 21) diyen en önemli önermeyi de yalanlamış olur. Bu önerme az sonra yine gündemimize gelecektir, [zira] «yazının yanılsamalarını» eleştiren Saussure'cü söylemin arka yüzü bu ifadede açığa çıkmaktadır.

Bu sınırlar ve bu önkabuller ne anlama geliyor? Önce şu: Bir dilbilim, dışını ve içini *belirlenmiş* dilbilimsel modellerden hareketle tanımladıkça, yani öz ile olguyu –her biri kendi genellik derecesi içinde– kesinlikle biribirinden ayırmadıkça, *genel* değildir. Genel olarak yazı sistemi genel olarak dil sistemine göre dışsal değildir, meğer ki dışla içi ayıran çizgi için içinden veya dışın dışından geçsin, öyle ki dilin içkinliği, özü itibariyle, görünüşte sistemine yabancı güçlerin müdahalesine açık kalsın. Aynı nedenle, genel olarak yazı da, doğa, mantık ve imgenin işleyişinin aslında oradan dışlanmak istendiği bir sistemde yeniden göz önüne alınması dışında, genel olarak dilin «imgesi» ya da «figürasyonu» değildir. Yazı, imin imi değildir, meğer ki aynı şey bütün imler için söylensin, ki bu da esastan doğru olurdu. Her im bir başka ime gönderme yapıyorsa ve «imin imi» de yazı anlamına geliyorsa, bundan kaçınılmaz biçimde bazı sonuçlar çıkar, ki bunları sırası gelince ele alacağız. Saus-

sure'ün, bütün metafizik geleneği izleyerek görüp de farkında olmadığı, bilip de hesaba *katamadığı* şey, belli bir yazı modelinin zorunlu ama geçici olarak, (ilkesel "ihanet", fiilî yetersizlik ve sürekli gasp bir yana) bir dil sistemine temsil aracı ve tekniği olarak dayatılmasıdır. Hem de üslûbuyla tek olan bu hareket o kadar derin olmuştur ki, im, teknik, temsil ve dil kavramlarının *dilin içinde* düşünülmesine imkân vermiştir. Sesçil-alfabetik yazı sistemine bağlanan dil sistemi, varlığın anlamını "mevcudiyet" olarak belirleyen logosantrik metafiziğin üre[til]diği sistemdir. Bu "logos-merkezcilik", bu dolun söz *dönemi*, esasa ilişkin nedenlerle, yazının kökeni ve statüsü üstüne her türlü özgür düşünmeyi –bir mitolojiye ve bir doğal yazı mecazına sırtını dayamış– bir *teknoloji* ve bir *tekniğin tarihi* olmayan her türlü yazı bilimini, ayraç içine koymuş, *askıya almış*, bastırmıştır. Kötü bir soyutlama yoluyla genel olarak dilin iç sistemini sınırlayarak, Saussure'le haleflerinin çoğunun[7] «dilbilimin tümel ve somut nesnesi» adını taşıyan şeyi (s. 23) tam ve açık olarak belirlemelerine engel olan da işte bu logos-merkezciliktir.

Fakat bunun tersine, yukarda haber verdiğimiz gibi, Saussure tam artık özellikle yazıyı ele almadığı, bu problem üzerine ayracı kapadığını sandığı anda, genel bir gramatolojinin alanını özgürleştirmiş olur: artık genel dilbilimden dışlanmış olmak bir yana, ona hakim olacak ve onu kapsayacak olan [bir gramatoloji]. O zaman görülür ki, hudutların dışına kovalanan şey, dilbilimin sürgün edilmiş serserisi, birincil ve en yakın olabilirliği sıfatıyla dilin içinde dolaşıp durmaktan bir an bile vazgeçmemiştir. O zaman Saussure'cü söylemin içine öyle bir şey yazılır ki, hiçbir zaman söylenmemiştir ama dilin kökeni olarak

---

[7] «Dilin anlam taşıyıcı yüzü, ancak söz eyleminin sesçil yüzünün düzenlenmesine esas olan kurallardan ibaret olabilir.» Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Fr. çev., s. 2. Saussure'cü tasarının sesbilimci çizgisi de, en sistematik ve ödünsüz biçimde, Jacobson ile Halle'nin *Phonologie et phonétique*'inde, (*Fundamentals of language*'ın birinci bölümü, *Essais de linguistique générale*'e alınıp çevrilmiş, s. 103) özellikle Hjelmslev'in «cebirsel» görüşüne karşı, savunulmaktadır.

yazının kendisinden [bizzat yazının dilin kökeni oluşundan] başka bir şey değildir. O zaman, *VI. Bölüm*'de mahkûm edilen gasp ve tuzaklar hakkında derin ama dolaylı bir açıklama uç verir ki, vaktinden erken yanıtlanmış bu soruyu şekline varıncaya kadar alt üst edecektir.

Dış, iç[bir].

İmin *keyfiliği* savının (çok kötü bir adlandırma, hem de yalnız bizzat Saussure'ün de kabul ettiği nedenlerden dolayı değil)[8] dilsel im ile grafik imin biribirinden radikal biçimde ayrılmasına ket vurması gerekirdi. Bu tez herhalde, sesle genel olarak anlam arasında, sesçil imleyenler düzeyi ile imlenenlerin içeriği arasmda («doğal bağ, tek hakiki bağ, sesle olan bağ»), sözüm ona doğal bir ilişki *içerisinde*, sadece belli imleyenlerle belli imlenenler arasındaki ilişkilerin zorunluluğuyla ilgiliydi. Sadece bu sonuncu ilişkiler keyfilikçe düzenleniyor olsa gerekti. [Buna göre] sesçil imleyenlerle *genel olarak* bunların imlenenleri arasındaki «doğal» ilişki içerisinde, her belirlenmiş imleyenle her belirlenmiş imlenen arasındaki ilişki «keyfi» oluyordu.

Oysa, belirlenmiş –sözlü ve de elbette yazılı– imlerin bütünü, motifsiz [ihdas edilmiş] "kurumlar" olarak göz önüne alındığı andan itibaren, imleyenler ya da imleyen düzeyleri arasmda her türlü doğal ast-üst ilişkisinin, doğal hiyerarşinin dışlanması gerekirdi. «Yazı» kaydetme ve en başta bir imin kalıcı "kurulmuşluğu" demek oluyorsa (ki bu, yazı kavramının tek indirgenemez çekirdeğidir), genel olarak yazı tüm dil[bilim]sel imler alanını kapsar. Sonra bu alanda, sözcüğün dar ve türeme

---

[8] S. 101. Bizzat Saussure'ün dile getirdiği tereddütlerin ötesinde, koca bir dilbilim-dışı eleştiri sistemi de «imin keyfiliği» tezine karşı çıkarılabilir. Krş. Jacobson, *A la recherche de l'essence du langage*, Diogène, 51 ve Martinet, *La linguistique synchronique*, s. 34. Fakat bu eleştiriler Saussure'un, imin kökenine değilse bile yapısına özgü süreksizliği ve motifsizliği/nedensizliği (*immotivation*) hedef alan derin niyetinde gedik açmamakta ve zaten böyle bir iddia da taşımamaktadır.

anlamıyla «grafik» nitelikli, başka kurulmuş imleyenlerle belli bir ilişkiye göre düzenlenmiş, dolayısıyla «sesçil» olsalar bile «yazılı» [denebilecek], belli bir türden "kurulmuş" imleyenler ortaya çıkabilir. "Kur[ul]ma" (*institution*) –dolayısıyla imin keyfiliği– fikrinin kendisi de yazının olabilirliğinden önce ve onun ufkunun dışında, yani düpedüz ufkun dışmda, kaydetme (*inscription*) uzamı olarak, «sesçil» bile olsalar imlerin üretimine ve uzamsal *dağılımına*, farklarının *düzenlenmiş "oyununa"* açılış olarak, dünyanın dışmda, düşünülemez.

Bir süre için bu doğa ile kurum, *physis* ile *nomos* arasındaki karşıtlık kavramını (unutmayalım, *nomos* aynı zamanda *yasa* ile düzenlenmiş dağıtım ve paylaştırma anlamına da gelir) kullanmaya devam edelim. Yazı üstüne bir meditasyon bunu sarsabilirdi, oysa her yerde, özellikle dilbilimsel söylemde, sorgulanmayan bir hakikat olarak iş görüyor. O zaman şu sonuca varmamız gerekiyor: sadece *doğal* denen imler, Hegel'le Saussure'ün «simge» adım verdikleri, gramatoloji olarak imbilimin dışmda kalıyorlar. Ama daha da güçlü nedenlerle, genel imbilimin bir bölgesi olarak dilbilim alanının da dışına düşüyorlar. Demek ki, imin keyfiliği tezi, dolaylı yoldan ama tevile yer bırakmayan bir kesinlikle, Saussure'ün açıkça ifade ettiği, yazıyı dilin dışındaki karanlıklara sürgün etme niyetini tartışmaya açıyor. Bu tez "sesbirim" ile "yazıbirim" (sesçil yazıda, imleyen-imlenen sesbirim ile saf imleyen yazıbirim) arasındaki uzlaşımsal ilişkiyi pekalâ açıklıyor ama bunu yapınakla ikincinin birincinin bir «imgesi» olmasını yasaklıyor. Oysa yazının «dışsal sistem» olarak dışlanması için, bu işlemin mutlaka bir «imge», bir «temsilci» ya da bir «figürleyici»yi, yani dil gerçeğinin dışsal bir yansımasını hedef alması gerekirdi.

Aslında alfabenin ideografik [sistemlerle] bir akrabalık bağının bulunması, en azından burada, önemli değildir. Bu önemli sorun yazının tarihçileri arasında çok tartışılan bir konudur. Fakat burada önemli olan, alfabetik –ve genellikle sesçil– yazının eşsüremli yapısına ve sistematik ilkesine hiçbir «doğal» temsil ilişkisinin, hiçbir benzerlik ya da ortaklık ilişkisinin,

Hegel-Saussure'cü anlamda hiçbir «simgesel» ilişkinin, Peirce'çi anlamda hiçbir «ikonografik» ilişkinin bulaşmış olmaması zorunluluğudur.

Demek ki, bizzat imin keyfiliği adına, Saussure'ce öne sürülen dilin «imgesi» –yani doğal simgesi– şeklindeki yazı tanımının reddi gerekiyor. Sesbirimin bizatihi *"imgelenemez"* olması ve görülebilir hiçbir şeyin ona *benzeyememesi* bir yana, Saussure'ün nasıl aynı anda bir yerde yazının dilin bir «imgesi» veya «figürlemesi» olduğunu söylerken, başka yerde (s. 45) dil ile yazıyı «iki ayrı im sistemi» olarak tanımlayabildiğini anlayamaz olmak için, kendisinin simge ile im arasındaki fark konusunda söylediklerini hesaba katmak yeter. Zira imin öz niteliği imge olmamaktır. *Traumdeutung*'da Freud'a neler düşündürttüğü bilinen bir davranışla, Saussure kendi tatmin edici kararını –yazının dışlanması– çıkartmak için böyle çelişkili savları üst üste sıralıyor. Gerçekteyse, sesçil denen yazıda bile «grafik» imleyen sesbirime birkaç boyutlu bir ağ üzerinden gönderme yapar; bu ağ onu, bütün imleyenler gibi, mümkün olan bütün anlam "yatırımlarına" açık diyebileceğimiz «bütüncül» bir sistem içerisinde, yazılı veya sözlü başka imleyenlere bağlar. Çıkış noktası olarak bu bütüncül sistemin olabilirliğini almak gerekir.

Demek oluyor ki, Saussure yazının gerçekten konuşulan dilin bir «imgesi», bir «figürlemesi», bir «temsilcisi» olduğunu, bir simge olduğunu, hiçbir zaman düşünmüş olamaz. Buna karşın yazının dışsallığına karar vermek için bu uygunsuz kavramlara ihtiyaç duyduğu göz önüne alınırsa, söyleminin bütün bir katmanının *VI. Bölüm*'ün niyetinin (*Dilin yazı ile temsili*) hiç de bilimsel filan olmadığına hükmetmek gerekir. Bunu derken öncelikle Ferdinand de Saussure'ün niyet veya motivasyonunu değil, varisi olduğu eleştirel-olmayan geleneğin bütününü hedef alıyoruz. Savların bu garip işleyişi, çelişkili bir mantık üzerinden hemen hemen "rüyasal" biçimde –ama rüyayla aydınlatılmaktan ziyade rüyayı aydınlatarak– kendini üreten arzunun bu tutarlığı, söylemin hangi kesimine ait oluyor? Bu işleyiş, tüm bilim tarihi üzerinden kuramsal söylemin bütünüyle nasıl ek-

lemleniyor? Dahası, bizzat bilim kavramını nasıl içerden "işletiyor"? Ancak bu sorun geliştirildiği –tabiî bu bir gün gerçekleşirse–, bu işleyişin gerektirdiği kavramlar her türlü psikolojinin (aynı şekilde her türlü insan biliminin) ve her türlü metafiziğin (günümüzde bu metafizik «Marksçı» veya «yapısalcı» olabilir) dışında tanımlandığı zaman; bu [sorun]un bütün genellik ve eklemleniş düzeyleri göz önüne alınabilecek duruma gelindiği zamandır ki, (kuramsal veya değil) herhangi bir metnin bir bütüne ait olup olmadığı problemi kesinlik ve netlikle ortaya konabilir. Örneğin burada, şu an için –çok açık görüldüğü gibi– sözünü ettiğimiz işleyişin gerektirdiği kavramların henüz elimizin altında olduğunu iddia etmeksizin, sadece verili bir durumda çok göze çarpan bir örnek (*index*) olarak ele aldığımız Saussure metninin durumu [böyledir]. Bunu şöyle gerekçeleyebiliriz: Bu "indeks" ve bazı başka örnekler (genel olarak yazı kavramının ele alınışı) bize şimdiden, içerisinde –radikal yazı sorunu asla ortaya konmadan– tüm Batılı analiz, açıklama, okuma ve yorumlama yöntemlerinin üretildiği *en büyük bütünlüğün*, yani *episteme* kavramı ve logosantrik metafiziğin, yapısökümüne girişmek için güvenli bir araç vermektedir.

Şimdi şöyle düşünmek lâzım: yazı hem söze, onun «imgesi» veya «simgesi» olmadığı için, daha dışsaldır hem de bizatihi bir yazı olan söze daha içseldir. Oygu, kazgı, çizgi, desen ya da harfe, genel olarak kendi imlediği bir imleyene gönderme yapan bir imleyene, bağlı olmadan önce bile, yazılı im (*graphie*) kavramı, tüm imleme sistemlerinde ortak bir olabilirlik olarak, kurulmuş iz (*trace instituée*) olgusunu içinde barındırır. Bundan böyle çabamız, bu iki kavramı, kendilerini zorunlu olarak ödünç aldığımız klasik söylemden yavaş yavaş ayırmayı hedefleyecektir. Bu çaba çok çalışma gerektirecek ve, *a priori* biliyoruz ki, sonuç vericiliği de asla saf ve mutlak olmayacaktır.

Kurulmuş iz «nedenli/motive değildir» ama kaprisli de değildir. Saussure'e göre «keyfi» sözcüğü gibi, «imleyenin konuşan öznenin keyfine bağlı olduğu izlenimini vermemelidir.» (s. 101) Sadece gerçeklikte imlenenle hiçbir «doğal bağlantısı» yoktur, o

kadar. Bu «doğal bağlantının» kopuk olması, bizim için, bağlantı idesinden çok, doğallık idesini sorgulamaya açar. Bu nedenledir ki, «kurma/kurum» (*institution*) sözcüğü klasik karşıtlıklar sisteminde fazla erken yorumlanmamalıdır.

Kurulmuş iz, farkın, *fark olarak* göründüğü ve böylelikle dolun terimler arasında belli bir çeşitle[n]me özgürlüğüne imkân tanıdığı bir gönderme yapısı içinde tutulması düşünülmeksizin düşünülemez. Bir *başka* şimdi-burada'nın, bir *başka* aşkınsal şimdinin, olduğu gibi görünen ve izin var-lığında indirgenemez yok-luk olarak kendini sunan bir *başka* "dünyanın kökeni"nin namevcudiyeti, bilimsel bir yazı kavramına ikame edilen metafizik bir formül değildir. Bu formül, bizzat metafiziğin sorgulanması olduğundan başka, –olabilirliği doğa ve uzlaşım, simge ve im vb. arasındaki türeme karşıtlığın berisinde düşünülünce– «imin keyfiliği»nin tazammun ettiği yapıyı da betimler. Bu karşıtlıklar ancak izin olabilirliğinden itibaren anlam taşırlar. İmin «nedenli/motive olmayışı», tüm ötekinin, kendisi-olmayan'ın içinde –hiçbir sadelik, hiçbir kimlik, hiçbir benzerlik ya da süreklilik söz konusu olmaksızın- kendini kendisi olarak haber verdiği bir sentez ister. *Kendini kendisi olarak haber verdiği*: metafiziğin «cansız [madde]» olarak belirlediği şeyden [başlayıp] canlılığın tüm yapılaşma düzeylerinden geçerek «bilinç»e dek [gelen] bütün *tarih*'tir bu. Ötekiyle ilişkinin kendini gösterdiği iz, kendi olabilirliğini, metafiziğin, izin gizli hareketinden itibaren varolan-şimdi olarak belirlediği tüm varolan alanına eklemler. Varolandan önce izi düşünmek gerekir. Fakat izin hareketi zorunlu olarak örtülüdür, kendinin örtülüşü olarak meydana gelir. Öteki de öteki olarak çıkageldiği zaman, kendini kendinin gizlenişi içinde sunar. Bu ifade tarzı, biraz acelecilikle sanılabileceği gibi teolojik değildir. «Teolojik-olan», izin toplam hareketinde belli bir andır. Varolanın alanı, var-lık alanı olarak belirlenmeden önce, izin çeşitli –genetik ve yapısal– olabilirliklerine göre yapılaşır. Ötekinin öteki olarak sunuluşu, yani «öteki olarak»ının gizlenmesi, her zaman çoktan başlamıştır ve hiçbir varolan yapısı bunun dışında kalamaz.

Bundan ötürü, «im» «simge» aşamasını geçince, «motive-olmayış» da bir yapıdan ötekine geçer. Saussure'ün «simge» adını verdiği ve –en azmdan geçici olarak– imbilimi ilgilendirmez dediği şeyde henüz "motifsizliğin" bulunmadığını söylemek de ancak «öteki olarak»ın belli bir anlamında ve belli bir yapısına göre gerekçelenebilir. Motive-olmayan izin genel yapısı, aynı olabilirlik içinde ve soyutlama dışında biribirinden ayrılamayacak şekilde, ötekiyle ilişkinin yapısını, *zamansallaşma* hareketini ve yazı olarak dili biribirleriyle iletişime sokar. İzin motifsizliği, bir «doğa»ya gönderme yapmadan da, her zaman *olmuştur*. Doğrusunu söylemek gerekirse, motive olmayan iz yoktur: iz ezelden ebede kendi motifsiz-oluşudur. Saussure'cü dilde şöyle demek lâzımdır (ama o bunu yapmaz): simge ve im yoktur ama simgenin im-oluşu vardır.

Dolayısıyla, belirtmeye lüzum yok ki, sözünü ettiğimiz iz ne *kültürel* ne *doğal*dır (yani doğal "marka" veya im ya da Husserl'ci anlamda "belirti", ipucu değildir), ne fiziksel ne ruhsal, ne biyolojik ne de tinseldir. O, kendisinden hareketle imin motifsiz-oluşunun ve onunla birlikte *physis*'le "ötekisi" arasındaki bütün diğer karşıtlıkların da, mümkün olduğu şeydir.

Kendi imbilim tasarısında Peirce, bu motifsiz-oluş'un indirgenemezliğine Saussure'den daha fazla dikkat etmiş görünüyor. Onun terminolojisinde, *simgenin* motifsiz-oluşundan söz etmek gerekiyor ve burada simge kavramı, Saussure'ün simgeye karşıt saydığı im'inkine benzer bir rol oynuyor:

> «Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.»[9]

[9] *Elements of logic*, II. Kitap, s. 302.

> [Simgeler ürer, çoğalırlar. Diğer imlerden, özellikle ikonlardan ya da hem ikonların hem simgelerin doğasından pay alan karma imlerden, gelişim yoluyla meydana gelirler. Biz ancak imlerle düşünürüz. Bu zihinsel imler karma yapıdadır; simge olan parçalarına kavram denir. Bir kişi yeni bir simge yapacaksa, bunu kavramları işe koşan düşünme süreçleriyle yapar. Demek ki yeni bir simge ancak diğer simgelerden türeyebilir. *Omne symbolum de symbolo.*]

Peirce görünüşte bağdaşmaz olan iki kesin koşulu yerine getiriyor. Burada yanlış, birini öbürüne feda etmek olurdu. Simgeselin (Peirce'in verdiği anlamda: yani «imin keyfiliği»nin), öncel ve bağlı bir imleme düzeyinde, simgesel-olmayanın içine kök salmış olduğunu kabul etmek lâzımdır: «*Symbols grow. They come into being by development out of other signs...*»* Fakat bu kök salmışlık simgesel alanın özgünlüğüne, bir alanın, bir üretimin ve bir oyunun özerkliğine gölge düşürmemelidir: «*So it is only out of symbols that a new symbol can grow...*».**

Ama her iki durumda da genetik kök salmışlık imden ime gönderme yapar. İmlerin işleyiş ve oluşunun altına, temel olmak üzere, –ister imleyişsizlik ister mevcut bir hakikatin sezgisi olarak anlaşılsın– hiçbir "yad-imleme" zemini yayılmaz. İmbilimin artık bir mantığın bağımlısı değildir. Peirce'e göre zaten mantık bir imbilimden ibarettir:«Mantık en genel anlamıyla, göstermiş olduğumu sandığım gibi, imbilimin (σημειωτική) bir başka adından, imlerin hemen hemen zorunlu ya da formel doktrininden başka bir şey değildir.» Klasik anlamda mantık, «asıl anlamıyla» mantık, doğruluk değerinin buyruğundaki formel-olmayan mantık ise bu imbilim içinde ancak belli ama esasa ait olmayan bir düzey işgal eder. Husserl'de olduğu gibi (fakat bu analoji, hayli düşünülecek yanı olmakla birlikte, bu noktada durur ve ihtiyatla kullanılması gerekir), en alt düzey,

---

* "Simgeler ürer, çoğalırlar. Diğer imlerden... gelişim yoluyla meydana gelirler."

** "Demek ki yeni bir simge ancak diğer simgelerden türeyebilir."

mantığın (ya da imbilimin) olabilirliğinin temeli, işgüzarlıkla Duns Scotus'a atfedilen Erfurt'lu Thomas'ın *Grammatica Speculativa*'sına tekabül eder. Husserl gibi Peirce de buna özellikle gönderme yapar. Her ikisinde de, bir söylemin bir anlam taşıyabilmek, yanlış veya çelişkili de olsa «bir şey demek» olmak için yerine getirmek zorunda olduğu koşulların formel bir doktrinini oluşturmak söz konusudur. Bu «... demek olma» nın, [... anlamına gelmenin] (*Bedeutung, meaning*)[10] genel morfolojisi her türlü doğruluk mantığından bağımsızdır.

> «İmler biliminin üç dalı vardır. Birincisine Duns Scotus tarafından *grammatica speculativa* adı verilmiştir. Biz buna *saf gramer* diyebiliriz. Görevi, her bilimsel zihnin kullandığı *representamen*'in herhangi bir anlam (*any meaning*) ifade edebilmesi için hakkında doğru olan şeyi belirlemektir. İkincisi asıl anlamıyla mantıktır. Bu, her bilimsel aklın *representamen*'leri hakkında, herhangi bir *nesneye* sahip olabilmesi, yani doğru olabilmesi için, hemen hemen zorunlu olarak doğru olması gerekenin bilimidir. Başka deyişle, asıl mantık, temsil-edicilerin doğruluk koşullarının formel bilimidir. Üçüncü dala gelince, ben buna, Kant'ın yeni tasarımlar için bir adlandırma sistemi kurarken eski sözcük birleşimlerini güncelleştirdiği zamanki yöntemine öykünerek, *saf retorik* diyeceğim. Bunun görevi de her bilimsel akılda bir imin başka bir im meydana getirmesini, daha özel olarak da bir düşüncenin başka bir düşünce doğurmasını düzenleyen yasaları belirlemektir.»[11]

Peirce, yukarda aşkınsal imlenenin –imden ime gönderme olayına sürecin herhangi bir anında son verip içleri rahatlatacak olan şeyin– yapısökümü dediğimiz işlem yönünde hayli ileri gider. Logosantrizmi ve mevcudiyet metafiziğini böyle bir imlenene duyulan güçlü, sistematik ve bastırılamaz ihtiyaç veya arzu olarak tanılamıştık. Oysa Peirce [imden ime] göndermenin

---

[10] *Bedeuten*'in "vouloir-dire" (... demek olmak, ... anlamına gelmek) olarak çevirisini *La voix et le phénomène*'de gerekçeliyoruz.

[11] *Philosophical writings*, 7. başlık, s. 99.

sonsuzluğunu, ortada gerçekten bir imler sistemi bulunduğunu anlamayı sağlayan ölçüt olarak görür. *İmleme hareketini başlatan, onun kesintiye uğratılmasını imkânsız kılan şeydir. Bizatihi şey de bir imdir.* Husserl için kabul edilemez bir önerme: onun fenomenolojisi bu yönüyle –yani kendi «ilkeler ilkesinde»– var-lık metafiziğinin en radikal ve en eleştirel restorasyonu olarak kalır. Husserl'in fenomenolojisiyle Peirce'inki arasındaki fark temel bir farktır, çünkü im kavramını ve mevcudiyetin tezahürü kavramını, bizzat şey'in (hakikatin) yeniden-sunumuyla (*re-présentation*) kökensel sunumu arasındaki ilişkileri ilgilendirir. Kuşkusuz Peirce bu noktada *fenomenoloji* sözcüğünü icat edene daha yakındır: nitekim Lambert de «*şeyler kuramını imler kuramına indirgemeyi*» amaçlıyordu. Peirce'in «*phanéroscopie*» ya da «*fenomenoloji*»sine göre, tezahürün (*manifestation*) kendisi de bir mevcudiyet ortaya çıkarmaz, "işaret eder". *Principles of phenomenology*'de, «*tezahür* idesinin bir imin idesi olduğunu» okuyabiliriz.[12] Demek ki, imi ya da temsilciyi "indirgeyerek" imlenen şeyi var-lığının bütün ışığıyla parlamakta serbest bırakan bir "fenomenallik" yoktur. Adı geçen «bizatihi şey» ezelden beri sezgisel apaçıklığın basitliğinden kaçırılmış bir *representamen* (temsil-edici)'dir. *Representamen* ancak bir *yorumlayıcı* ortaya çıkararak işler, bu yorumcu da im olur, süreç de böyle sonsuza dek gider. İmlenenin kendine özdeşliği durmadan elden kaçar, yer değiştirir. *Representamen*'in özgünlüğü, kendisi ve bir başkası olmaktır, kendini bir gönderme yapısı olarak üretmektir, kendinden sapmaktır. *Representamen*'in özgünlüğü, *kendine özgü*, yani mutlak olarak kendine *yakın* (*prope, proprius*) olmamaktır. Oysa, *temsil edilenin* kendisi zaten her zaman bir *representamen*'dir. İmin tanımı:

> «*Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum*... If the series of successive interpretants comes

[12] S. 93. Lambert'in fenomenolojiyi *aléthiologie* ("hakikat-bilim") ile karşıt saydığını hatırlatalım.

to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least.»[13]

[*Bir başka şeyin (yorumlayıcısı) kendi gönderme yaptığı bir şeye (nesnesi) aynı şekilde gönderme yapmasını sağlayan herhangi bir şey; süreçte yorumlayıcı da bir im olur ve bu böyle sonsuza dek devam eder...* Biribirini izleyen yorumlayıcılar dizisi sona ererse, im de bu suretle, en azından, kusurlu hale gelmiş olur.]

Demek ki, anlam var olunca imler de var olur, sadece imler. *We think only in signs.** Bu da im kavramını, hem de kesin lüzumu –Nietzsche'de olduğu gibi– mutlak haklılığı içinde tanındığı anda, yıkmak demek olur. Oyunun sınırsızlığı olarak, yani onto-teolojinin ve var-lık metafiziğinin sarsılışı olarak aşkınsal imlenenin yokluğuna *oyun* adı verilebilir. Metafiziği daha kökeninden itibaren içerden kemiren bu sarsılışın yarattığı sarsıntının, kimi Amerikalı dilbilimcilerin, dilbilimi anlambilime bağlamayı reddederek (oysa Saussure'den Hjelmslev'e kadar bütün Avrupalı dilciler hâlâ bunu yapıyorlar), *meaning* [anlam] problemini araştırmalarının dışma sürerek, durmadan oyun modeline gönderme yaptıkları dönemde, *böyle bir adlandırılmaya müsait olması* şaşırtıcı değildir. Burada yazının dil içindeki oyun olduğunu düşünmek gerekecek. (*Phaidros* (277e) da zaten yazıyı oyun (*paidia*) olarak mahkûm ediyor ve bu "çocukluğu" sözün ciddi ve yetişkin (*spoude*) ağırbaşlılığına karşıt tutuyordu.) Aşkınsal imlenenin yokluğu olarak düşünülen bu *oyun*, felsefe geleneğinin *–içermek* amacıyla– her zaman tanımladığı ve oyun kuramcılarının (ya da Bloomfield'in ardından ve ötesinde anlambilimi psikolojiye ya da başka bir bölgesel disipline kakalayanların) da düşündükleri gibi, *dünya içinde* bir oyun değildir. Demek ki, oyunu radikal biçimde düşünebilmek için, önce ontolojik ve aşkınsal sorunsalı ciddi olarak *tüketmek*, varlığın anlamı, varolanın varlığı ve dünyanın aşkınsal kökeni –dünyanın

[13] *Elements of logic*, L. 2, s. 302.

* Ancak imlerle düşünürüz.

dünyasallığı– sorununu sabır ve titizlikle aşmak, Husserl'ci ve Heidegger'ci sorunların eleştirel hareketini etkin biçimde ve sonuna dek izlemek, onların işgörürlük ve okunurluklarını korumak gerektir. Velev ki "üstü çizilmiş" olarak, yoksa başvurulacak oyun ve yazı kavramları bölgesel sınırlar içinde ya da empirist, pozitivist veya metafizik bir söylemde, mahpus kalacaklardır. O zaman böyle bir söylemi tutanlarca eleştiri-öncesi geleneğin ve metafizik spekülasyonun karşısına çıkarılacak savunma hamlesi ancak kendi operasyonlarının dünyasal temsili olacaktır. Demek ki, *önce dünyanın oyununu* düşünmek gerekiyor: bütün "dünya içinde oyun" biçimlerini anlamaya kalkışmadan önce.[14]

Demek ki, daha işin başında simgenin motifsiz-oluşunun içinde bulunuyoruz. Bu oluşun karşısında, artsüremli-eşsüremli karşıtlığı da türemedir; yerindelikle bir gramatolojiye yönetici ilke olamaz. İzin motifsizliği şimdi bir durum olarak değil, bir işlem olarak verilmiş bir yapı olarak değil, etkin bir hareket, bir motifsizleştirme olarak anlaşılmalıdır. «İmin keyfiliği»nin bilimi, izin motifsizliğinin bilimi, sözden önce ve söz içinde yazının bilimi olarak gramatoloji, böylece, içinde dilbilimin soyutlama yoluyla –Saussure'ün içsel sistemine koyduğu ve dünya, ayrıca tarih boyunca her söz/yazı sisteminde ihtiyatla yeniden incelenmesi gerekecek sınırlarla– kendine özgü alt-alanını çizeceği, en geniş alanı kapsayacaktır.

Demek ki, hiç de sadece sözde kalmayacak [özü de ilgilendirecek] bir ikameyle, *Genel Dilbilim Dersleri*'nin programında *imbilim* teriminin yerine gramatoloji terimini koymak gerekecektir:

> «Buna [gramatoloji] adını vereceğiz... Henüz mevcut olmadığına göre, şimdiden ne olacağı söylenemez; fakat

---

[14] Heidegger düşüncesinde (krş. *La chose*, 1950, Fr. çev., *Essais et conférences*'ta, s. 214 ve sonrası, *Le principe de raison*, 1955-1956, Fr. çev., s. 240 ve sonrası), Fink'te (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960) ve Fransa'da K. Axelos'ta (*Vers la pensée planétaire*, 1964 ve *Einführung in ein künftiges Denken*, 1966) mevcut olan bu temalar elbette bizi yine Nietzsche'ye yönlendiriyor.

> varolmaya hakkı var ve yeri de önceden belirlenmiştir. Dilbilim bu genel bilimin bir parçasından ibarettir; [gramatolojinin] keşfedeceği yasalar dilbilime de uygulanabilir olacaktır.» (s. 33)

Bu ikamenin ilginçliği, sadece yazı kuramına logos-merkezli bastırılma ve dilbilimin buyruğuna sokulma çabalarına karşı gereken önem ve ağırlığı vermek olmayacaktır. Bizzat anlambilim tasarısını da, daha geniş kuramsal kapsamına karşın dilbilimin *buyruğunda* kalmaktan, sanki hem merkezi hem de telos'u o imişçesine dilbilime göre düzenlenmekten kurtaracaktır. *Gerçekten de, imbilim dilbilimden daha genel ve daha kapsayıcı olmasına karşın, kendini onun bölgelerinden biri olma ayrıcalığına göre düzenlemeyi sürdürüyordu. Dilbilimsel im, imbilim için örnek statüsünde kalıyor,* "efendi-im" ve üretici model olarak ona hakim oluyordu: yani –her anlamda– «patron». Saussure şöyle yazıyor:

> «Demek ki, tamamen keyfi olan imlerin, imbilim sürecinin idealini diğer imlerden daha iyi gerçekleştirdiği söylenebilir; bu nedenledir ki, ifade sistemlerinin en karmaşığı ve en yaygını olan dil, aynı zamanda en karakteristik olanıdır da; bu anlamda, dil sadece [diğer sistemler arasında] özel bir sistem olsa bile, dilbilim *tüm imbilimin genel "patronu"* (örneği) olabilir.» (s. 101, vurgu bizden.)

Bu yüzden Barthes, Saussure'ün koyduğu astlık-üstlük kuralını yeni baştan düşünüp parça-bütün ilişkisini görünüşte tersine çevirerek, aslında *Dersler*'in en derin niyetini gerçekleştirmiş olur:

> «Özetleyecek olursak, bir gün Saussure'ün önermesini tersine çevirmenin mümkün olabileceğini şimdiden kabul etmek gerekiyor: dilbilim, imlerin genel biliminin – ayrıcalıklı da olsa– bir parçası değil, aksine imbilim dilbilimin bir parçasıdır.»[15]

İmbilimi bir «dilbilim-aşırı» [imbilimin] buyruğuna veren bu tutarlı ters döndürüş tarihsel olarak logosantrik metafiziğin egemenliğinde olan ve nitekim "ancak ad verilmiş anlamın" var

---

[15] *Communications*, 4, s. 2.

olduğunu ve olması gerektiğini savunan bir dilbilimi tam olarak açınlanma noktasına götürür: içinde yaşadığımız «yazı uygarlığının», sözde sesçil yazı uygarlığının, yani varlığın anlamının kendi telos'unda *parousia* olarak belirlendiği logos'un, egemenliğinde [bir dilbilim]. Bizzat kendi küreselleşmesi içinde ortadan kalkma yolunda olan bu devrin ve bu uygarlığın kapanışında, *olay ve görev olarak imlemeyi* betimlemek için, Barthes'ın bu "tersinmesi" verimli ve kaçınılmazdır.

Şimdi de bu formel ve arşitektonik mülahazalarm ötesine geçmeyi deneyelim. Daha içsel ve daha somut olarak, dilin ne bakımdan sadece bir tür yazı, «yazıya benzer» –diyor Saussure, ilginç!– olmakla kalmayıp, *yazının bir türü* olduğunu soralım kendi kendimize. Ya da, daha doğrusu –çünkü burada ilişkiler yayılım ve sınır ilişkisi değil– yazının genel olabilirliği içinde temellenen bir olabilirlik olduğunu. Bunu gösterirken, aynı anda, öne sürülen «gasp» iddiasını da açıklamış olurduk ki, bu herhalde talihsiz bir kaza sayılamaz. Tam tersine ortak bir kök varsayar ve bu yönüyle «imgenin» benzerliğini, türemişliği ve temsil edici yansımayı dışlar. Ve böylece, Saussure'e şu sözleri söyleten görünüşte masum ve didaktik analojiyi de asıl anlamına, birincil olabilirliğine, geri götürmüş olurduk:

> «Dil, ideleri ifade eden bir imler sistemiyle kıyaslanabilir ve bu yönüyle *yazıya benzer*, sağır-dilsiz alfabesiyle, simgesel ritlerle, muaşaret formülleriyle, askeri sinyallerle vb. karşılaştırılabilir. Yalnız bu sistemlerin en önemlisidir.» (s. 33, vurgu bizden.)

Yüz otuz sayfa ilerde, *sesçil ayrımı* (*différence phonique*) («maddi yönüyle düşünülen»)[16] dilbilimsel *değerin* koşulu olarak açıkla-

---

[16] «Değerin kavramsal parçası sadece [o terimin] dilin diğer terimleriyle arasındaki ilişki ve farklardan oluşuyorsa, maddi parçası için de aynı şey söylenebilir. Sözcükte önemli olan, sesin kendisi değil, o sözcüğü diğer bütün sözcüklerden ayırdetmeyi sağlayan sesçil farklardır, zira imlenmeyi (anlamı) onlar taşır... Son tahlilde, hiçbir dil parçası hiçbir zaman "diğerleriyle örtüşmeme" olgusundan başka bir şey üzerinde temellendirilemez.» (s. 163)

dığı sırada, kullandığı tüm pedagojik unsuru yazı örneğinden ödünçlemesi de bir tesadüf değildir:

> «Yazı dediğimiz öbür im sisteminde de bunun tıpkısı bir durum gözlendiğinden ötürü, bütün bu sorunu aydınlatmak için onu karşılaştırma unsuru olarak alacağız.» (s. 165)

Bunun ardından, tüm şemalarını ve tüm içeriklerini yazıdan alan dört kanıtlama paragrafı gelir.[17]

Demek ki, burada da ister istemez Saussure'ün karşısına kendisini çıkarmak gerekiyor. Demek ki dilbilimsel im, bir «*graphie*» içinde «kaydedilme» (*notation*), «temsil edilme» (*représentation*), «figürlenme» (*figuration*) işlemlerine konu olmadan önce de kökensel bir yazıyı içeriyormuş. Biz de bundan böyle imin keyfiliği tezine değil, Saussure tarafından ona vazgeçilmez bir "korrelat" olarak eş koşulan ve bize göre ise daha çok ona temel olur görünen şeye doğrudan doğruya atıfta bulunacağız: dilbilimsel değer kaynağı olarak *fark* (*différence*) savı.[18]

---

[17] «Yazı dediğimiz öbür im sisteminde de bunun aynısı bir duruma tanık olduğumuzdan ötürü, tüm bu sorunu aydınlatmak için bunu kıyaslama ölçütü olarak alacağız. Gerçek şu ki:

1) yazının işaretleri de keyfidir; örneğin t harfiyle gösterdiği ses arasında hiçbir ilişki yoktur;

2) harflerin değeri tamamen "negatif" ve ayrımsaldır (*différentiel*, farka dayalı); aynı kişi t'yi çok çeşitli şekillerde yazabilir: t, T, *t*, vb. gibi. Esasa ilişkin tek husus, bu işaretin örneğin l, d, vb. işaretleriyle karışmamasıdır;

3) yazının değerleri ancak belli sayıda harflerden oluşmuş belirli bir sistem içindeki karşıtlıklarıyla eylemde bulunurlar. İkinci özellikle tamamen özdeş olmayan bu özellik yine de ona sıkıca bağlıdır, çünkü her ikisi de birinciye bağlıdırlar. Yazılı im keyfi olduğundan, şekli önemsizdir, daha doğrusu ancak sistemin koyduğu sınırlar içinde önem taşır;

4) imin üretim tarzı kesinlikle "farketmez", zira sistemi alakadar etmez (bu da birinci özellikten türer). Harfleri ister siyah yazayım ister beyaz, ister oyma ister kabartma, ister kalemle ister kamışla, bu nokta anlamları açısından hiçbir önem taşımaz.» (s. 165-166).

[18] «*Arbitraire* et *différentiel* sont deux qualités correlatives.» [*Keyfi* ve *ayrımsal*; korelasyonla bağlı iki niteliktir.] (s. 163).

Peki, artık bu kadar iyi bilinen (Platon'un bile daha o zaman *Sofist*'te bazı düşüncelerine konu ettiği) bu savdan, gramatolojik açıdan çıkarılabilecek sonuçlar nelerdir?

Fark hiçbir zaman, tanımıyla ve kendiliğiyle bir "tözellik" (*plénitude*) olmadığından, gerekliliği, dilin doğal bir sesçil özü bulunduğu iddiasını çürütür; aynı anda grafik imleyenin [sesçil imleyene] doğal bağımlılığı iddiasını da sorguya açar. Bu, bizzat Saussure'ün de dilin içsel sistemini tanımlayan öncüllere karşı çıkardığı bir sonuçtur. Şimdi kendisine yazıyı dışlama imkânı vermiş olan şeyi dışlamak zorunda kalmaktadır: ses ve sesin anlamla «doğal bağı». Örneğin:

> «Dilin esas unsuru, ilerde göreceğimiz gibi, dilbilimsel imin sesçil karakterine yabancıdır.» (s.21)

Ve farkı konu alan bir paragrafta:

> «Maddi bir unsur olan sesin bizatihi dile ait olması imkânsızdır. O dil için ancak ikincil bir şey, kullandığı, işe koştuğu bir maddedir. Bütün uzlaşımsal değerler, kendilerine taşıyıcılık eden algılanabilir unsurla karıştırılmama özelliğini gösterirler...» «Özü itibariyle [dilbilimsel imleyen] hiçbir şekilde sesçil değildir; "bedensiz" olup, maddi tözünden değil sadece kendi akustik imgesini tüm diğerlerinden ayıran farklardan oluşur.» (s. 164).
>
> «Bir imde ide veya sesçil madde olarak ne bulunduğu, çevresindeki diğer imlerde ne bulunduğundan çok daha az önem taşır.» (s. 166)

Sesçil maddenin bu indirgenişi olmasaydı, Saussure için belirleyici olan dille söz arasındaki ayrım hiçbir kesinlik taşımayacaktı. Bunun ardından sökün eden kodla mesaj, şemayla kullanım vb. karşıtlıkları için de aynı şey olacaktı. Sonuç: «Sesbilim ise –bir kez daha belirtelim– [dil biliminin] sadece yardımcı bir disiplininden ibaret olup, ancak sözü ilgilendirir.» (s. 56). Demek ki söz de, dil dediğimiz o –kaydedilmiş veya edilmemiş– yazı kuyusundan su çekiyormuş; iki «sabitlik» arasındaki denkleşimi (*connivence*) düşünmenin yeri de burasıdır. *Pho-*

nê'nin indirgenmesi bu denkleşimi ortaya çıkarır. Örneğin Saussure'ün genel olarak im hakkında söylediği ve yazı ile de «teyit ettiği» şey dil için de geçerlidir: «İmin –zaman içinde değişmeye bağlı olan– zaman içindeki sürekliliği genel imbilimin bir ilkesidir; bunun doğrulanması yazı sistemlerinde, sağır-dilsiz dillerinde, vb. bulunabilir.» (s. 111).

Demek ki, sesçil maddenin indirgenmesi sadece bir yandan sesbilgisi (ve elbette işitim veya ses organlarının fizyolojisi) ile öbür yandan sesbilim arasında ayrım yapmayı sağlamakla kalmıyor, sesbilime de bir «yardımcı disiplin» statüsü atfediyor. Burada Saussure'ün gösterdiği doğrultu, bu noktada onun görüşlerini savunanların "sesbilimciliklerinin" de ötesine götürür: nitekim Jacobson ifadenin (*expression*) sesçil maddesine kayıtsız kalmanın imkânsız ve gayrımeşru olduğu fikrindedir, bu açıdan da sesçil maddenin nötralizasyonunu isteyen ve uygulayan Hjelmslev'in "dilbirimbilim"ini eleştirir. Yukarda adı geçen metinde de Jacobson'la Halle, sesçil maddeyi (empirik ve zorunsuz bir içerik olarak) ayraç içine alan değişmezler arayışının «kuramsal gerekliliğinin»:

1. *yerine getirilemez* olduğunu savunurlar, çünkü, «Eli Fischer-Jorgensen'in de kaydettiği gibi», «analizin her aşamasında sesçil madde de hesaba katılır.» Ama bu gerçekten, Jacobson'la Halle'nin dedikleri gibi, «kafa karıştırıcı bir çelişki» midir? [Bu "madde"] sadece örnek işlevi gören bir olgu olarak hesaba katılamaz mı? Aslında empirik bir içerikten bağımsız bir özü okurken her zaman gözlerinin önünde böyle bir örnek-içerik bulundurma ihtiyacı duyan fenomenologların yaptıkları gibi?

2. *meşru kabul edilemez* olduğunu savunurlar, çünkü «dilde formun maddeye, bir değişmezin bir değişkene karşıt olması gibi karşıt olduğu» düşünülemez. Sözle yazı arasındaki ilişkiler konusunda harfiyen Saussure'cü formüller de işte bu ikinci tanıtlama sırasında ortaya çıkar: yazı düzeyi dışsallık (*extériorité*), «"sırasında"lık» (*occasionnel*), «ikincillik» (*accessoire*), «yardımcılık» (*auxiliaire*), «*asalaklık*» düzeyidir (s. 116-117, vurgu

bizden). Jacobson'la Halle'nin savları olgusal oluşuma başvurur ve yazının genelgeçer anlamda ikincilliğinden söz eder: «Okuma ve yazma ancak konuşulan dile hakim olunduktan sonra öğrenilir.» Bu sağduyu kaynaklı önermenin kesinlikle kanıtlandığı varsayılsa bile (ki sanmıyoruz, zira kavramlarının her biri büyük bir problem barındırıyor), bunun savlar çarpışmasında işeyararlığından da emin olmak gerekir. Burada «sonra» sözcüğü kolay[lığından dolayı kullanılmış] bir ifade olsa bile, insanın konuşmayı öğrendikten *sonra* yazmayı öğrendiği ileri sürülürken ne denmek istendiği bilinse bile, böyle «sonradan» gelenin asalak olduğu sonucuna varmak için bu yeterli olabilir mi? Ayrıca asalak nedir? Ya yazı tam da bizi asalaklık mantığımızı gözden geçirmeye zorlayan şeyse?

Eleştirinin bir başka yerinde Jacobson'la Halle grafik temsil sisteminin kusurlu olduğunu hatırlatırlar; bu kusurluluk «harflerle sesbirimlerin özleri itibariyle benzemez yapılarından» ileri gelir:

> «Harfler sesbirimsel sistemin dayandığı çeşitli ayırdedici özellikleri hiçbir zaman tam olarak yansıtamaz ve bu özellikler arasındaki yapısal ilişkileri de her durumda ihmal ederler.» (s. 116)

Yukarda da gündeme getirdik: iki unsurun –yazı ve ses– radikal benzemezliği türeme olayını dışlamaz mı? Yazılı temsil sisteminin yetersizliği veya uygunsuzluğu sadece –dilbirimbilimsel formalizmin esas itibarıyla gönderme yapmadığı– alfabetik yazıyı ilgilendirmiyor mu? Nihayet, böyle sunulan tüm sesbilimsel sav dizisi kabul edilse bile, bunun sözün «bilimsel» bir kavramıyla yazının «harcıalem» bir kavramını karşı karşıya getirdiğini de kabul etmek lâzımdır. Göstermek istediğimiz, yazının «ayırdedici özelliklerin aralarındaki yapısal ilişkilerin» genel deneyiminden dışlanamayacağıdır. Elbette bu da yazı kavramını reformdan geçirmek anlamına gelecektir.

Son olarak, eğer Jacobson'un analizi bu noktada Saussure'e sadık kalıyorsa, bu özellikle *VI. Bölüm*'deki Saussure'e sadakat değil mi? Jacobson'la Halle'nin en önemli savı olan (s. 117)

maddeyle formun ayrılamazlığını Saussure nereye kadar savunabilirdi? Bu soru, bu tartışmada *Dersler*'in *VI. Bölüm*'ünü harfiyyen izleyen A. Martinet'nin konumu hakkında da sorulabilir.[19] Hem de sadece *VI. Bölüm*'ü, [zira] A. Martinet *Dersler*'de sesçil maddenin ayrıcalığını silen bölümü özenle bundan ayırı-

---

[19] Söz konusu harfiyen sadakat şuralarda ile geliyor:

1. Hjelmslev'in denemesinin eleştirel serimlemesi (*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev*, Bulletin de la Société de Linguistique de Paris içinde, t. 42, s. 40): «Hjelmslev, dilbilimci için yazılı bir metnin sözlü bir metinle tıpatıp aynı değeri taşıdığını, çünkü "madde" (*substance*) seçiminin önemi olmadığını söylediğinde, kendi kendisiyle tam bir mantıksal uyum içindedir. Hattâ sözlü maddenin birincil, yazılı maddenin ikincil olduğunu bile kabul etmeye yanaşmıyor. Öyle görünüyor ki, kendisine bazı patolojik vakalar dışında bütün insanların konuştuğunu ama pek azının yazabildiğini, ya da çocukların yazıyı öğrenmeden çok önce konuşmayı başarabildiklerini hatırlatmak yeterli olacaktır. *Dolayısıyla, bu konuda ısrar etmiyoruz.* (Vurgu bizden.)

2. *Éléments de Linguistique Générale*; bu eserin dilin sesçil karakterine ayrılmış bölümü baştan başa *Dersler*'in *VI. Bölüm*'ündeki savları ve terimleri tekrarlıyor: «İnsan okumayı öğrenmeden önce konuşmayı öğrenir: okuma sonradan gelip söze destek olur, *asla bunun tersi olmaz.*» (Vurgu bizden. Bu önerme bize toptan, hattâ –bu tartışmada yasa gücü taşıyan– harcıalem deneyim düzeyinde bile, sorgulanmaya açık görünüyor.) A. Martinet sözünü şöyle bağlıyor: «Yazının incelemesi, pratikte dilbilimin eklentilerinden biri olmakla birlikte, dilbilimden ayrı bir disiplin teşkil eder. Dolayısıyla dilbilim, yazı olgularını alanından dışlar» (s. 11). Bu *eklenti* (*annexe*) ve *dışlama* (*abstraction*) kavramlarının nasıl işlediği görülüyor: yazı ile bilimi [dile] yabancı ama bağımsız değiller; ama bu, ters yönde, içkin ama esas-dışı olmalarına da engel olmuyor. *Bizatihi* dilin bütünlüğüne, saf ve kökensel kimliğine, kendine öz özelliğine zarar vermeyecek kadar «*dış*»; hiçbir pratik ya da epistemolojik bağımsızlığı hak etmeyecek kadar da «*iç*». Ve bunun tersi.

3. (daha önce zikredilen) *sözcük* (*mot*) konusu: «İnsan dilinin gerçek doğasını anlamak için her zaman sözceden (*énoncé*) hareket etmek lâzımdır.» (s. 53).

4. son olarak ve özellikle, *La linguistique synchronique*, s. 8 ve sonrası ve s. 18 ve sonrası, *La double articulation du langage* bölümü.

yor. «Kusursuz ideografik yazılı ölü bir dilin», yani genelleşmiş bir yazı sisteminden geçen bir iletişimin, neden «hiçbir gerçek özerkliği olamayacağını» ama neden *yine de* «böyle bir sistemin, dilbilimcilerin onu bilimlerinin alanından *dışlamak isteyişlerini* pekalâ anlaşılır kılacak kadar özel bir şey olacağını» (*La Linguistique synchronique*, s. 18, vurgulama bizden) açıkladıktan sonra, A. Martinet, belli bir [açıdan] Saussure'ü izleyerek dilsel imin esas itibarıyla sesçil karakterini sorgulayanları eleştiriyor:

> «Birçok kişi, «dilin esas yapısının... dilsel imin sesçil karakterine yabancı olduğunu» söyleyen Saussure'e hak vermek ve üstadın öğretisini de aşarak, dilsel imin zorunlu olarak bu sesçil karaktere sahip olmadığını açıkça ifade etmek eğiliminde olacaktır.» (s. 19).

Bu belli noktada üstadın öğretisinin «aşmak» değil, izlemek ve sürdürmek söz konusudur. Bunu yapmamak, *VI. Bölüm*'de formel ve yapısal araştırmayı toptan sınırlayan ve Saussure öğretisinin en tartışılmaz kazanımlarını yadsıyan şeyle yetinmek değil mi? «Aşmaktan» kaçınayım derken beri tarafa düşmek riski yok mu?

Biz genelleşmiş yazının sadece icat edilecek bir sistemin idesi, varsayımsal bir karakteristik ya da geleceğe matuf bir olabilirlik olmadığını sanıyoruz. Tam tersine, sözlü dilin de daha baştan bu yazıya ait olduğunu düşünüyoruz. Fakat bu [bakış] yazı kavramında bir değişiklik yapılmasını gerektiriyor ki, şimdilik bunu gündeme getirmekle yetiniyoruz. Bu değiştirilmiş kavram oluşturulmasa bile, hattâ bir saf yazı sistemi geleceğe matuf bir varsayım ya da bir çalışma varsayımı gibi görülse bile, bir dilbilimci bu varsayım karşısında onu düşünmenin ve dile getirilişini kendi kuramsal söylemine dahil etmenin çarelerini reddedebilir mi? Martinet bu fikirde gibi görünüyor. Nitekim tamamen «daktilografik» [parmak işaretlerine dayalı] bir dil varsayımı kurduktan sonra şöyle yazıyor:

> «Kabul etmek gerekir ki, «daktiloloji» ile sesbilim arasında hem eşsüremli hem artsüremli bağlamda tam bir pa-

> ralellik vardır ve ikincisi için yürürlükte olan terminoloji birincisi için de kullanılabilir, tabiî terimlerin sesçil maddeye gönderme yaptığı durumlar hariç. Açıkça görülüyor ki, yukarda tasarladığımız türden [hayali] sistemleri dilbilim alanından dışlamak *istemiyorsak,* imleyenlerin telaffuzuna ilişkin geleneksel terminolojide sesçil maddeye her türlü göndermeyi eleyecek şekilde değişiklik yapmak çok önemlidir; örneğin Louis Hjelmslev, «sesbirim» ve «sesbilim» yerine «boşbirim» (*cenem*) ve «boşbirimbilim» (*cenematik*) terimlerini kullanırken böyle yapar. *Ancak, dilbilimcilerin çoğunun, sadece böyle varsayımsal sistemleri de bilimlerinin alanına dahil etmenin sağlayabileceği kuramsal avantaj uğruna, geleneksel terminoloji binasını temelden çatıya değiştirmekte tereddüt etmelerini de anlamak lâzımdır. Böyle bir devrimi tasarlamaya razı olmaları için,* onları, halen tanıklanan dilsel sistemlerde, ifade birimlerinin sesçil maddesini kendilerini doğrudan ilgilendiren [bir unsur] saymakta hiçbir yararları bulunmadığına ikna etmek gerekir.» (s. 20-21, vurgular bizden.)

Bir kez daha [belirtelim], yukarda önkabullerini ortaya koymayı denediğimiz bu sesbilimci savların değerinden kuşkumuz yoktur. Bir kez bu önkabuller üstlenilince, sözlü dilin alanına ve türeme sisteminin içerisine, kafa karıştıracak şekilde, türemiş yazı [kavramını] tekrar sokmak saçma olurdu. O zaman, etnosantrizmden kaçınamadan onun meşruiyet alanı içindeki bütün sınırlar biribirine karıştırılmış olurdu. Demek ki burada söz konusu olan, dar anlamıyla yazıya itibarını iade etmek ya da açıkça görüldüğü durumda astlık-üstlük sırasını tersine çevirmek değildir. Savlarının sağlam dokusunu oluşturan genelgeçer söz ve yazı kavramları korundukça, sesbilimcilik hiçbir itiraz kabul etmez: Yürürlükteki, her günkü kavramlar, üstelik –burada çelişki yok– içlerinde uzun bir tarih barındıran, kolay farkedilmeyen ama o denli de kesin çizgilerle sınırlanmış kavramlar.

Biz daha çok şunu önermek istiyoruz: yazının sözde türemişliği, ne denli gerçek ve ağırlıklı olursa olsun, ancak bir ko-

şulda mümkün olmuştur: «kökensel», «doğal», vb. dilin hiçbir zaman el değmemiş, yazıyla temas etmemiş saf bir durumda mevcut olmamış olması, her zaman kendisinin de bir yazı olmuş olması. Burada zorunluluğunu göstermek ve yeni kavramını çizmek istediğimiz ve sadece esas itibariyle harcıalen yazı kavramıyla ilişkisi dolayısıyla hâlâ yazı adını verdiğimiz arkheyazı [olması]. Söz konusu kavram ise ancak arkhe-yazının gizlenmesi, kendi "ötekisini" ve gölgesini kovan ve farkını azaltmaya çalışan bir söz özlemi üzerinden tarihsel olarak kendini kabul ettirebilmiştir. Bu ayrıma yazı adını vermekte ısrar ediyorsak, tarihsel bastırma işleminde yazının, durumu gereği, ayrımın en korkulası [türü] anlamına gelmeye yazgılı olmasındandır. En yakın erimde canlı söz arzusunu tehdit eden, daha baştan ve içerden onda *gedik açan* şeydi yazı. Ve ayrım da, ki bunu yavaş yavaş algılayacağız, *iz* olmadan düşünülemez.

Bu arkhe-yazı, kavramı «imin keyfiliği» ve ayrım gibi temalarca çağrılıyor olsa da, bir *bilimin konusu* (nesnesi) olamaz, hiçbir zaman da olamayacaktır. O, *mevcudiyet*'in formuna indirgenmeye razı olamayan şeyin ta kendisidir. Oysa mevcudiyet, nesnenin tüm nesnelliğine ve bilginin tüm ilişkisine egemendir. Bu nedenledir ki, *Dersler*'in devamında *VI. Bölüm*'ün eleştirel olmayan konumlarını sarsan bir «ilerleme» olarak mütalâa etmeye heveslendiğimiz [fikirler] hiçbir zaman yazının yeni bir «bilimsel» kavramına yol açmaz.

Kuşkusuz bu ilerlemeden en net ve kesin sonuçları çıkarmış olan Hjelmslev'in "cebirciliği" hakkında da aynı şey söylenebilir mi?

Principes de grammaire générale (1928), *Dersler*'in öğretisinde, sesbilimci ilkeyle ayrım ilkesini biribirinden ayırıyordu. «Konuşulan» dilin içinde, formel ayrımla sesçil ayrımı biribirinden ayırdetmeyi sağlayan bir *form* kavramı geliştiriyordu (s. 118). Gramer, anlambilimden ve sesbilimden bağımsızdı (s. 118).

Bu bağımsızlık, dilin formel bilimi olarak dilbirimbilimin temel ilkesidir. Formelliği, «seslerle dil arasında hiçbir zorunlu

bağlantı bulunmadığını» varsayar.[20] Bu formelliğin kendisi de tamamen işlevsel bir analizin koşuludur. Demek ki, dilsel işlev ve saf dilsel birim *–glossème–* idesi, sadece "ifade maddesinin" (maddi öz) değil, "içerik maddesinin" (maddi-olmayan öz) göz önüne alınmasını da dışlar. «Dil bir madde değil bir form olduğuna göre (F. de Saussure), dilbirimler tanımları gereği, hem maddi-olmayan (anlamsal, ruhsal ve mantıksal) hem de maddi (sesçil, grafik, vb.) özden (maddeden) bağımsızdırlar.»[21] Dilin işleyişinin, *oyununun*, incelenmesi, *anlamın* maddesinin ve diğer olası maddeler arasından, *sesin* maddesinin, ayraç içine alınmasını gerektirir. Sesle anlamın birliği burada, yukarda önerdiğimiz gibi, oyunun güven verici kapanışıdır. Hjelmslev kendine ait dilin şeması ya da oyunu kavramını Saussure'ün, onun formalizminin ve değer kuramının devamına yerleştirir. Dilbilimsel değeri «saf mantıksal-matematik değerle» değil de «ekonomi bilimlerindeki mübadele değeriyle» kıyaslamasına karşın, bu benzerliğe bir sınır da koyar:

> «Ekonomik bir değer, tanımı gereği çift yüzlü bir değerdir: somut para birimleri karşısında değişmez öğe rolü oynamakla kalmaz, kendisine ölçek işlevi gören belli bir miktar mal karşısında bizzat değişkenlerin rolünü de oynar. Dilbilimdeyse bunun aksine, ölçeğe tekabül eden hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, F. de Saussure için bir gramerin en sadık imgesi ekonomik olgular değil satranç oyunudur. Dilin şeması son tahlide bir *oyundur*, başka hiçbir şey değil.»[22]

Hjelmslev *Prolégomènes à une théorie du language*'da (1943), *imleyen/imlenen* ayrımının yerine koyduğu *ifade/içerik* ayrımını – ki bunların her biri de *form* veya *madde* açısından ele alınabilir–

---

[20] *On the Principles of Phonematics*, 1935, Proceedings of the Second International Congress of Phonetic Sciences, s. 51.

[21] L. Hjelmslev ve H. J. Uldall, *Études de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, s. 13 ve sonrası).

[22] *Langue et parole* (1943), *Essais linguistiques* içinde, s. 77.

uygulamaya koyduğunda, *doğal olarak* sesçil ifade maddesine bağlı bir dil idesini eleştirir. [Ona göre], «konuşulan bir dilin "ifade maddesinin" sadece «seslerden» oluşması gerektiği» şimdiye kadar haksız yere varsayılmıştır:

> «Böylece, özellikle E. ve K. Zwirner'in işaret ettikleri gibi, söylemin "arkadaşları" da olduğu, söylemin bazı bileşenlerinin jestlerle ikame edilebileceği ve gerçekte –E. ve K. Zwirner'in dedikleri gibi– «doğal» dilin işleyişine katılan unsurların sadece söz organları denenler (boğaz, ağız ve burun) değil, hemen hemen bütün çizgili kaslar olduğu hesaba katılmamıştır. Bundan başka, farklı dış koşullarda, alışılmış jestler-ve-sesler maddesinin yerine başka herhangi bir uygun madde koymak da mümkündür. Örneğin, aynı dilsel form, sesçil veya sesbirimsel notasyonda ya da örneğin Dancadaki türden sesçil denen imlâda görüldüğü gibi, yazıda da kendini dışa vurabilir. İşte size sadece göze hitap eden ve anlaşılmak veya kavranmak için sesçil «maddeye» aktarılmayı gerektirmeyen bir «grafik» madde... Üstelik bu grafik «madde» de, maddelik açısından, çeşitli türlerde olabilir.»[23]

Hjelmslev, maddelerin sesçil ifade maddesinden «türemesini» ön-varsaymayı reddederek, bu problemi yapısal ve asıl dilbilimsel analiz alanının dışına atar:

> «Bundan başka, neyin türeme olduğu ve neyin olmadığı hiçbir zaman kesinlikle bilinemez; alfabetik yazının keşfinin tarihöncesinde saklı olduğunu unutmamalıyız (B. Russell insanın en eski ifade biçiminin yazı mı yoksa söz mü olduğuna karar vermek için hiçbir çaremiz olmadığına dikkatimizi çekmekte tamamen haklıdır), öyle ki, [alfabetik yazının] sesbilgisel bir analize dayandığı görüşü sadece bir artsüremli varsayımdır; pekalâ dilsel yapının formel bir analizine de dayanmış olabilirdi. Ne olursa olsun, modern dilbilimin kabul ettiği gibi, artsü-

---

[23] *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, s. 91-93 (İng. çev.: *Prolegomena to a theory of language*, s. 103-104).

> remli mülahazalar eşsüremli betimlemeler için geçerli değildir.» (s. 104-105)

Bu dilbirimbilimsel eleştirinin hem Saussure sayesinde hem de ona karşı yapılmış olması; yukarda ima ettiğimiz gibi, bir gramatolojinin kendine özgü alanının *Genel Dilbilim Dersleri* tarafından hem açılmış hem de kapanmış olması, H. J. Uldall'ın dikkate değer biçimde ifade ettiği bir olgudur. Uldall, Saussure'ün «keşfinden çıkan tüm kuramsal sonuçları» geliştirmediğini göstermek için, şöyle yazıyor:

> «Pratik sonuçların geniş ölçüde çıkarılmış olduğunu, hattâ Saussure'den binlerce yıl önce çıkarılmış olduğunu düşününce bu durum daha da garip görünüyor; zira ancak form ile madde arasındaki ayrım kavramı sayesindedir ki, [sözel] dil ile yazı konusunda, her ikisinin de aynı zamanda bir ve aynı dilin ifadeleri olarak var olabilmelerini açıklayabiliyoruz. Eğer bu iki maddeden, hava akımından ya da mürekkep akımından (*the stream of air or the stream of ink*) biri bizzat dilin ayrılmaz bir parçası olsaydı, dilden dile geçmeksizin birinden öbürüne geçmek mümkün olmazdı.»[24]

Kuşkusuz Kopenhag Okulu böylelikle bir araştırma alanı açmış oluyor: dikkatimiz yalnız her türlü «doğal» bağdan kurtulmuş bir formun saflığına değil, aynı zamanda dilin katmanlaşmasında grafik ifade maddesine bağımlı her şeye de yönel-

---

[24] *Speech and writing*, 1938, *Acta linguistica* içerisinde, IV, 1944, s. 11 ve sonrası. Uldall burada, «sesbilimsel ve dilbirimbilimsel görüşler arasındaki farkları» göstermek için, Dr. Joseph Vachek'in bir incelemesine de gönderme yapıyor: *Zum Problem der geschriebenen Sprache* (*Travaux du Cercle linguistique de Prague* VIII, 1939).

Krş. ayrıca Eli Fischer-Jorgensen, «Remarques sur les principes de l'analyse phonémique», *Recherches Structurales* içerisinde, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, cilt V, s. 231 ve sonrası»; B. Siertsema, *A study of glossematics*, 1955 (ve özellikle VI. Bölüm) ve Hennings Spang-Hanssen, *Glossematics, Trends in European and American Linguistics* içerisinde, 1930-1960, 1963, s. 147 ve sonrası.

tilebilir hale geliyor. Böylece, ileriye dönük olarak bunların özgün ve net biçimde sınırlanmış bir betimlemesi imkân dahiline giriyor. Hjelmslev «yazının, sesi hesaba katmayan bir analizine henüz girişilmediğini» kabul ediyor (s. 105). H. J. Uldall da, «mürekkep maddesinin, dilbilimcilerce hava maddesine bol keseden saçılıp savrulan ilgi ve dikkate mazhar olamamasından» yakınmakla birlikte, bu problematiği sınırlıyor ve ifade maddelerinin karşılıklı bağımsızlıklarının altını çiziyor. Bunu da özellikle imlâda hiçbir yazıbirimin telaffuzdaki aksanlara tekabül etmemesiyle (Rousseau'ya göre bu, yazının sefaleti ve tehdidiydi) ve karşılıklı olarak, telaffuzda da hiçbir sesbirimin yazılı sözcükleri ayıran aralara (*spacing*) tekabül etmemesiyle örneklendiriyor (s. 13-14).

Dilbirimbilimsel *yazının* özgül niteliğini tanımak suretiyle sadece *grafik* unsuru betimleme imkânını ele geçirmiş olmuyor, *edebi* unsura, edebiyatta indirgenemez biçimde yazılı bir metinden geçen ve *formun oyununu* [işleyişini] belli bir ifade maddesine bağlayan şeye, erişme[nin yolunu] da gösteriyordu. Edebiyatta sese, epos'a veya şiire indirgenmeyi kabul etmeyen bir şey varsa, bu ancak *formun* oyununla yazısal ifade maddesi arasındaki bağın açık ve kesin biçimde yalıtılması şartıyla yakalanabilir. (Bu yapılırken böylece indirgenemezliği içinde saygıya mazhar olan «saf edebiyatın» [söz konusu] oyunu sınırlama, bağlama riski taşıdığı da farkedilecektir. Oyunu bağlama arzusu zaten bastırılamaz.) Edebiyata karşı bu ilgi Kopenhag Okulu'nda gerçekten de kendini göstermiştir.[25] Böylece Rousseau'cu ve Saussure'cü bakışın edebi sanatlara yönelik kuşkularını ortadan kaldırır. Edebiyatın "edebi-varlığına" verdikleri önemle belki de sesbilimsel bakışa ve onun hakim olduğu edebi modellere –özellikle şiire– ayrıcalık tanıyan Rus formalistleri-

[25] Hattâ, gayet programalı biçimde, daha *Prolegomènes*'de bile (İng. çev., s. 114-115). Krş. ayrıca Ad. Stender-Petersen, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*; Svend Johansen, *La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique*, in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, V. cilt, 1949.

nin, daha açıkçası O.PO.YAZ'ın, çabalarını radikalleştirir. Demek ki, edebiyat tarihinde ve genel olarak bir edebi metnin yapısında bu bakışın dışmda kalan unsurlar özel bir betimleme tarzı istemektedir ki, belki dilbirimbilim bunun normlarını ve olabilirlik koşullarını daha iyi ortaya çıkarmıştır. Belki böylece edebi metnin yapısındaki ve edebiliğin "edebi-oluşundaki", özellikle «modernliğindeki», saf yazısal katmanı incelemeye daha iyi hazırlanmıştır.

Kuşkusuz bu suretle yeni bir alan yeni ve verimli araştırmalara açılmış oluyor. Ama yine de bizi burada en başta ilgilendiren, ifade maddelerinin yeniden kavuşulan bu paralelliği ya da eşliği değildir. Pekalâ görüldü ki, eğer sesçil madde ayrıcalığını yitiriyorsa bu, aynı ikamelere konu olabilen yazılı maddenin yararına olmamaktadır. Dilbirimbilim, taşıyabildiği özgürleştirici ve çürütülemez unsurlarla birlikte, burada da harcıalem bir yazı kuramıyla iş görüyor. Ne denli özgün ve indirgenemez olursa olsun, korelasyonla *grafik* «ifade maddesine» bağlı olan «ifade formu» hâlâ pek belirlenmiş kalıyor. Burada bahsettiğimiz arkhe-yazı karşısında pek bağımlı ve pek türemiş kalıyor. Bu arkhe-yazı yalnız yazısal ifadenin form ve maddesinde değil, yazısal olmayan ifadenin [form ve maddesinde] de iş görmekte olmalıydı. Yalnız formu –yazısal veya değil– her türlü maddeye birleştiren şema değil, bir içeriği –yazısal veya değil– bir ifadeye bağlayan *im-işlev* (*sign-function*) de olmalıydı. Bu temanın ise Hjelmslev'in sistematiğinde hiçbir yeri olamazdı.

Zira arkhe-yazı, "ötelemenin" (*différance*) hareketi, aynı olabilirlik içinde hem zamansallaşmayı, hem ötekiyle ilişkiyi, hem de dili açan indirgenemez arkhe-sentez, her türlü dil[bilim]sel sistemin koşulu olarak, bizzat dilbilim sisteminin içinde yer alamaz, bir nesne olarak onun alanında yer tutamaz. (Ama bu, *başka yerde* gerçek bir yeri olduğu, ona atfedilebilecek *başka bir locus* bulunduğu anlamına da gelmez.) Kavramı, bizzat sistemin bilimsel, pozitif ve (Hjelmslev'in bu sözcüğe verdiği anlamda) «içkin» betimlemesini hiçbir bakımdan zenginleştiremez. Zaten bu yüzden dilbirimbilimin kurucusu da, tıpkı dilbilimsel siste-

min indirgenemez içkinliğinden hareket etmeyen bütün dilbilim-dışı kuramları toptan ve haklı olarak reddettiği gibi[26], herhalde onun gerekliliğini de tartışma konusu yapardı. Bu kavramda, [adını hak eden] bir kuramın kaale almaması gereken o deneye çağrılardan birini görürdü.[27] Öteden beri «yazı» adı verilen şeyden bu kadar farklılaşan bu X'e hâlâ neden yazı adı verildiğini anlayamazdı.

Bu sözcüğü ve önce arkhe-yazı kavramıyla onun yapısökümüne tabi tuttuğu harcıalem yazı kavramı arasındaki iletişimin zorunluluğunu gerekçelendirmeye daha önce başlamıştık. Aşağıda bunu yapmaya devam edeceğiz. Deney kavramına gelince, doğrusu burada hayli sorun çıkarıyor. Burada kullandığımız bütün kavramlar gibi o da metafizik tarihine ait ve onu ancak "üstü çizilmiş olarak" kullanabiliriz. «Deney» [terimi] her zaman bir mevcudiyetle ilişkiyi göstermiştir, bu ilişki bilinç biçimini almış olsun olmasın. Ancak, söylemin burada başvurmaya mecbur olduğu bir tür yoğunlaşma ve kıvranmaya göre, yapısökümle deney kavramının ta dibine ulaşmak için önce bu kavramın bütün imkânlarını tüketmemiz lâzımdır. Hem «empirizmden» hem de deneyin «naif» eleştirilerinden kurtulmanın tek şartı budur. Örneğin, Hjelmslev'in «kuramının bağımsız olması gerektiğini» söylediği deney, deneyin bütünü değildir. Her zaman olgusal ya da bölgesel (tarihsel, psikolojik, fizyolojik, sosyolojik, vb.) belli bir tür deneye tekabül eder, aynı şekilde

---

[26] *Omkring*, s. 9 (İng. çev., *Prolegomena*, s. 8).

[27] S. 14. Fakat bu, Hjelmslev'in, kendi yönetici ilkesine «empirik ilke demeyi göze almasına» engel olmuyor (s. 12, İng. çev., s. 11). «Fakat –diye ekliyor– epistemolojik araştırma uygun olmadığını gösterirse, bu adı hemen terketmeye hazırız. Bizim açımızdan bu sadece ilkenin korunmasını etkilemeyen bir terminoloji sorunudur». Bu, bütün kavramlarını (form/madde, içerik/ifade, vb.) kendinden uzak tutmak istediği metafiziğin tarihinden almakla birlikte, onun tüm tarihsel yükünü bir niyet beyanı, bir önsöz veya tırnak işaretiyle nötralize edebileceğine inanan bir sistemin terminolojik uzlaşımcılığının bir örneğinden başka bir şey değildir.

bölgesel bir bilim doğurur, bu özelliğiyle de dilbilimin tamamen ve kesinlikle dışındadır. Arkhe-yazı olarak deneyin durumuysa hiç de böyle değildir. Deneyin bölgelerinin ya da doğal deneyin tümünün ayraç içine alınması aşkınsal bir deney alanı açmalıdır. Bu deneye ancak, Hjelmslev'in yaptığı gibi, dil[bilim]sel sistemin özgüllüğü açığa çıkarıldıktan ve tüm dışsal bilimler ve metafizik spekülasyonlar oyun dışı bırakıldıktan sonra, bir bilimin nesnelerinin sistemi olarak sistemin ve korelatif biçimde onu inceleyen kuramsal sistemin, yani burada dilbirimbilimin olmak istediği nesnel ve «tümdengelimli» sistemin, aşkınsal kökeni sorunu sorulduğu ölçüde erişilebilir. Bu yapılmazsa, nesnesinin, «nesnelerinin içkin sisteminin», özgüllüğüne saygılı bir formalizmin gerçekleştirdiği eleştirel ilerleme, bilimci nesnelciliğin, yani fark veya itiraf edilmeyen –Kopenhag Okulu'nda sık sık karşımıza çıkan– bir başka metafiziğin, gözetleyişi altındadır. Başka yerde sorguladığımız bir aşkınsallığa burada gönderme yapmamız da böyle naif bir nesnelciliğe düşmekten kaçınmak içindir. Zira inanıyoruz ki aşkınsal eleştirinin bir beri tarafı bir de öte tarafı vardır. Öte tarafın dönüp beri tarafın içine girmesini önleyecek şekilde davranmak, kıvranıp dururken bir yol güzergâhı zorunluluğunu kabul etmek demektir. Bu güzergâh metinde bir "dümen suyu" izi bırakacaktır Bu iz olmasa, sonuçlarının düz içeriğine terkedilen aşkınlık-ötesi metin, her zaman eleştiri-öncesi metne tıpatıp benzeyecektir. Bugün bu benzeyişin yasasını kurmalı ve düşünmeliyiz. Burada kavramların üstünün çizilmesi dediğimiz şey, gelecekteki bu meditasyonun yerlerini göstermelidir. Örneğin, "arkhe-aşkınsal" değeri zorunluluğunu hissettirdikten sonra kendi üstünü çizdirmeli, arkhe-iz kavramı da hem bu zorunluluğu hem de bu çizilmeyi kabullenmelidir. Gerçekten de [bu kavram] özdeşlik mantığında çelişkili ve kabul edilemezdir. İz sadece kökenin kayboluşu değildir; burada –kullandığımız söylemde ve izlediğimiz güzergâhta–kökenin kaybolmuş bile olmadığı, ancak bir yad-köken, yani iz, tarafından geri doğru oluşturulduğu, izin de böylece kökenin kökeni olduğu anlamına gelir. O zaman, iz kavra-

mını, onu bir mevcudiyetten veya kökensel bir yad-iz'den türeterek empirik bir "marka" haline getirecek klasik şemadan çekip almak için, ister istemez kökensel izden ya da arkhe-izden söz etmek gerekir. Buna karşın yine de biliyoruz ki bu kavram kendi adını yokeder ve, her ne kadar her şey izle başlarsa da, kesinlikle kökensel iz yoktur.[28] O zaman, fenomenolojik indirgemeyi ve aşkınsal bir deneyime Husserl üslûbunca göndermeyi, sadece *söylemin bir anı* olarak, [bir yere] *yerleştirmeliyiz.* Genel olarak deneyim –ve özel olarak Husserl'deki aşkınsal deneyim– kavramı mevcudiyet temasının hakimiyeti altında kaldığı ölçüde, izin indirgenmesi hareketine katılır. Canlı Var-olan (*lebendige Gegenwart*), Husserl'in bizi yönlendirdiği aşkınsal deneyimin evrensel ve mutlak formudur. Zamansallaşma hareketinin betimlemelerinde bu formun yalınlık ve egemenliğini rahatsız etmeyen her şey, bize aşkınsal fenomenolojinin metafiziğe aidiyetine işaret eder gibi görünüyor. Fakat bu durum kırılma kuvvetleriyle de uzlaşmak zorundadır. Kökensel zamansallaşmada ve ötekiyle ilişki hareketinde, Husserl'in etkili biçimde betimlediği şekliyle, *non-présentation* veya *dé-présentation* da *présentation* kadar «kökensel» dir. *Bu nedenle, bir iz düşüncesi bir aşkınsal fenomenolojiden kopamadığı gibi ona indirgenemez de.* Başka yerde olduğu gibi burada da problemi seçim terimleriyle koymak, soruya bir *evet* veya bir *hayır* ile yanıt istemek ya da önce kendini böyle yanıt vermeye mecbur sanmak, aidiyeti bir tabiiyet, ait olmamayı da toksözlülük olarak tasarlamak, çok farklı yükseklikleri, yolları ve üslûpları biribirine karıştırmaktır. Arkhe'nin yapısökümünde seçime başvurulmaz.

Demek ki, arkhe-iz kavramı üzerinden yürümek zorunluluğunu kabul ediyoruz. Bu zorunluluk dil[bilim]sel sistemin içinden itibaren bize nasıl rehberlik ediyor? Saussure'den Hjelmslev'e giden yol ne bakımdan bize kökensel izin yanından do-

---

[28] Genel olarak (empirik ve/veya aşkınsal) köken kavramının bu eleştirisine gelince, başka yerde bir uslamlama şeması göstermeyi denedik (Husserl'in *Geometrinin Kökeni* adlı eserine Giriş, 1962, s. 60).

laşmayı yasaklıyor?

Form üzerinden geçişinin bir *damga* (*empreinte*) üzerinden geçiş olması bakımından. Bu çifte geçiş bize daha açık olarak görünebilseydi, genel olarak ötelemenin anlamına daha kolay erişebilirdik.

Her iki durumda da sesçil maddenin nötrleştirilme imkânından yola çıkmak gerekiyor.

Bir yandan, sesçil unsur, terim, algılanabilir denen dolunluk, onlara *form* veren ayrım ya da karşıtlık olmasaydı, oldukları şey olarak görünmeyeceklerdi. Sesçil maddenin indirgenişi olarak ayrıma başvurmanın en açık erişim noktası budur. İmdi burada ayrımın görünüşü ve işleyişi, önünden hiçbir mutlak yalınlığın gelmediği kökensel bir sentezi varsayar. Demek ki kökensel iz böyle bir şey olsa gerektir. Zamansal deneyim asgari birim içinde tutulmaksızın, ötekini öteki olarak aynı'nın içinde tutan bir iz olmaksızın, hiçbir ayrım etkisini gösteremez ve hiçbir anlam ortaya çıkamazdı. Demek ki burada kurulmuş bir ayrım değil, her türlü içerik belirlemesinden önce, ayrımı üreten *saf* hareket söz konusudur. *(Saf) iz ötelemedir.* Hiçbir algılanabilir, işitilebilir veya görülebilir, sesçil veya yazıcıl dolunluğa bağlı değildir. Tersine bunların koşuludur. Mevcut olmamasına, hiçbir zaman her türlü dolunluğun dışında bir *şimdi-varolan* olmamasına karşın, olabilirliği hakça im (imlenen/imleyen, içerik/ifade, vb.), kavram veya –devindirici veya algılanabilir– işlem denen her şeyden öncedir. Demek ki bu öteleme ne algılanabilir ne de anlaşılabilir [bir şey]dir ve imlerin aynı soyut düzen –örneğin sesli veya yazılı bir metin– içinde ya da iki ifade düzeyi arasında, kendi aralarında eklemlenmelerini sağlar. Sözle –genelgeçer anlamda– yazının eklemlenmesini sağladığı gibi, algılanabilenle anlaşılabilen, sonra imleyenle imlenen, ifadeyle içerik, vb. arasmdaki metafizik karşıtlığa temel olur. Eğer dil daha baştan bu anlamda bir yazı olmasaydı, hiçbir türemiş «notasyon» mümkün olmaz ve sözle yazı arasındaki ilişkiler hakkındaki klasik problem ortaya çıkamazdı. Elbette imlemenin pozitif *bilimleri* sadece ötelemenin *eserini* ve *olgusunu*, [kendi] sebep

oldukları belirlenmiş ayrımları ve belirlenmiş varlıkları betimleyebilirler. İşleyişi içinde ötelemenin kendisinin bilimi olamaz, bizzat mevcudiyetin kökeninin, yani bir tür yad-kökenin de olamayacağı gibi.

Demek ki öteleme, formun formasyonudur [biçimin biçilişi]. Ama *öte yandan* damganın "vurulmuşluğu"dur (*être-imprimé*) da. Saussure'ün, «işitim imgesi» ile nesnel ses arasında ayrım yaptığı bilinir (s. 98). Böylelikle, dilin bilimini kurduğu sırada, akustik ve fizyoloji bilimlerini, sözcüğün fenomenolojik anlamında, «indirgeme» hakkını elde etmiş olur. İşitim imgesi, sesin "görünme"sinin yapısıdır ki bunun "görünen" sesle hiçbir ilgisi yoktur. Saussure *imleyen* adını işitim imgesine verir; *imlenen* adını ise, elbette şey'e değil (zira o dilin edimi ve idealliği tarafından indirgenmiştir), «kavram»a saklar. Bu nosyon herhalde burada yerinde olmadığı için, biz "anlamın idealliğine" diyelim. «*İm* terimini toplamı göstermek için korumayı ve *kavram* ile *işitim imgesi*'nin yerlerine de *imlenen* ve *imleyen* terimleri koymayı öneriyoruz.» İşitim imgesi *işitilen*'dir: işitilen *ses* değil, sesin *işitilmişliği* (*être-entendu*). İşitilmişlik yapı bakımından fenomenaldir ve dünyadaki gerçek sesin düzeyine kökten heterojen bir düzeye aittir. Bu ince ama mutlak surette belirleyici heterojenlik ancak bir fenomenolojik indirgemeyle kesilip biçilebilir. Demek ki bu indirgeme, ne gibi (dilbilimsel, psikanalitik, vb.) bir kaygıdan esinlenmiş olursa olsun, işitilmişliğin her türlü analizi için mutlaka gereklidir.

İmdi, «işitim imgesi», sesin yapılaşmış "görünme"si, ötelemeyle *yaşanan* ve *biçimlenen* «algılanabilir madde», Husserl'in *hylê/morphê* yapısı diyeceği, her türlü dünyasal gerçeklikden ayrı şey, Saussure tarafından «psişik imge» diye adlandırılır: «Bu sonuncusu [işitim imgesi], tamamen fiziksel bir şey olan maddesel ses değil, bu sesin psişik "damgası", duyularımızın ondan bize getirdiği "temsilci"dir; aslında duyusaldır; ona bazan «maddesel» dediğimiz oluyorsa da, bunu sadece bu anlamda ve ortaklığın öteki terimi, genellikle daha soyut olan *kavram* ile karşıtlığını belirtmek için yapıyoruz.» (s. 98). «Psişik» te-

rimi, hakkında fenomenolojik bir önlem alınması dışmda, belki pek uygun değilse de, belli bir "yerin" kökenselliğini gerçekten belirtilmiş oluyor.

Bunu daha netleştirmeye geçmeden önce, burada mutlaka Jacobson'la diğer dilbilimcilerin «zihinselci bakış açısı» başlığı altında eleştirdikleri şey söz konusu değildir:

> «Bu tasarımların, Baudouin de Courtenay'ye kadar çıkan ama hâlâ ölmüş olmayan en eskisine göre, sesbirim, «psiko-sesçil» fenomen olarak gerçekten çıkarılan sese, «psiko-sesçil» olguya, karşıt olan "imgelenmiş" (*imaginé*) veya yönelimsel bir sestir. İçselleştirilmiş bir sesin psişik eşdeğerlisidir.»[29]

Bu şekilde (yani imgelemenin fenomenoloji-öncesi psikolojisine göre) tanımlanan «psişik imgede» gerçekten bu "zihinselci" esin var olsa da, onu Jacobson'un eleştirilerine karşı savunmak

---

[29] *A.g.e.*, s. 111. Hjelmslev de aynı çekinceleri dile getirir: «İlginçtir, uzun zamandır her türlü «psikolojizm» boyasına karşı gardını almış olan dilbilim, burada, sadece belli bir ölçüde ve oranlar korunarak da olsa, F. de Saussure'ün «işitim imgesi»ne ve aynı şekilde «kavram»a, dönmüş görünüyor, tabiî bu terimi yukarda serimlediğimiz öğretiyle sıkı bir uyum içinde yorumlamak, kısacası, gerekli çekincelerle de olsa, dil[bilim]sel imin her iki yanında da karşımızda «tamamen psişik bir fenomenin» bulunduğunu kabul etmek şartıyla. (GDD., s. 28). Fakat bu gerçek bir analojiden ziyade tesadüfi bir terminoloji örtüşmesidir. F. de Saussure'ün söyleme soktuğu terimler ve bunların *Dersler*'deki yorumları, muğlaklığa elverişli oldukları için terkedilmiştir, aynı hatâları tekrarlamak da doğru olmaz. Kaldı ki, kendi hesabımıza biz de, burada önerdiğimiz araştırmaların ne ölçüde psikolojik nitelikte sayılabileceği sorusu karşısında tereddütte kalıyoruz; bunun sebebi de psikolojinin hâlâ tanımında önemli eksikler taşıyan bir disiplin olmasıdır». («La stratification du langage», 1954, *Essais linguistiques* içinde, s. 56). Daha *Langue et parole* (1943)'de de Hjelmslev, aynı problemi koyarak, «Cenevreli üstadın tamamen bilincine varmış olabileceği ama üstünde durmayı gerekli görmediği birçok nüansı» söz konusu ediyor, «bu tutuma neden olan motiflerin doğal olarak bilgimiz dışında olduğunu» belirtiyordu.» (s. 76)

mümkün olabilirdi, şu noktaları açıklığa kavuşturmak şartıyla: 1) [Bu kavram] «içsel dilin, konfigüratif ve taşırı (*redondant*) özellikler dışında, yalnız ayırdedici özelliklere indirgendiğini» belirtmek gerekmeden de korunabilir; 2) *psişik* niteliği yalnızca *dışsal olmayıp içsel olan bir başka gerçeklikyi* gösteriyorsa, bu niteleme gündeme alınmaz. Husserl'ci düzeltme de işte burada gerekli olur ve tartışmayı öncüllerine varıncaya dek dönüştürür. Yaşanmışın reel (*real* değil *reel*) bileşeni olan *hylê/morphê* yapısı bir "gerçeklik" (*Realität*) değildir. Yönelimsel nesneye, örneğin imgenin içeriğine gelince, o reel olarak ne dünyaya ne de yaşanmışa aittir: yaşanmışın reel-olmayan bileşeni. Saussure'ün bahsettiği psişik imge, bir dışsal gerçeklikyi kopya eden bir içsel gerçeklik olmasa gerektir. *Ideen I*'de bu «portre» kavramını eleştiren Husserl de *Krisis*'te (s. 63 ve sonrası) fenomenolojinin nasıl, «içsel deneyim» ile «dışsal deneyim» arasında, psikoloji ve insan bilimlerinin geçim kaynağı doğalcı muhalefeti aşmak zorunda olduğunu gösterir. Demek ki, kafa karışıklığının en kötü ve en sık görülen örneğinden kaçınmak için, "gözüken" ses ile sesin "gözükmesi" arasındaki ayrımı kurtarmak şarttır; ve ilke olarak, «birinciyi içsel deneyime ikinciyi dışsal deneyime atfetmek suretiyle, değişmezlik ile değişebilirlik arasındaki antinomiyi aşmak» istemeden de bunu yapmak mümkündür (Jacobson, *a.g.e.*, s. 112). Değişmezlikle değişebilirlik arasındaki ayrım iki alanı biribirinden ayırmaz, her ikisini de kendi içlerinde böler, paylaştırır. Bu da *phonê*'nin özünün doğrudan doğruya ve önce dünyasal bir bilimin, bir psiko-fizyo-sesçil'in, metninde okunamayacağını yeterince gösterir.

Bu önlemler alındıktan sonra, işte bu damga ve bu izin spesifik bölgesinde, ne *dünyada* ne «başka bir dünyada» olan, sesli olmadığı gibi ışıklı da olmayan, ne *zamanda* ne *uzayda* yer alan bir *yaşanmış deneyimin* zamansallaşmasında, unsurlar arasında ayrımların ortaya çıktığını, daha doğrusu onları (unsurları) ürettiğini, oldukları şey olarak ortaya çıkardığını ve *metinler*, zincirler ve iz sistemleri oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Bu zincirler ve bu sistemler ancak bu izin veya damganın doku-

sunda çizilebilirler. Gözüken (*apparaissant*) ile gözükmek (*apparaître*) («dünya» ile «yaşanmış deneyim») arasındaki duyulmadık ayrım, bütün diğer ayrımların, bütün diğer izlerin koşuludur ve *zaten o da bir izdir*. Bu yüzden, bu sonuncu kavram mutlak surette ve meşru olarak, *engramme*'m [yaşantıların sinir dokusu üzerinde bıraktığı kabul edilen izin] doğası üstüne her türlü *fizyolojik ya da* –üzerinden izin kendini deşifre ettirdiği– mutlak mevcudiyetin anlamı üstüne *metafizik*, problematikten «önce» gelir. Gerçekten de iz, genel olarak anlamın mutlak kökenidir. Bu şu demektir ki, bir kez daha, genel olarak anlamın mutlak kökeni yoktur. *İz*, gözükmeyi ve imlemeyi açan *öteleme* (différance)'dir. Yaşayanı genel olarak yaşamayan üzerine eklemleyen, her türlü tekrarın kökeni, idealliğin kökeni [olan iz], ne ideal ne reel, ne anlaşılabilir ne duyulabilir, ne saydam bir imleme ne opak bir enerjidir; *metafiziğin hiçbir kavramı onu betimleyemez*. Ayrıca, *a fortiori* duyarlığın bölgeleri arasındaki ayrımın da, sesin olduğu kadar ışığın da, öncesinde yer aldığından, örneğin işitsel damga ile görsel (yazısal) damga arasında «doğal» bir hiyerarşi kurmanın anlamı var mıdır? Yazısal imge görülmez, işitim imgesi de işitilmez. İnsan sesinin dolun birimleri arasındaki ayrım işitilmemiş kalır, yazıtın (*inscription*) gövdesindeki ayrımın da görülmemiş kaldığı gibi.

Kırılma

> Sanırım ayrımı ve eklemlenmeyi göstermek için tek bir sözcük bulmayı hayal etmiştiniz. Ben «Robert»i karıştırırken galiba onu buldum, tabiî sözcük oyunu yapmak, daha doğrusu sözcüğün çifte anlamını göstermek şartıyla. Bu sözcük kırılma (brisure): «– kırılan, kopan parça. Krş. gedik, kertik, cassure, fracture, fay, yarık, fragman.– Bir marangoz veya çilingir işinde iki parçanın menteşeyle birleştirilmesi. Pencerenin brisure'ü. Krş. joint (geçme, conta).
>
> Roger Laporte (*mektup*).

Uzay ve zaman deneyiminin kökeni olan bu "ayrımın yazısı", bu "izin dokusu", uzayla zaman arasındaki ayrımın ek-

lemlenmesini, bir deneyimin birliği («aynı» özgü bedenden hareket eden «aynı» yaşanmış[lık]) içinde, olduğu şey olarak gözükmesini sağlar. Bu eklemlenme de yazısal («görsel» ya da «dokunsal», «uzamsal») bir zincirin sırası geldiğinde konuşulan («sesçil», «zamansal») bir zincir üzerine kendini uyarlamasına imkân verir. Yola bu eklemlenmenin birincil olabilirliğinden çıkmak gerekir. Ayrım eklemlenmedir.

Saussure de zaten, *VI. Bölüm*'le çelişkili olarak, bunu söylemektedir:

> «Dolayısıyla, dil probleminde ses aygıtı sorunu ikinci plandadır. *Eklemli dil* denen şeyin belli bir tanımı da bu fikri doğrulayabilir. Latincede *articulus*, «bir nesneler dizisinde üye, parça, bölüm» demektir; dil konusunda ise eklemlenme (*articulation*) ya konuşma zincirinin hecelere bölünmesi ya da anlamlar zincirinin anlam birimlerine bölünmesi demek olabilir... Bu ikinci tanıma bağlı kalarak, *insan için doğal olan şeyin konuşulan (sözlü) dil olmadığı*, fakat bir dil, yani ayrı ayrı idelere tekabül eden ayrı ayrı imlerden oluşan bir sistem, kurma yetisi olduğu söylenebilir.» (s. 26, vurgu bizden.)

Demek ki, «psişik damga» idesi esas itibariyle eklemle[n]me idesiyle bağlantılıdır. Gözüken algılanabilir ile onun yaşanan gözükmesi («psişik damga») arasındaki ayrım olmaksızın, ayrımların bir imlemeler zinciri içinde gözükmesine imkân veren zamansallaştırıcı sentez işlevini yerine getiremezdi. «Damganın» indirgenemez oluşu, sözün kökensel olarak edilgin olması demektir ama edilginliğin öyle bir anlamında ki, tüm dünya-içi mecazlar buna ancak ihanet edebilir. Bu edilginlik aynı zamanda bir geçmişle, kökenin yeniden-etkinleştirilişinin asla tam olarak denetleyemeyeceği, mevcudiyete uyandıramayacağı bir "öteden-beri-orada" ile ilişkidir de. Demek ki, kökensel bir mevcudiyetin apaçıklığının mutlak biçimde yeniden canlandırılmasının bu imkânsızlığı, bizi mutlak bir geçmişe yönlendirir. Bir şimdinin basitliğinde kendini özetletmeyen şeye *iz* adını verişimizin dayanağı da budur. Gerçekten de bize, zamansallaşmanın çö-

zülemez sentezinde *protention*'un da *rétention* kadar [yaşanmışlık-öncesi "akılda-tutuluşun" yaşanmışın bellekte tutuluşu kadar] gerekli olduğu şeklinde itiraz edilebilirdi. Bunların iki boyutu biribirine eklenmez, fakat garip bir şekilde biribirini içerir (tazammun eder). *Protention*'da öncelenen şey, *rétention*'da tutulanın yaptığına kıyasla, şimdiyi kendisiyle özdeşlikten daha az ayırmaz. Tamam. Fakat öncelemeye (*anticipation*) ayrıcalık tanırsak, "öteden-beri-orada"nın indirgenemezliğini ve zaman denen temel edilginliği silme riskine gireriz. Öte yandan, eğer iz mutlak bir geçmişe gönderme yapıyorsa, bizi artık değiştirilmiş-şimdi formunda, bir geçmiş-şimdi olarak anlaşılamayacak bir geçmiş düşünmeye mecbur etmesindendir. İmdi, "geçmiş" her zaman geçmiş-şimdi demek olmuş olduğundan, izde tutulan mutlak geçmiş tam bir kesinlikle «geçmiş» adını hak etmez. Üstü çizilecek bir başka ad, hele izin garip hareketinin hatırlattığı kadar da haber verdiği [düşünülürse]: öteleme (*différance*) erteler. Aynı önlemle ve aynı çizilme altında, onun edilginliğinin aynı zamanda onun «gelecek»le ilişkisi olduğu da söylenebilir. *Şimdi*, *geçmiş* ve *gelecek* kavramları, zaman ve tarih kavramlarında bunların klasik apaçıklığını varsayan her şey –genel olarak metafizik zaman kavramı– izin yapısını gerektiği gibi betimleyemez. Mevcudiyetin basitliğinin yapısını sökmek de sadece potansiyel mevcudiyet ufuklarını, hattâ şimdinin etrafına sarılacak yerde göbeğine yerleştirilecek bir *protention-rétention* «diyalektiğini» hesaba katmak anlamına gelmez. Demek ki, söz konusu olan, temel homojenlik ve ardışıklığını koruyarak, örneğin geçmiş-şimdi ve gelecek-şimdinin kökende, bölmek suretiyle, yaşanan şimdinin formunu oluşturduğunu göstererek, zamanın yapısını karmaşıklaştırmak değildir. Böyle bir karmaşıklaştırma, bir bakıma Husserl'in betimlediği olay, cüretkâr bir feneomenolojik indirgemeye karşın, çizgisel, nesnel ve dünyasal bir modelin mevcudiyetiyle yetinir. [Buna göre,] B-*şimdi*, olduğu şey olarak, A-*şimdinin rétention*'u ve C-*şimdinin protention*'u tarafından oluşturulacaktır; bundan doğacak tüm oynaklığa karşın, her üç *şimdi*'nin de içlerinde bu yapıyı üret-

melerinden ötürü, bu ardışıklık modeli, örneğin A-*şimdi*'nin yerini bir X-*şimdi*'nin almasına ve bilincin kabul edemeyeceği bir "zaman ayarlı etki" [geciktirme etkisi] ile, bir deneyimin kendi şimdisinde ondan hemen önce gelmiş olmayan ama çok «öncesine» ait olan bir başka şimdi tarafından belirlenmesine izin vermeyecektir. Bu Freud'un bahsettiği geciktirme etkisidir (*Nachträglich*). Gönderme yaptığı zamansallık bir bilinç veya mevcudiyet fenomenolojisine [konu olmaya] elverişli olan zamansallık değildir; o zaman da herhalde, burada söz konusu olan her şeye: şimdi, önceki şimdi, gecikme, vb., hâlâ zaman adını vermenin haklılığı tartışılabilir.

Bu devasa problem, en geniş formelliğinde, şöyle ifade edilebilir: olabildiğince «diyalektik» bir aşkınsal fenomenolojinin betimlediği zamansallık, zamansallığın bilinçsiz diyeceğimiz yapılarının sadece değişikliğe uğrattığı bir zemin midir? Ya da, fenomenolojik modelin kendisi de, bir dil, mantık, apaçıklık ve temel güvenlik örgüsü olarak, kendine ait olmayan bir zincir üzerine mi kurulmuştur? Ve üstelik –ki en ivedi güçlük de buradadır– artık hiçbir dünyasallığı kalmamış bir zincir? Zira içsel zaman *bilincinin* aşkınsal fenomenolojisinin –ki kozmik zamanı ayraç içine almaya pek fazla özen gösterir– bilinç olarak, hattâ içsel bilinç olarak, dünya zamanının suç ortağı bir zamanı yaşamak zorunda olması bir rastlantı değildir. Bilinç, (içsel ve dışsal) algı ve «dünya» arasında kopma, incelikli indirgeme biçimi altında bile, belki de mümkün değildir.

Demek ki, ancak belli bir "işitilmedik" anlamda, dilin dünyada olduğu, metafiziğin genel olarak duyarlık (*sensibilité*) adını verdiği o edilgenliğe kök salmış olduğu [söylenebilir]. Burada mecazların karşısına çıkarılabilecek mecazi-olmayan bir dilimiz olmadığından, Bergson'un istediği gibi, çatışkılı mecazları çoğaltmak lâzımdır. «Duyarlılaşmış isteme»: örneğin Maine de Biran, biraz farklı bir niyetle, "ünlülü" söze bu adı veriyordu. Logos'un önce damga olması ve bu damganın da dilin yazısal "çaresi" olması, elbette logos'un yaratıcı bir etkinlik, ilahi sözün sürekli ve dolun unsuru, vb. olmadığı anlamına gelir. Fakat,

metafizikten sadece yeni bir «sonluluğa dönüş», «Tanrı'nın ölümü», vb. motifi elde tutulsaydı, metafiziğin dışına doğru bir adım bile atılmış olmazdı. İşte asıl bu kavramsallığın, bu sorunsalın yapısını çözmek lâzımdır. Bunlar, karşı çıktıkları onto-teolojiye aittirler. Öteleme de sonluluktan başka bir şeydir.

Saussure'e göre, sözün edilginliği önce dille kurduğu ilişkidir. Edilginlikle ayrım arasındaki ilişki, imlemenin kökenini oluşturan, dilin (belli bir dile kök salmışlık olarak) temel *bilinçsizliği* ile (susma, boş yer bırakma, noktalama, genel olarak ara olarak) "*aralıklama*" (*espacement*) arasındaki ilişkiden ayırdedilemez. «Dil bir töz değil bir form olduğu» (s. 169) içindir ki, paradoksal olarak, dilin etkinliği her zaman ondan yararlanabilir ve yararlanmalıdır. Ama eğer o bir form ise, bu da «dilde yalnız ayrımlar bulunmasından» ötürüdür. *Aralıklama* (bu sözcüğün uzayla zamanın eklemlenmesini, zamanın uzay-oluşunu ve uzayın zaman-oluşunu dile getirdiğine dikkat edilmeli) her zaman yad-algılanan, yad-şimdi ve yad-bilinçtir: *oldukları şey olarak*, eğer bu deyim hâlâ fenomenolojik olmayan bir biçimde kullanılabilirse... Zira tam burada fenomenolojinin sınırlarını aşmaktayız. "Aralıklama" olarak arkhe-yazı, bir *mevcudiyetin* fenomenolojik deneyiminde *olduğu şey olarak* kendini veremez. Canlı şimdinin mevcudiyetinde, her türlü mevcudiyetin genel formunda, *ölü zamanı* işaret eder. Ölü zaman iş başındadır. Bu nedenle, bir kez daha [belirtelim], ondan ödünçlemesi gereken bütün söylemsel imkânlara karşın, iz düşüncesi asla bir yazı fenomenolojisi ile karışmayacaktır. Genel olarak imin fenomenolojisi olarak bir yazı fenomenolojisi imkânsızdır. «Gerçekten de, "boşlukların" önem kazandığı yerde hiçbir sezgi olayı gerçekleşemez.» (*Zarların Atılışı*'na *Önsöz*).

Freud'un rüya hakkında, neden rüyanın bir dilden çok bir yazıya ve sesçil bir yazıdan çok hiyeroglifik bir yazıya benzediğini söylediği, belki şimdi daha iyi anlaşılıyor.[30] Ve neden Saus-

[30] Biz de bir yerde Freud'u bu açıdan okumayı denemiştik (*Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*). Bu okuma, iz kavramıyla

sure'ün dil hakkında, onun «konuşan öznenin bir işlevi olmadığını» söylediği de (s. 30). Bunlar, sahiplerinin işbirliğiyle veya değil, bir mevcudiyet ya da bilinçli öznellik metafiziğinin basit devrilişleri (*renversements*) olmanın ötesinde anlaşılması gereken önermelerdir. Özneyi aynı anda hem kuran hem de parçalayan yazı, hangi anlamda alınırsa alınsın, özneden başka bir şeydir; onun kategorisi altında düşünülemeyecektir. Ne şekilde değiştirilirse değiştirilsin, kendisine ister bilinç ister bilinçsizlik atfedilsin, bunlar onu tarihinin tüm çizgisi boyunca, ilineklerin altında hiç etkilenmeyen bir mevcudiyetin tözselliğine (*substantialité*) ya da kendiyle ilişkinin mevcudiyetinde "özgü"nün kimliğine gönderecektir. Bu tarihin çizgisininse metafiziğin kenarlarından geçmediği bilinmektedir. Bir X'i özne olarak belirlemek hiçbir zaman saf bir uzlaşı işlemi değildir, yazı söz konusu olduğundaysa hiçbir zaman "[ne olduğu] farketmez" bir jest değildir.

İmdi, yazı olarak "aralıklama", öznenin namevcut-oluşu ve bilinçsiz-oluşudur. İmin özgürleşmesi, yönsüz hareketiyle, gerisin geri var-lığın arzusunu oluşturur. Bu oluş –ya da bu yönsüz hareket– onu seçecek ya da edilginlikle ona kapılacak olan öznenin üstüne çıkagelmez. Öznenin kendi ölümüyle ilişkisi olarak, bu oluş bizzat öznelliğin kuruluşudur: hayatın, yani *ölümün ekonomisinin*, bütün organizasyon düzeylerinde... Her yazıbirim özü bakımından vasiyetnamedir.[31] Yazının öznesinin kökendeki

---

yukarda bahsettiğimiz «gecikmeli etki»nin yapısı arasındaki iletişirliği ortaya koymaktadır.

[31] Birçok mitolojik dizge içinde bu temayı barındırır. Birçok örnek arasından, *Phaidros*'da da sözü edilen Mısırlıların yazı tanrısı, teknik hilelerin mucidi, Hermes'in benzeri Thot, cenaze ritlerinde de esaslı işlevler icra ederdi. Sırasında ölülere öbür dünya yolunda kılavuzluk ettiği de olurdu. Kıyamet gününden önce insanların "amel defterlerini" tutardı. Kralın, babanın, güneşin, bunların gözünün sekreterliğini de yapar, bu sıfatla onların yerini gaspedip birinci plana geçerdi. Örneğin: «Genel kural olarak, Horus'un gözü, ay-gözü olmuştur. Ay da, gökcisimleri dünyasına ilişkin her şey gibi, Mısırlıların aklını çok kurcalamıştır. Bir efsaneye göre, ay, güneş-tanrı tarafından geceleri onun

yokluğu, aynı zamanda şeyin ya da göndergenin de yokluğudur.

Aralıklamanın yataylığında –ki buraya kadar bahsettiğimizden başka bir boyut değildir ve ona yüzeyin derinliğe karşıt olduğu gibi karşıt değildir– aralıklamanın kestiğini, bilinçsizliğe düştüğünü veya düşürdüğünü, söylemeye bile gerek yoktur: bilinçsizlik, bu düşüş olmaksızın ve bu kesilişten önce hiçbir şey değildir. İmleme böylece ötelemenin çukurunda oluşur: kesintililik ve tanelilikten, gözükmeyenin saptırılma ve yedeğe alınmasından. Yazı olarak dilin bu "kırılışı", bu kesintililik, dilbilimde belli bir anda pek değerli bir *kesintisizlik/süreklilik* (*continuité*) önyargısıyla çatışmış olabilir. Sesbilim bundan vazgeçmekle, sözle yazı arasında her türlü radikal ayırımdan da vazgeçmek, kendi kendinden yani sesbilimden değil de sesbilimcilikten vazgeçmek, zorunda kalır. Bu konuda Jacobson'un ka-

---

yerini tutmak üzere yaratılmış, Rê bu yüksek yedeklik görevini ifa etmek üzere Thot'u seçmiştir. Bir başka mit, ayın değişen görünümlerini Horus'la Seth'in rol aldıkları periyodik bir döğüşle açıklamaya çalışıyordu. Bu kavga esnasında Horus'un gözü çıkmış, fakat sonunda yenilen Seth aldığı bu gözü galibine geri vermek zorunda kalmıştı. Başka versiyonlara göreyse göz kendiliğinden geri gelmiş ya da Thot tarafından getirilmiştir. Ne olursa olsun, Horus gözüne kavuştuğuna sevinmiş ve gözünü arıttıktan sonra yerine koymuştur. Mısırlılar bu göze *oudjat* [ucat], yani «sağlığı yerinde olan» adını vermişlerdir. *Oudjat*-göz'ün cenaze ritüelinde, Osiris efsanesinde ve sunu törenlerinde önemli bir rol oynadığını göreceğiz. Bu efsaneye... daha sonra güneşli bir eş/rakip de uydurulmuştur: anlatıldığına göre, evrenin efendisi dünyanın başlangıcında, bilinmez hangi sebeple, gözünden yoksun kalmış ve Şu ile Tefnut'u onu bulup getirmekle görevlendirmiş. İki ulağın yokluğu o denli uzun sürmüş ki, Rê kaçak gözün yerine bir başkasını koymağa mecbur kalmış. Göz nihayet Şu ve Tefnut tarafından bulunup getirilince, yerinin kapılmış olduğunu görerek büyük bir hiddete kapılmış (a). Rê onu yatıştırmak için yılan-uræus'a dönüştürüp gücünün simgesi olarak alnına yerleştirmiş; ayrıca kendisini düşmanlarına karşı savunmakla görevlendirmiş.» (a) Göz, gözyaşı (*rémyt*) dökmüş, insanlar (*rémet*) de bundan doğmuş. Görüldüğü gibi, insanların mitsel kökeni basit bir sözcük oyununa dayanıyor. (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, s. 39-40). Bu "ikame" miti, Rousseau'daki gözün tarihi ile karşılaştırılmalıdır (krş. *aşağıda*, s. 226).

bul ettikleri bizim için son derece önemlidir:

> «Sözlü dilin akışı, fiziksel olarak kesintisiz olmasıyla, iletişim kuramını kökende, yazılı dilde görülen "taneli" unsurlardan oluşmuş sonlu bütünün yaptığından «çok daha karmaşık» (Shannon ve Weaver) bir durumla karşı karşıya bıraktı. Ancak dilbilimsel analiz sözlü söylemi de sonlu bir temel bilgi-birimler dizisi halinde çözmeyi başardı. «Ayırdedici nitelikler» (*traits distinctifs*) denen son analiz ürünü bu "taneli" birimler, *sesbirim* denen eşzamanlı «demetler» halinde gruplanır ve, söz parçalarını (*séquences*) oluşturmak üzere, zincir halinde biribirlerine bağlanırlar. Dolayısıyla, dilde form açıkça taneli bir yapıya sahiptir ve nicel bir betimlemeye konu olabilir.»[32]

Kırılış, bir im için, bir imleyenle bir imlenenin birliği için, bir şimdinin ve bir mutlak mevcudiyetin dolunluğunda ortaya çıkmanın imkânsızlığını belgiler. Bu yüzden, psikanaliz yoluyla veya psikanalize karşı restore edilmek istense bile, dolun söz yoktur. Hakikat olduğunu söyleyen sözün anlamını indirgeme veya restorasyonu düşünmeden önce, anlam ve anlamın ayrımdaki kökeni sorusunu sormak lâzımdır. İz'in problematiğinin "yeri" böyle bir şeydir.

Niçin *iz*'in? Bu sözcüğü seçerken bizi ne yönlendirdi? Bu soruyu yanıtlamaya başlamış durumdayız. Fakat bu soru öyle bir şey, yanıtımızın doğası da öyle ki, her ikisinin de yerleri sürekli biçimde değişmek zorundadır. Eğer sözcükler ve kavramlar ancak ayrımların zincirlenişinde anlam kazanıyorlarsa, dilimizi ve terimleri seçişimizi ancak bir "topiğin" ve tarihsel bir stratejinin içinde gerekçeliyebiliriz. Demek ki gerekçeleme asla mutlak ve kesin olamaz. Kuvvetlerin belli bir haline yanıt verir ve tarihsel bir hesabı dile getirir. Böylece, daha önce tanımlamış olduklarımızdan başka, dönemin söylemine ait belli sayıda veri yavaş yavaş bize bu seçimi dayatmıştır. *İz* sözcüğü kendiliğinden, kuvvetlerini elbette hesaba katacağımız belli sayıda çağdaş söy-

---

[32] *Linguistique et théorie de la communication* (*a.g.e.*, s. 87-88).

leme gönderme yapmalıdır. Tabiî hepsini kabul ettiğimizden değil. Fakat iz sözcüğü onlarla bize en güvenli görünen iletişimi kurar ve onlarda etkililiğini göstermiş olan gelişmeleri "atlamamıza" imkân verir. Örneğin, biz bu iz kavramını E. Levinas'ın son yazılarının ve ontoloji eleştirisinin merkezinde yer alan kavramla[33] karşılaştırıyoruz: mevcudiyetin kökensel veya değişmiş formunda asla yaşanmamış ve yaşanamaz bir geçmişin *uzaklığı* ve *başkalığıyla* [*o* ve *öteki* oluşuyla] ilişki. Levinas'ın düşüncesinde değil de burada Heidegger'ci bir niyete uyarlanan bu kavram, bazan Heidegger söyleminin ötesinde, en içsel çizgisinde varlığın anlamını mevcudiyet olarak ve dilin anlamını sözün dolun kesintisizliği olarak belirlemiş bir ontolojinin sarsılması anlamına gelir. Demek ki, [elinizdeki] bu denemenin en son amacı, yakınlık, dolayımsızlık, mevcudiyet (mevcudiyetin yakınlık, özgülük ve ön-lüğü) sözcükleriyle kastedildiği sanılan şeyi muammalı hale getirmek olabilir. Mevcudiyetin bu yapısökümü, bilincinkinden, dolayısıyla, Nietzsche ve Freud söylemlerinde gözüktüğü şekliyle, indirgenemez iz kavramından (*Spur*) geçer. Nihayet, bütün bilimsel alanlarda ve özellikle biyoloji alanında, bu kavram bugün indirgenemez başat kavram gibi görünüyor.

«Hafıza»nın arkhe-fenomeni, doğa/kültür, hayvanlık/insanlık gibi karşıtlıklardan önce düşünülmesi gereken iz, imlemenin hareketine aitse, imleme *a priori* yazılıdır, «dış» adı verilen «algılanabilir» ve «uzamsal» bir unsur üzerine herhangi bir şekilde kaydedilmiş olsa da olmasa da. Arkhe-yazı, sözün, sonra dar anlamda *graphie*'nin birincil olabilirliği, Platon'dan Saussure'e kadar ihbar ve mahkûm edilen «gaspın» doğum yeri olan bu iz, genel olarak birincil dışsallığın açılışı, canlının kendi ötekisiyle ve bir iç'in bir dış'la muammalı ilişkisidir: aralıklamadır. Dünyanın en tanıdık şeyi olarak, tanıdıklığın ta kendisi olarak ne olduğunu bildiğimizi sandığımız dış, «uzamsal» ve

---

[33] Krş. özellikle *La trace de l'autre* in *Tijdschrift voor filosofie*, Eylül 1963 ve bizim denememiz, *Violence et métaphysique, sur la pensée d'E. Levinas, L'écriture et la différence* içerisinde.

«nesnel» dışsallık, *gramma* olmadan, zamansallaşma olarak öteleme (*différance*) olmadan, ötekinin şimdinin anlamına kaydedilmiş yad-var-lığı olmadan, canlı şimdinin somut yapısı olarak ölümle ilişki olmadan, ortaya çıkamazdı. Mecaz yasak olurdu. İz'in mevcudiyeti/namevcudiyeti, muğlaklığı bile değil de oyunu denmesi gereken şey (zira «muğlaklık» sözcüğü mevcudiyet mantığını gerektirir, ona başkaldırmaya başladığında bile), lafız ve "ruh", beden ve ruh problemlerini, ayrıca birinci dereceden akrabalıklarını hatırlattığımız bütün problemleri içinde taşır. Bütün düalizmler, bütün ruhun veya tinin ölümsüzlüğü kuramları, aynı şekilde maneviyatçı veya maddeci, diyalektik veya harcıalem bütün monizmler, herhalde tüm tarihi iz'in indirgenmesine yönelmiş olan bir metafiziğin biricik temasıdırlar. İzin logos'ta özetlenmiş dolun mevcudiyetine bağımlı kılınması, yazının kendi dolunluğunun hayalini kuran bir sözün altına indirilmesi... varlığın arkeolojik ve eskatolojik anlamını "mevcudiyet", *parousia*, ötelemesiz hayat olarak belirleyen bir ontoteolojinin istediği jestler işte bunlardır: ölümün öbür adı, Tanrı'nın adının ölümü denetimde tuttuğu *tarihsel* düzdeğişmece (*métonymie*). Dolayısıyla, bu hareket kendi dönemini Platon' culuk şeklinde açıyorsa da, kendini sonsuzlukçu metafizik anında gerçekleştirir. Var-lıktaki ayrımı ancak sonsuz varlık indirgeyebilir. Bu anlamda Tanrı'nın adı, en azından klasik usçuluklarda telaffuz edildiği şekliyle, ayrımsızlığın (*indifférence*) adıdır. Sadece pozitif sonsuz izi kaldırabilir, «yüceltebilir» (son zamanlarda Hegel'in *Aufhebung*'unun "yüceltim" (*sublimation*) olarak çevrilmesi önerildi; bunun çeviri olarak değeri ne olursa olsun, burada bizi asıl ilgilendiren, bu benzetme veya yaklaştırmadır). Demek ki, logos'un dolunluğu söz konusu olduğunda şurada burada devreye giren «teolojik önyargı»dan bahsedilmemelidir; izin yüceltimi olarak logos [bizatihi] teolojiktir. Sonsuzlukçu teolojiler, yaradılışçı olsun olmasın, her zaman logosantrizmdirler. Bizzat Spinoza da anlama yetisi –ya da logos– hakkında, tanrısal tözün *dolayımsız* sonsuz modu olduğunu söylüyor, hattâ *Court Traité*'de ona [Töz'ün] ebedi oğlu adını bile

veriyordu. Dilbilimin inanılır bulduğu/kıldığı eleştirel olmayan bütün kavramlar da yine, Hegel'le, "logos olarak mutlak kavram" üzerine kurulu bir teolojiyle, «sona eren» bu döneme aittir, en azmda dilbilim Saussure'ün «dilin iç sistemini» kesip ayıran kararını teyit ettiği ölçüde ama bir *bilim* bundan nasıl kaçınabilirdi ki?

Bu kavramlar tam da yazının dışlanmasını sağlayan kavramlardır: imge veya temsil, algılanabilen ve anlaşılabilen, doğa ve kültür, doğa ve teknik, vb. Bunlar tüm metafizik kavramsallıkla ve özellikle ayrımın, bir dışla bir iç arasmda, doğalcı, nesnelci ve türemiş bir belirlenimiyle, dayanışma halindedirler.

Ve de özellikle «harcıalem (*vulgaire*) bir zaman kavramıyla». Bu deyimi Hegel'den alıyoruz. Bununla, *Varlık ve Zaman*'m sonunda, uzaysal devinim veya şimdiden yola çıkılarak düşünülen ve Aristoteles'in *Fizik*'inden Hegel'in *Mantık*'ına dek tüm felsefeye egemen olan bir zaman kavramı kastediliyor.[34] Tüm klasik ontolojiyi belirleyen bu kavram bir filozof hatâsından ya da kuramsal bir kusurdan doğmuş değildir. Batı tarihinin bütününün, metafiziğini tekniğine birleştiren şeyin, içinde yerleşiktir. İlerde onun, yazının çizgiselleşmesiyle ve sözün çizgisel kavramıyla iletiştiğini de göreceğiz. Kuşkusuz bu çizgisellik sesbilimcilikten ayrılamaz: [ancak] çizgisel bir yazı ona boyun eğer göründüğü ölçüde sesini yükseltebilir. Saussure'ün «imleyenin çizgiselliği» kuramının bütünü bu açıdan yorumlanabilir.

> «İşitsel imleyenlerin elinde sadece zaman çizgisi vardır; unsurları biribirinden sonra gelir ve bir zincir teşkil ederler. Bu özellikleri, yazıyla temsil edildiklerinde hemen ortaya çıkar...» «İmleyen, doğası gereği işitsel olduğundan, yalnız zaman içinde hareket eder ve özelliklerini de zamandan alır: a) bir yayılım (*étendue*) gösterir ve b) bu yayılım tek bir boyutta ölçülebilir: yani bir çizgidir.»[35]

---

[34] İzninizle burada (yakında çıkacak) bir denememize gönderme yapıyoruz: *Ousia et Grammê, note sur une note de Sein und Zeit.*

[35] S. 103. Bak. ayrıca «homojen zaman» la ilgili tüm söylenenler, s. 64 ve sonrası.

Burası Jacobson'un, çizginin homojenliğinin yerine müzikteki "porte"yi, «müzikal akorları» koyarak, Saussure'den belirleyici biçimde ayrıldığı bir noktadır.[36] Buradaki asıl sorun Saussure'ün, söylemin özünde zamansal olduğunu vurgulaması değil, bu vurgulamaya ve bu analize götüren zaman kavramıdır: çizgisel bir "art arda geliş" (*successivité*) olarak, «peşisıralık» (*consécutivité*) olarak tasarlanan zaman. Bu model *Dersler*'in her yerinde ve rakipsiz iş başındadır, fakat Saussure *Anagrammes*'da bu konuda o kadar emin değil gibi görünür. En azından modelin değeri ona problemli görünür ve değerli bir paragraf bir sorunu dile getirip askıda bırakır:

> «Bir sözcüğü oluşturan ögelerin *biribirini izlemesini*, dilbilimde, apaçık olduğu için ilginçlik taşımayan bir şey değil, aksine sözcükler üstüne her türlü yararlı düşüncenin temel ilkesini önceden veren bir şey saymak daha uygun olacaktır. [Burada] ele almak durumunda olduğumuz alan gibi son derece özel bir alanda, *peşisıralık* mı *yad-peşisıralık* m sorusu gibi bir soru ancak insan sözcüğünün temel yasası uyarınca sorulabilir.»[37]

Demek ki, bu çizgiselci zaman kavramı, modern im kavramının kendi tarihine en derinden "yapıştığı" noktalardan biridir. Zira son kertede klasik ontolojinin tarihine angaje olan, im kavramının kendisi ve imleyen yüzle imlenen yüz arasmda –ne denli ince olursa olsun– yapılan ayrımdır. Yüzlerin veya planların paralelliği, denkleşimi, hiçbir şeyi değiştirmez. Önce Stoa'cı mantıkta ortaya çıkan bu ayrımın, sonsuzlukçu teolojinin egemenliğindeki bir skolastik tematiğin tutarlılığı için gerekli görülmüş olması, ondan bugün de ödünç alınan şeyi bir zo-

---

[36] *A.g.e.*, s. 165. Krş. ayrıca daha önce zikredilen *Diogène*'deki makale.

[37] *Mercure de France*, Şubat 1964, s. 254. J. Starobinski bu metni sunduktan sonra müzik modelinden bahsediyor ve sözünü şöyle bağlıyor: «Bu okuma başka bir *tempoya* göre (ve başka bir zamanda) cereyan ediyor. Son kertede, alışıldık dile özgü «*peşisıralık*»ın zamanından çıkılıyor.» Herhalde zamanın ve dilin *alışıldık kavramına özgü* de diyebiliriz.

runsuzluk, bir kolaylık olarak ele almamızı yasaklıyor. Bu fikri başlarken ortaya atmıştık, nedenleri belki şimdi daha iyi anlaşılıyor olsa gerektir. *Signatum* her zaman göndergesi olarak bir *res*'e, yaratılmış ya da her halükârda önce düşünülmüş ve söylenmiş, ilahi logos'ta ve tam olarak onun soluğunda ebedi şimdide düşünülebilen ve söylenebilen bir varolana, gönderme yapıyordu. Bir *signans aracılığıyla* sonlu bir tinin (yaratılmış veya değil, her halükârda kozmos-içi bir varolanın) sözüyle ilişkiye girecek olursa, *signatum* kendisini mevcudiyette düşünen ve onun için iz olmadığı logos'la *dolayımsız* bir ilişki kurmuş oluyordu. Modern dilbilim için de, eğer imleyen iz ise, imlenen de ilke olarak sezgisel bir bilincin dolun mevcudiyetinde düşünülebilen bir anlamdır. İmlenen yüzü, hâlâ kökensel olarak imleyen yüzünden ayırdedildiği ölçüde, bir iz sayılmaz: "hukuken", olduğu şey olmak için bir imleyene ihtiyacı yoktur. Dilbilimle anlambilim arasındaki ilişkiler problemini işte bu vurgulu ifadenin derinliğine oturtmak lâzımdır. Her türlü imleyenin dışında düşünülebilen ve varolabilen bir imlenenin anlamına yapılan bu gönderme, yukarda sözünü ettiğimiz onto-teo-teleolojinin bağımlısı olarak kalır. Demek ki, yazı üstüne bir meditasyonla asıl im idesinin yapısını çözmek lâzımdır; bu meditasyon, yapması gerektiği gibi, onto-teolojinin *kurcalanmasıyla* karışarak, onu *bütünlüğü içinde* aynen tekrarlarken en sağlam apaçıklıkları içinde *sarsacaktır*.[38] İz, her iki yüzüyle birlikte im'in bütünlüğünü etki-

[38] Bu «yapısökümün» zorunluluğunu Saussure'cü referanslara öncelik vererek göstermeyi seçmişsek, sebebi sadece Saussure'ün hâlâ çağdaş dilbilim ve imbilime egemen olması değil, onun hem –yapısının çözülmesi gereken– metafizikte, hem de hâlâ kullandığı im (imleyen/imlenen) kavramının ötesinde, sınırlara dayanır görünmesindendir. Ama özellikle imin iki «yüzü» arasındaki ayrım ve «keyfilik» söz konusu olduğunda, nasıl bir titizlikle, nasıl bitmez tükenmez tereddütlerle, insan bunu R. Godel'i okuyunca daha iyi anlıyor: *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, 1957, s. 190 ve sonrası. Sırası gelmişken kaydedelim: *Dersler*'in burada referans almak zorunda kaldığımız "lafzının", halen yayına hazırlanmakta olan basılmamış yazıların ışığında, bir gün çok şüpheli görünmeyeceği garanti değildir.

lediği andan itibaren, zorunlu olarak buraya gelinecektir. İmin kökeni ve esası itibariyle (yalnız sonlu ve yaratılmış bir tin için değil) iz olduğu, *öteden beri ve daima imleyen konumunda* bulunduğu: işte logos, mevcudiyet ve bilinç metafiziğinin, içinde yazıyı kendi ölümü ve kendi çaresi olarak düşüneceği görünüşte masum önerme budur.

Özellikle *Anagrammes*'ı kastediyoruz. Acaba Saussure ölümünden sonra yazılıp okurlara sunulduğu şekliyle *Dersler*'den nereye kadar sorumludur? Bu soru yeni değil. Ama *en azından burada* buna hiçbir "yerindelik" atfedemeyeceğimizi belirtmek bilmem gerekli mi? Projemizin doğası hakkında derin bir yanılgıya düşmedikçe, farkedilmiş olacaktır ki, biz *bizzat* Ferdinand de Saussure'ün [muhtemel] *asıl* düşüncesini pek kaale almadan, lafzıyla 1915'ten beri, okumalar, etkiler, küçümsemeler, ödünçlemeler, çürütmeler, vb. den oluşan bir sistem içinde iş görerek bilinen rolü oynamış olan bir *metinle* ilgilendik. Burada bizim için önemli olan, Ferdinand de Saussure'ün gizli ve «hakiki» niyetleri dışında, *Genel Bilim Dersleri* başlığı altında okunabilmiş –ve de okunamamış– olan şeylerdi. Bu metnin bir başka metni örtmüş olduğu, hem de belli bir anlamda saptırarak örtmüş olduğu keşfedilirse –ki bu durumda da elimizde yine bir metin olacaktır– önerdiğimiz okuma bundan dolayı, en azından sadece bu sebeple, sakatlanmış olmayacaktır. Tam tersine. Kaldı ki böyle bir durum *Dersler*'in editörlerince, ilk *Önsöz*'lerinin en sonunda, öngörülmüştür de.

Üçüncü Başlık:
Pozitif Bilim Olarak Gramatoloji

Bir gramatoloji hangi koşullarda mümkündür? Gerçi temel koşul logosantrizmin sorgulanmasıdır, fakat bu olabilirlik koşulu olamazlık koşuluna dönüşür. Gerçekten de [bu çaba] bilim kavramını da sarsma riski taşır. "Grafematik" veya "gramatografi" kendilerini bilim olarak sunmaktan vazgeçmelidir; onların hedefleri, "gramato-*lojik*" bir *bilgi* karşısında aşırı iddialı olsa gerektir.

Burada bu riskli zorunluluğa kadar uzanmaya kalkışmadan ve geçici olarak kendilerine doğru geri çekildiğimiz geleneksel bilimsellik normlarının çerçevesinde kalarak, soruyu tekrarlayalım: Gramatoloji hangi koşullarla mümkün olabilir?

Elbette yazının ne olduğunun ve bu kavramın çokseslilığinin (*plurivocité*) nasıl düzenlendiğinin bilinmesi koşuluyla... Yazı nerede başlar? Yazı ne zaman başlar? İz ya da genel olarak yazı, sözün ve yazının bu ortak kökü, nerede ve ne zaman daralarak genelgeçer anlamda «yazı» haline dönüşür? Bir yazıdan öbürüne, genel anlamda yazıdan dar anlamda yazıya, izden yazmaya (*graphie*), sonra bir yazma sisteminden diğerine ve bir yazma kodunun alanındaki bir yazma söyleminden diğerine, vb. nerede ve ne zaman geçilir?

Nerede ve ne zaman başlar? Köken sorunu... Oysa iz üstüne ciddi bir meditasyonun, köken, yani basit köken, [diye bir şey] olmadığını; köken sorunlarının bir mevcudiyet metafiziğini de beraberlerinde getirdiklerini bize öğretmesi gerekirdi. Burada bu riskli zorunluluğa kadar gitmeyi göze almaksızın köken soruları sormayı sürdürünce, bu soruların iki "yüksekliği" olduğunu kabul etmemiz gerekir. «Nerede» ve «ne zaman» [terimleri] empirik sorulara yol açar: tarihte ve dünyada ilk yazı olgularının ortaya çıktığı belirli yer ve anlar hangileri? Bu sorulara olaylar araştırılıp soruşturularak yanıt verilmelidir: [başka deyişle] genelgeçer anlamda tarih, yani şimdiye dek dünyadaki yazıları sorgulamış olan hemen hemen bütün arkeolog, epigra-

fist ve ön-tarihçilerin yaptıkları şey, yapılarak...

Ne var ki, köken sorunu önce öz (*essence*) sorunuyla karışır. Hattâ sözcüğün dar ve kesin anlamıyla onto-fenomenolojik bir sorunu baştan varsaydığı da söylenebilir. Yazının nerede ve ne zaman başladığı sorusunun, neden bahsedildiği ve *neyin söz konusu olduğu* bilinerek sorulabilmesi için, önce yazının *ne olduğunu* bilmek lâzımdır. Yazı nedir? Nesinden tanınır? Empirik soruşturmaya hangi özsel kesinlik rehberlik etmelidir? *De-jure** rehberlik[ten söz ediyorum], zira empirik soruşturmanın öz üstüne düşünmeyi hızlandırarak verimlileştirmesi için bir *de-facto*** zorunluluk da vardır.[1] Bu düşünme «örnekler» üzerinden iş görmelidir ve –aşkınsal refleksiyon mantığının belirlediği şekliyle– bu *de-jure* baştan başlama imkânsızlığının bizi ne bakımdan iz'in (üstü çizilmiş) kökenselliğine, yani yazının köküne, yönlendirdiği gösterilebilir. İz düşüncesinin bize şimdiye dek öğretmiş olduğu, [bu düşüncenin] basitçe onto-fenomenolojik öz sorununa tabi olamayacağıdır. İz *hiçbir şey [değil]dir*, bir varolan (*étant*) değildir, *nedir* sorusunun dışına taşar ve sırasında onu mümkün kılar. Hattâ burada artık, her zaman sadece –bütün metafizik, ontolojik ve aşkınsal biçimleri altında– *nedir* sorusunun sistemi içinde iş görmüş olan *de-facto/de-jure* karşıtlığına da güvenilemez. «Nedir?» arkhe-sorusunu konu alan sorunun tehlikeli zorunluluğuna kadar gitmeyi göze almayarak, henüz gramatolojik bilginin sığınağından çıkmayalım.

Yazının baştanbaşa tarihsel olduğu düşünülünce, yazıya yöneltilen bilimsel merak ve ilginin her zaman bir "yazının tarihi" biçimini almış olması hem doğal hem de şaşırtıcıdır. Fakat bilim aynı zamanda bir yazı kuramının gelip saf olgu betimlerine yön

---

* Lat.: Hukuki, meşru.

** Lat.: Fiilî, uygulamada.

[1] Empirik kökenleri araştırmanın empirik güçlükleri hakkında, krş. M. Cohen, *La grande invention de l'écriture*, 1958, t. I., s. 3 ve sonrası. Bu eser, J. G. Février'nin *Histoire de l'écriture*'üyle birlikte, yazının genel tarihi üstüne Fransa'da yapılmış en önemli çalışmadır. M. V.-David *Critique*'te (Haziran 1960) bu iki eserin bir incelemesini yapmıştır.

vermesini de gerektiriyordu, tabiî bu [olgu betimi] deyiminin bir anlamı varsa.

Cebir: "arcanum" ve saydamlık

XVIII. yüzyılın, burada bir kopuş teşkil ederek, nereye kadar bu iki gerekliliği yerine getirmeyi denemiş olduğu çoğu zaman bilinmez ya da önemsenmez. Gerçi XIX. yüzyıl, derin ve sistematik nedenlerle, bize ağır bir yanılsama ve yanılmalar mirası bırakmıştır ama XVII. yüzyıl sonunda ve XVIII. yüzyıl boyunca im kuramı hakkında yazılmış olan her şey de bunlardan öncelikle zarar görmüştür.[2]

Demek ki, bizim için böyle karışıp bulanmış bir şeyi dönüp yeniden okumayı öğrenmemiz gerekiyor. Fransa'da yazı üstüne tarihsel soruşturmayı felsefi sorunun da uyanıklığıyla sürekli olarak canlandıran[3] kafalardan biri olan Madeleine V.-David, değerli bir eserde bir dosyanın temel belgelerini bir araya ge-

---

[2] M. V.-David bu konuda özel bir açıklama öneriyor. «XIX. yüzyılda, dil olgularının (Herder'le başlayan) fazla öne çıkarılıp savunulması sonucunda, bir boşluk oluştu. Paradoksal olarak, büyük [eski ve yabancı] yazı çözümlerinin yapıldığı bu yüzyıl, im (işaret) problemleri karşısındaki kayıtsızlığını açıkça göstererek söz konusu yazı çözümlerini mümkün kılan uzun hazırlık çalışmalarını bir kalemde silip attı... Bu yüzden, şimdi ortada doldurulacak bir boşluk, yeniden kurulacak bir süreklilik var... Bu yönde, Çin'le ilgili olguları ve evrensel yazı tasarılarını ve yazılı ile sözlünün karşılıklı çeşitli konumlarını –çoğu kez bir arada– ele alan Leibniz'in metinlerini akıllara getirmekten daha iyisi yapılamaz. Fakat çektiklerimizi belki de sadece XIX. yüzyılın imler konusundaki körlüğüne borçlu değiliz. «Alfabetik» yazıcılar oluşumuz da mutlaka yazma etkinliğinin bazı "esas" yönlerini gözümüzden kaçırmaya katkıda bulunmaktadır.» (E. P. deki konuşma, s. 352-353).

[3] Bunu özellikle *Les dieux et le destin en Babylonie* (P.U.F. 1949) adlı eserinde (krş. özellikle *Le règne de l'écriture* [yazının hükümranlığı] konulu son başlık) ve *Revue Philosophique, Bulletin de la société linguistique de Paris, Critique, Journal de psychologie* ve *Journal asiatique* gibi dergilerde yayımlanan birçok makalesinde yapmıştır. M. V.-David, [Hitit dilini çözen] B. Hrozny'nin öğrencisi olmuş ve çevirmenliğini yapmıştır.

tirmiştir: XVII. yüzyıl sonunda ve XVIII. yüzyıl boyunca bütün Avrupa düşünürlerini tutkuyla ilgilendirmiş bir tartışmanın dosyası. Avrupa'nın o sıralarda yaşadığı derin düşünsel bunalımın göz kamaştırıcı ama gözden kaçmış belirtisi... İlk «yazının genel tarihi» tasarıları (deyim Warburton'un olup 1742 yılından kalmadır[4]), öz anlamıyla bilimsel çalışmanın, durmadan kendisine hareketini veren şeyi, yani spekülatif önyargı ve ideolojik iddiacılığı, dizginlemek zorunda kaldığı bir düşünce ortamında doğmuştur. Eleştiri çalışması adım adım ilerler ve iş bittikten sonra bütün stratejisi yeniden kurgulanabilir. Eleştiri önce «*teolojik*» önyargıyı kaldırıp atar; örneğin Fréret, Tanrı vergisi ilkel bir yazı mitini böyle niteler; Blaise Vigenère'e göreyse İbrani yazısı böyle bir yazıya örnektir; nitekim *Traité des chiffres ou secrètes manières d'escrire* (1586) [Şifreler ve gizemli yazma tarzları kitabı] adlı eserinde, İbrani karakterlerinin «tüm harflerin en eskisi, hattâ bizzat Yüce Tanrı'nın parmağıyla çizilmiş» olduklarını söyler. Bu "teolojizm" –ki aslında bir önyargıdan başka ve fazla bir şeydir– açık ve sinsi bütün biçimleriyle, her türlü gramatolojinin önüne çıkan en büyük engel olmuştur. Hiçbir yazı tarihi ve en başta gözlerini kör ettiği insanların kendi yazılarının, yani İbrani olsun Yunan olsun alfabenin tarihi, onunla uzlaşamazdı. Yazı biliminin ana unsuru, öncelikle başka yazıların tarihini algılayabilenler için, kendi tarihinin içinde görünmez kalacaktı. Bu nedenle, [gramatoloji için] zorunlu olan bu merkez-kaymasının batılı olmayan yazıların okunabilir oluşunu izlemiş olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Alfabenin tarihi ancak yazı *sistemlerinin* çokluğu anlaşıldıktan ve onlara –bilimsel olarak belirleyecek durumda olunsun olunmasın– birer tarih atfedildikten sonra kabul ediliyor.

Bu ilk merkez-kayması kendi kendini sınırlar. Merkezini, öncesine benzer bir şekilde, mantıksal-felsefi bakış açısıyla (mantıksal-felsefiliğin koşulu: seçil yazı konusundaki körlük) teolo-

[4] D. E., s. 34 ve sonrası.

jik bakış açısını[5] bağdaştıran yad-tarihsel bir zemine yeniden yerleştirir. Bu da «*Çin*» önyargısıdır: felsefi düzeyli bütün evrensel yazı ve dil tasarıları, Peder Kircher, Wilkins[6], Leibniz, gibi düşünürlerin tasarladığı ve Descartes'ın dilediği *pasilalie, pasigraphie, polygraphie*'ler, o sırada yeni keşfedilmekte olan Çin yazısında, tarih alanının dışına çekilmiş felsefi bir dil modeli görülmesini teşvik ediyorlardı. Her hal ve kârda Leibniz'in tasarılarında Çin modelinin *işlevi* budur. Onun gözünde, Çin yazısını sesin egemenliğinden kurtaran şey aynı zamanda, keyfilik ve buluş hileleriyle, onu tarihten de koparark felsefeye elverişli ve özgü kılan şeydir.

Leibniz'e rehberlik eden felsefi zorunluluk ondan önce de birçok kez dile getirilmişti. Esinlendiği birçok kişi arasında önce bizzat Descartes vardır. Kendisine evrensel bir dil lehinde altı önermelik bir sistemi öven, kaynağını bilmediğimiz bir "duvar ilânı"* göndermiş olan Mersenne'e yanıt olarak, Descartes söze derin kuşkusunu ifade ederek başlar.[7] Bazı önermeleri «ilacın fiyatını yükseltme» ve «malı övme» amaçlı bularak küçümser, ciddiye almaz. «*Arcanum* sözcüğü hakkındaki fikri olumsuzdur»: «herhangi bir önermede *arcanum* sözcüğünü görür görmez görüşüm olumsuza dönüyor.» Bu tasarıya karşı, yukardan hatırlayacağımız gibi, Saussure'ünkilerle aynı savları öne sürer[8]:

---

[5] «Kanton'lu Cizvitler» denilen misyonerler, Çin yazısında batı etkileri (İbrani-Hıristiyan ve Mısır) keşfetmeye çalışıyorlarmış. Krş. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, 1932 ve D. E., s. 59 ve sonrası.

[6] Athanase Kircher, *Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta*. John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*, 1668.

* *Placard*: Düşünenlerin fikir, düşünce, problem ve çözümleri duyurmak, tartışmak veya paylaşmak üzere iletişim aracı olarak belli bir yerde (kilise, okul, vb.) duvara veya panoya astıkları metinler. XVII. yüzyılın "paylaşım sitesi". [Çn.]

[7] Mersenne'e mektup, 20 Kasım 1629. Krş. ayrıca L. Couturat ve L. Léau, *Histoire de la langue universelle*, s. 10 ve sonrası.

[8] *Yukarda*, s. 87-88, 58-60.

> «... harflerin uygunsuz biçimde bir araya gelmesi, ki çoğu zaman kulağa nahoş, hattâ tahammül edilmez gelen sesler çıkmasına sebep olur: zira kelimelerin söyleniş tarzındaki bütün farklılık zaten bu kusurdan kaçınmak için oluşmuştur; bahsettiğiniz yazarın, gramerini bütün milletler için evrensel yaparak bu kusura çare bulmuş olması imkânsızdır; zira bizim dilimize göre rahat ve hoş olan, Almanlara sert ve kaba gelir, diğerleri için de durum aynıdır.»

Üstelik böyle bir dil bütün dillerin «ilkel sözcüklerini» öğrenmeyi gerektirecektir ki, bu da «fazla eziyetli» bir iştir...

...meğer ki bunlar «yazılı olarak» iletilsin. Bu, Descartes'ın da tammamazlık etmediği bir üstünlüktür:

> «Zira ilkel sözcükler için herkes kendi dilindekileri kullanırsa, belki o kadar zahmet çekmeyecek ama yalnız kendi hemşerilerince anlaşılacaktır, meğer ki sözcükler yazılı olsun ve onu anlamak isteyenler bütün o sözcükleri sözlükte aramak zahmetine girsinler; bu ise âdet hükmüne girmesi umulamayacak kadar sıkıcı bir şeydir... Dolayısıyla, bu icadın başarılı olabilecek tek olumlu özelliğini yazıda görüyorum: Yani yazar anlaşılmak istediği bütün dilleri kapsayan kalın bir sözlük yapsın, her ilkel sözcük için hecelere değil anlamlara denk gelen ortak karakterler koysun, örneğin *aimer*, *amare* ve φιλείν (*sevmek*) için aynı karakter gibi; o zaman bu sözlüğe sahip olan ve yazarın gramerini de bilenler, bütün bu karakterleri arayıp bularak yazılı metni kendi dillerinde yorumlayabileceklerdir. Fakat bu da ancak bazı gizemli metinleri, vahiyleri, vb. okumaya yarayabilir; zira diğer şeylerde, bütün sözcükleri bir sözlükte aramak için, insanın başka işi olmaması lâzım gelir, bu yüzden bu icadı pek kullanılabilir gibi görmüyorum. Ama belki de yanılıyorumdur.»

Ve Descartes, derin bir ironiyle, belki derinliği ironikliğini geçen bir ironiyle, düşülebilecek hatâya apaçık olmayış, dikkatsizlik ya da acelecilikten başka bir olası sebep atfeder: bir *okuma*

yanlışı. Bir dil veya yazı sisteminin değeri idenin sezgisinin, açıklık-seçikliğinin ölçüsüne, nesnenin apaçıklıktaki mevcudiyetinin ölçüsüne vurulamaz. Sistemin kendisi "deşifre edilmelidir".

> «Ama belki de yanılıyorumdur; size sadece bana göndermiş olduğunuz altı önerme üstüne yürütebildiğim düşünce ve tahminleri yazmak istedim ki, icadın kendisini gördüğünüz zaman, onu iyi deşifre etmiş olup olmadığımı söyleyebilesiniz.»

Derinliği bu ironiyi *yazarına göre* gitmek istediği noktadan daha ötelere, belki Descartes'çı kesinliğin temelinden de öteye, götürüyor.

Descartes bunu dedikten sonra, ilave veya haşiye olarak, düpedüz Leibniz'in tasarısını tanımlamaya girişir. Aslında onda felsefenin romanını görmektedir: ancak felsefenin yazabileceği, dolayısıyla tamamen bağlısı olduğu, fakat tam da bu yüzden asla «âdet hükmüne girdiğini görmeyi» umamayacağı [bir roman].

> «Bu dilin icadı gerçek felsefeye bağlıdır; zira başka yoldan ne insanların bütün düşüncelerini tam olarak sayıp dökmek ve sıraya-düzene sokmak, ne de hattâ açık-seçik ve basit olacakları şekilde biribirinden ayırdetmek imkânsızdır ki, bana göre bu, doğru bilgi edinmek için sahip olunması gereken en büyük sırdır... İmdi, ben diyorum ki bu dil mümkündür ve bağlı olduğu bilim de bulunabilir ve bu yolla köylüler bile şeylerin hakikati üstüne halen filozofların yaptığından daha iyi hüküm verebilirler. Fakat bunun âdet hükmüne girdiğini (genel kullanıma geçtiğini) görmeyi asla ümit etmeyin, zira bu, şeylerin düzeninde büyük değişiklikler gerektirir; bütün dünyanın bir yeryüzü cenneti olması lâzım gelir ki, böyle bir şey ancak romanlarda önerilmeye uygundur.»[9]

---

[9] Bu alıntının tüm bağlamını buraya almayı uygun buluyoruz. «Kaldı ki, fikrime göre, gerek bu dilin ilkel kelimelerini gerekse karakterlerini oluşturmak için bir icat daha ilave edilebilir, öyle ki bu sayede dil pek

Leibniz bu mektuba ve orada dile getirilen *analitik* ilkeye özellikle gönderme yapar. Tüm tasarı, [düşüncelerin] basit idelere ayrıştırılmasına dayanır. Uslamlamanın yerine hesaplamayı koymanın tek yolu budur. Bu anlamda evrensel "Karakteristik", ilkesi itibarıyla felsefeye bağlıdır, fakat felsefenin tamamlanmasını beklemeden de bu işe girişmek mümkündür:

> «Ancak, bu dil gerçek felsefeye bağlı olmakla birlikte, felsefenin tekemmülüne bağlı değildir; yani felsefe henüz yetkin olmasa da bu dil kurulabilir: insanların bilgileri arttıkça bu dil de gelişecektir. O zamana kadar hem

---

kısa bir sürede öğretilebilsin ve bu iş bir düzene göre yapılsın, yani insan zihnine girebilen bütün düşünceler arasında bir düzen kurulsun, nasıl ki sayılar arasında doğal olarak kurulmuş böyle bir düzen var; sonsuza dek bütün sayıları adlandırmak ve bilinmeyen bir dilde yazmak, sonsuz sayıda farklı kelime gerektirmesine karşm bir günde öğrenilebildiği gibi, insanların aklına gelen bütün şeyleri ifade etmek için gerekli bütün diğer kelimeler için de aynı şey yapılabilsin. Böyle bir şey bulunmuş olsa, bu dilin çok geçmeden dünyaya yayılacağından hiç kuşkum yok, zira bütün insanlara meramlarım anlatabil[ir duruma gel]mek için beş altı günlerini vermeye gönüllü birçok kişi vardır. Fakat yazarınızın bu hususu düşünmüş olduğunu sanmıyorum, çünkü hem önerileri arasında bunu gösteren hiçbir şey yok, hem de bu dilin icadı gerçek felsefeye bağlıdır; zira başka şekilde ne insanların bütün düşüncelerini tam olarak sayıp dökmek ve sıraya-düzene sokmak, ne de hattâ açık-seçik ve basit olacakları şekilde biribirinden ayırdetmek imkânsızdır ki, bana göre bu, doğru bilgi edinmek için sahip olunması gereken en büyük sırdır. Eğer biri çıkıp da insanların imgelemlerinde bulunan ve bütün düşüncelerinin bileşimine giren basit idelerin neler olduğunu açıklasa ve bu açıklama herkesten kabul görseydi, ancak ondan sonra öğrenilmesi, söylenmesi ve yazılması kolay bir evrensel dil ümit etmeye cüret edebilirdi; en önemlisi ise, böyle bir dil, her şeyi yanılması hemen hemen imkânsız olacak derecede açık-seçik önüne koymak suretiyle, hüküm vermeye yetisine yardımcı olurdu; oysa bunun tam tersine, şimdi kullandığımız kelimelerin hemen hepsinin anlamları muğlak ve bulanık ve insanların zihinleri uzun zamandan beri bunlara alışmış olduğundan, hemen hiçbir şey tam olarak anlaşılamıyor... İmdi, ben diyorum ki, böyle bir dil mümkündür...»

> bildiklerimizden yararlanmak, hem eksiklerimizi görmek, hem onları giderme çareleri bulmak için ama özellikle uslamlamaya bağlı konularda çıkan anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak yolunda, harika yardımlarda bulunacaktır, zira o zaman uslamlama ile hesaplama aynı şey olacaktır.»[10]

Bilindiği gibi, bunlar Descartes'çı gelenekte yapılan son düzeltmeler değildir. Descartes'm analitikçiliği sezgicidir, Leibniz'inki ise apaçıklığın ötesine, düzene, ilişkiye, bakış açısına gönderme yapar.[11]

> Karakteristik, «özellikle kullanımında özenli olmak gereken tini ve imgelemi zahmetten esirger. *Karakteristik* adını vermeyi âdet edindiğim büyük bilimin başlıca amacı budur; Cebir veya Analiz dediğimiz şey bunun pek küçük bir dalını oluşturur; zira dillere sözleri, sözlere harfleri, Aritmetiğe rakamları, Müziğe notaları o [Karakteristik] verir; uslamlamayı saptamanın ve daha sonra incelenmek üzere küçük bir kâğıt üzerinde görülebilir izler bırakmaya mecbur etmenin sırrını bize öğreten de odur; nihayet, zihnin yükünü hafifletmek için şeylerin yerine karakterler koyarak daha az zahmetle uslamlamamızı sağlayan da odur.»[12]

O dönemdeki evrensel dil veya yazı tasarılarını (özellikle tarih ve dil konusunda)[13] biribirinden ayıran bütün farklara karşın, bunlarda "mutlak yalın [öğe]" kavramı her zaman zorunlu ve kaçınılmaz biçimde iş başındadır. İmdi, bu kavramın daima sonsuzcu bir teoloji ve logos'a veya Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine gönderme yaptığı kolayca gösterilebilir.[14] Bu nedenle,

---

[10] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, s. 27-28.

[11] Krş. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, özellikle s. 181 ve sonrası.

[12] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Couturat), s. 98-99.

[13] Krş. Couturat, *Histoire de la langue universelle* [Paris, 1903], s. 1-28, *a.g.e.*, s. 181 ve sonrası; *DE*, IV. başlık.

[14] Krş. örneğin, birçok başka metin arasından, *Monadoloji*, 1 ilâ 3 ve 51.

görünüşe ve çağımız üzerine haklı olarak icra edebileceği cazibeye karşın, Leibniz'in esası itibariyle sesçil olmayacak bir evrensel "Karakteristik" bilimi tasarısı, logosantrizme hiçbir şekilde ket vurmaz. Tam tersine, daha sonra tabi tutulacağı Hegel'ci eleştiri gibi, onu teyit eder, onda ve onun sayesinde kendini üretir. Burada işte bu iki çelişkili hareketin işbirliğini hedef alıyoruz. Belli bir tarihsel dönem içinde, sonsuzlukçu teoloji, logosantrizm ve belli bir teknikçilik arasmda derin bir birlik vardır. Burada düşünme konusu etmeyi denediğimiz sesçillik-öncesi veya sesçillik-ötesi kökensel yazı, hiçbir şekilde sözün makine tarafından «aşılmasına» götürmez.

Logosantrizm, «göreci» olmayan özgün bir anlamda, etnosantrik bir metafizik olup Batının tarihiyle bağlantılıdır. Çin modeli, Leibniz Karakteristik'ini öğretmek için ona başvurduğu zaman, bu metafiziğe ancak görünüşte ket vurur. Bu modelin

---

Karakteristik bilimi ile Leibniz'in sonsuzcu teolojisi arasındaki bağın içerden kanıtlanması ne buradaki amacımıza ne de imkânlarımıza sığar. Bunun için tasarının tüm içeriğini ele alıp tüketmek gerekir. Bu konuda okuru daha önce zikredilen eserlere yönlendiriyoruz. Bir mektupta Tanrı'nın varlığıyla evrensel yazının olabilirliği arasındaki bağı hatırlatmak istediğinde Leibniz'in yaptığı gibi, biz de burada diyeceğiz ki, «bu, Karakteristiğin temellerini uzun uzadıya açıklamaksızın kanıtını gösteremeyeceğimiz bir önermedir.» «Fakat şimdilik benim Karakteristik'imin temeli olan şeyin aynı zamanda Tanrı'nın varlığının kanıtının da temeli olduğunu belirtmem yeterlidir; zira basit düşünceler Karakteristiğin unsurları, basit formlar da şeylerin kaynağıdır. İmdi ben iddia ediyorum ki, bütün basit formlar biribirleriyle bağdaşabilirler. Bu, Karakteristiğin temellerini uzun uzadıya açıklamaksızın kanıtını gösteremeyeceğin bir önermedir. Fakat bir kez kabul edilirse, bundan mutlak olarak alınmış bütün basit formları içeren Tanrı doğası [kavramının] mümkün olduğu sonucu çıkar. İmdi, yukarda, Tanrı'nın var olması için mümkün olmasının yeterli olduğunu kanıtlamıştık. Demek ki Tanrı vardır. Göstermek istediğimiz de buydu.» (Prenses Elisabeth'e mektup, 1678). *Ontolojik savın* olabilirliği ile Karakteristik'inki arasmda esasa ilişkin bir bağ vardır.

"aile içi" bir tasarım olarak kalması bir yana,[15] övgüsü de aslında bir eksikliği göstermek ve gerekli düzeltmeleri tanımlamak için yapılır. Leibniz'in Çin yazısına atfetmeye önem verdiği özellik, keyfiliği, dolayısıyla tarih karşısındaki bağımsızlığıdır. Bu keyfiliğin, Leibniz'in Çin yazısma atfedebileceğini sandığı sesçil-olmayan özle esastan bir bağı vardır. Bu yazı «bir sağır tarafından icat edilmiş» gibi görünmektedir (*Nouveaux Essais*):

> «*Loqui* est voce articulata signum dare cogitationis suae. *Scribere* est id facere permanentibus in charta ductibus. Quos ad vocem referri non est necesse, ut apparet ex Sinensium characteribus.» (*Opuscules*, s. 497) [*Söylemek*, düşüncelerini eklemli sesle imlemektir. *Yazmak*, bunu kâğıt üzerinde kalıcı taşıyıcılarla yapmaktır. Çin karakterlerinden açıkça görüldüğü gibi, bunlara sesle gönderme yapmak gerekli değildir.]

Başka yerde:

> «Belki de tümüyle seçime bağlı ve tamamen keyfi bazı diller vardır, Çin dilinin bir zamanlar olduğunun sanıldığı ve Georgius Dalgarnus'la müteveffa Chester piskoposu M. Wilkins'inkilerin ise oldukları gibi.»[16]

Peder Bouvet'ye yazdığı (1703) bir mektupta, Leibniz, halk işi, duygusal ve alegorik Mısır yazısı ile felsefi ve entelektüel

---

[15] Krş. DE, IV. başlık.

[16] *Nouveaux Essais*, III, II, § 1. Dalgarno 1661'de *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* adlı bir eser yayımlamıştır. Wilkins hakkında, krş. *yukarda*, Couturat, *a.g.e.* ve DE., *passim*. Saf insan kurgusu ve tamamen keyfi bir yazı veya dil, *sistem* olarak, ancak bir çırpıda icat edilebilirdi. Leibniz'in Duclos, Rousseau ve Lévi-Strauss' tan önce (krş. *aşağıda*) olası gördüğü şey budur: «Bu nedenle, ünlü matematikçi ve çok dil bilen Golius'un görüşü de, [Çinlilerin] dillerinin yapay olduğu, Çin adını verdiğimiz o büyük ülkede yaşayan birçok farklı millet arasında sözlü ilişkiler kurulabilmesi için akıllı bir adam tarafından bir anda icat edilmiş olduğu yolundaydı; fakat tabiî bu dil uzun süre kullanıla kullanıla şimdi bozulmuş olabilir.» (III, I, § 1)

Çin yazısı arasında ayrım yapar:

> «... Çin karakterleri belki daha felsefidir, sayıları, düzen ve ilişkileri veren daha entelektüel mülahazalar üzerine kurulmuş görünürler; örneğin, bunlarda sadece, herhangi bir cisimle hiçbir benzerliği çağrıştırmayan bağlantısız çizgiler vardır.»

Bu husus Leibniz'in, Çin yazısının ancak bir taslağını teşkil edeceği bir yazı vadetmesine engel olmaz:

> «Bu tür hesaplama aynı zamanda, herkes bunu kendi dilinde anlayacağı için, Çin yazısının avantajlarına sahip bir tür evrensel yazı da verecektir, fakat bu yazı Çin yazısını çok büyük farkla geride bırakacaktır, çünkü karakterleri şeylerin düzen ve bağlantılarına göre biribirlerine sıkıca bağlı olacağı için, birkaç haftada öğrenilebilecektir; oysa Çinlilerin şeylerin çeşitliliğine uygun olarak sonsuz sayıda karakterleri olduğundan, yazılarını öğrenmek için bir ömür gerekmektedir.»[17]

Demek ki Çin yazısı kavramı Avrupa ölçeğinde bir tür yanılsama gibi iş görüyordu. Bunun hiçbir tesadüfi yönü yoktu; bu işleyiş kesin bir zorunluluğa uygun olarak gerçekleşiyordu. Yanılsama da yanlış anlamadan çok bir bilgisizliği dile getiriyordu. O dönemde Çin yazısı hakkında elde bulunan sınırlı ama gerçek bilgi buna zarar vermiyordu.

«Çin önyargısı» ile eşzamanlı olarak, bir «*hiyeroglifçi önyargı*» da aynı çıkarcı körlük etkisini yaratmıştı. Örtme/gizleme, görünüşe göre, etnosantrik küçümsemeden ileri gelmek şöyle dursun, aşırıya kaçmış bir hayranlık biçimini de alabilir. Bu şemanın gerekliliğini test etmeyi hâlâ bitirmiş değiliz. Yüzyılımız bundan kurtulmuş değil: ne zaman etnosantrizm gürültülü biçimde apar

---

[17] *Die philosophische Schriften*, yay. Gerhardt, t. VII, s. 25 ve DE, s. 67. Bütün bu problemler konusunda, ayrıca krş. R. F. Merkel, *Leibniz und China*, Leibniz zu seinem 300 Geburtstag içerisinde, 1952. Peder Bouvet'yle Çin düşüncesi ve yazısı üsüne yazıştıkları mektuplar konusunda, krş. s. 18-20 ve Baruzi, *Leibniz*, 1909, s. 156-165.

topar devrilecek olsa, belli bir çaba sessizce bu gözalıcı olayın arkasına saklanıp bir iç'i sağlamlaştırıyor ve ondan "aile için" bir yarar sağlıyor. Örneğin, şaşırtıcı Peder Kircher bütün dehasını Batıyı Mısır bilimine açmakta kullanıyor[18] ama bizzat oradaki «yüce» yazının yetkinliği, onun her türlü bilimsel çözümlemesini imkânsız kılıyor. M. V.-David, *Prodromus coptus sive aegyptiacus*' (1636)' tan bahsederken şöyle yazıyor:

> «Bu eser, bazı bölümleriyle, Mısır araştırmalarının ilk manifestosudur, çünkü yazar orada *eski Mısır dilinin doğasını* tanımlıyor; bu keşfin araçları ona ayrıca sağlanmış (a). Ancak aynı kitap her türlü hiyeroglifleri çözme tasarısını gündemden çıkarıyor. (a) krş. *Lingua aegyptiaca restituta.*»[19]

Özümleme yoluyla eksik/yanlış tanıma süreci burada Leibniz'in durumunda olduğu gibi usçu ve hesaplayıcı değil, gizemcidir; *Prodromus*'ta şunları okuyoruz:

> «Hiyeroglifler gerçi bir yazıdır, fakat bizim genellikle kullandığımız, harfler, sözcükler ve belirlenmiş sözcük çeşitlerinden oluşan yazı değil. Onlar çok daha mükemmel, daha yüce ve soyutlamalara daha yakın bir yazı olup, simgelerin zekice zincirlenişi ya da bunun eşdeğerlisi yoluyla, bilgenin müdrikesine *bir çırpıda* (*uno intuito*) karmaşık bir uslamlama, yüksek kavramlar ya da doğanın veya İlahi Varlığın sinesinde saklı görkemli bir gizem önerirler.»[20]

Demek ki usçulukla mistisizm arasında bir tür suç ortaklığı vardır. Öteki'nin yazısı her defasında "evcil" şemalarla kuşatı-

---

[18] DE., III. başlık.

[19] DE., s. 43-44.

[20] *Prodromus*, s. 260, alıntı ve çeviri Drioton (krş. DE, s. 46). A Kircher' in poligrafik tasarıları hakkında, krş. *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, 1663. Lulle, Becher, Dalgarno, Wilkins ve Leibniz'le ilişkileri konusunda, krş. DE, s. 61 ve sonrası.

lır. O zaman, Bachelard'la birlikte «epistemolojik kopuş» diyebileceğimiz bir olay, özellikle Fréret ve Warburton sayesinde, devreye girer. Birincisinin Çin örneği, ikincisinin Mısır örneği konularında kesin kararı hazırlamalarını sağlayan zahmetli süreç izlenebilir. Fréret, Leibniz'e ve evrensel yazı tasarısına saygıda hiç kusur etmeksizin, onun tasarısının zımnen içerdiği Çin yazısı tasarımını paramparça eder: «Demek ki, Çin yazısı eksiği kusuru olmayan bir felsefi dil filân değildir... Çinlilerde böyle bir şey hiçbir zaman olmamıştır.»[21]

Fakat Fréret yine de hiyeroglifçi önyargıdan sıyrılmış değildir. Bunu Warburton, Peder Kircher'i şiddetle eleştirerek, yıkar.[22] Bu eleştiride sezilen savunma ve övgü havası, etkisini etkisizleştirmez.

Bilimsel yazı çözme teknikleri, önce Abbé Barthélemy sonra da Champollion tarafından, işte bu şekilde özgürleştirilen kuramsal alanda geliştirilip uygulanır. O zaman, yazıyla söz arasındaki ilişkiler üstüne sistematik bir düşünme süreci doğabilir. Daha o zaman en büyük güçlük, aynı yazılı kod içinde figüratif, simgesel, soyut ve sesçil unsurların organize biçimde bir arada bulunuşunu, aynı anda tarihsel ve sistematik olarak tasarlamakta yatıyordu.[23]

---

[21] *Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écritue chinoise*, 1718, s. 629. Krş. ayrıca *Essai sur la chronologie générale de l'Écriture*; bu metin, «Kitabı Mukaddes'e gösterilmesi gereken saygı hariç tutulmak üzere», «Yahudilik tarihini» ele alır (DE, s. 80 ve devamı).

[22] *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens, où l'on voit l'Origine et le Progrès du Langage et de l'Écriture, l'Antiquité des Sciences en Égypte, et l'Origine du culte des animaux, avec des Observations sur l'Antiquité des Hiéroglyphes Scientifiques, et des Remarques sur la Chronologie et sur la première Écriture des Chinois*, 1744. Bu ifade, *The divine legation of Moses*'ten (1737-1741) bir parçanın Fransızca çevirisinin başlığıdır. İlerde bu eserin Condillac, Rousseau ve *Encyclopédie*'ye katkıda bulunanlar üzerindeki etkisini değerlendirme fırsatı bulacağız.

[23] DE, s. 126-131.

Bilim ve insanın adı

Gramatoloji böylece bilim olmanın emniyetli yoluna girmiş oluyor muydu? Bilindiği gibi, yazı çözme teknikleri gittikçe hızlanan bir süreç içinde durmadan ilerlemiştir.[24] Fakat sistematik sınıflama kaygısının her zaman düz betimlemeyi yönlendirdiği genel yazı tarihleri, uzun zaman, büyük keşiflerin çapına ulaşamadıkları pekalâ hissedilen birtakım kuramsal kavramlarla yönetilir kalacaklardır. O keşifler ki, baştanbaşa logos'la yazı arasındaki ilişkilerin belli bir durumu çevresinde düzenlenmiş olan felsefi kavramsallığımızın en sağlam temellerini bile sarsmış olmaları gerekirdi. Bütün büyük yazı tarihleri sınıflayıcı ve sistematik bir tasarının serimlenmesiyle başlar. Fakat bugün Jacobson'un, Schlegel'in tipoloji denemesinden bu yana diller hakkında söyledikleri yazı alanına aktarılabilir:

> «Tipoloji sorunları uzun süre spekülatif ve bilim-öncesi bir karakter taşımışlardır. Dillerin genetik sınıflaması dev adımlarla ilerlerken, tipolojik sınıflama için şartlar henüz olgunlaşmış değildi.» (*a.g.e.*, s. 69)

Yazı tarihçilerinin kullandığı kavramların sistematik bir eleştirisi, ancak önce bu çalışmaya kılavuzluk eden aldatıcı "apaçık gerçekleri" ortaya çıkarmışsa, suçu kuramsal aygıtın katılığına veya yetersiz farklılaşmışlığına yükleyebilir. Bu apaçık gerçekler, kavramsallığımızın en derin, en eski ve görünüşte en doğal, en az tarihsel katmanına, en başta eleştiriyi taşıdığı, beslediği ve biçimlendirdiği için eleştiriden en iyi kaçabilen katmana, yani bizzat tarihsel zeminimize ait oldukları ölçüde, daha etkili olurlar.

Örneğin bütün genel yazı tarih veya tipolojilerinde, şurada burada, Fransa'da ilk büyük *Antik Çağ Yazı Tarihi*'nin (1892) yazarı Peder Berger'ye şu sözü söyletene benzer bir ödün veya kabul ifadesine rastlanır: «Çoğu kez olgular, ancak kuramda doğru olan ayrımlara uygun davranmıyorlar.» (s. XX). Oysa bu-

[24] Krş. E. Doblhofer, *Le déchiffrement des écritures*, 1959 ve EP, s. 352.

rada öyle önemsiz değil, sesçil ve ideografik, seslemsel ve alfabetik yazılar, imge ve simge, vb. arasındaki gibi temel ayrımlar söz konusuydu. Yazının sesçil modelden esinlenen –ve aslında ona ancak teleolojik bir yanılsamada uygun düşen ve yanlışlığının anlaşılması için batılı olmayan yazılarla ilk temasın yeterli olması gereken– aletselci (*instrumentaliste*) ve teknikselci (*techniciste*) kavramı için de durum aynıdır. Ne var ki bu aletselcilik her yerde örtük olarak içerilmektedir. Bu fikir sistematik biçimde ve bütün sonuçlarıyla birlikte, en iyi M. Cohen tarafından dile getirilmiştir: dil bir «alet» olduğuna göre, yazı da «bir alete eklenmiş uzantı»dır.[25] Yazının söze, sözün düşünceye, genel olarak imleyenin imlenene göre dışsallığı ancak bu kadar iyi anlatılabilirdi. Burada ele aldığımız örnekte kendini Marksçı olarak sunan bir dilbilimin –veya bir gramatolojinin– böylelikle metafizik geleneğe ödediği bedel üstüne düşünülecek çok şey vardır. Fakat aynı "haracın" her yerde ödendiği görülüyor: logosantrik teleoloji ("taşıyı" ifade), doğa ve kurum karşıtlığı; simge, imge, im arasındaki ayrım oyunları; duyulanla anlaşılan, ruhla beden arasında eleştirilmeyen bir karşıtlık; "özgü" bedenle duyu işlevlerinin nesnelci kavramı («beş duyu» = konuşan veya yazanın emrinde beş alet); analizle sentez, soyutla somut arasında, J. Février ile M. Cohen'in önerdikleri sınıflamalarda ve aralarındaki tartışmada belirleyici bir rol oynayan karşıtlık; en klasik felsefi düşünmenin bile üzerinde pek az iz bıraktığı bir "kavram" kavramı; bilince ve bilinçdışına, bu kav-

---

[25] *A.g.e.*, s. 2. M. V.-David daha önce zikredilen çalışmalarda bu aletselciliği eleştirir. Metafiziğe bağımlılığı ne kadar vurgulansa az olan aletselcilik, sık sık dilin özünün dilbilimsel tanımına da esin kaynağı olur; bu "öz" bir işlevle, daha beteri içeriğine ve edimcisine dışsal bir işlevle özdeşlenir. Alet kavramı da zaten her zaman bunu içerir. Örneğin, A. Martinet de dilin «alet», «aygıt», vb. olarak tanımını benimser ve bu tanımı uzun uzun geliştirir; oysa bu tanımın yazar tarafından da tanınan mecazi niteliği onu problemli kılmalı ve aletselliğin anlamı, işleyişin anlamı ve anlamın işleyişi sorununu yenilemeliydi. (Krş. *Éléments de linguistique générale*, s. 12-14, 25.)

ramların daha teyakkuzlu ve bunları konu alan araştırmalara daha saygılı biçimde kullanılmasının mutlak zorunluluğunu akla getiren bir gönderme[26]; felsefe, dilbilim ve imbilimin ancak nadiren ve zayıf bir ışıkla aydınlatabildikleri bir im kavramı... Yazının tarihiyle dilin bilimi arasındaki rekabet bazan işbirliği değil düşmanlık terimleriyle de yaşanıyor, tabiî önce rekabet var sayılırsa. Örneğin, J. Février, «sentetik yazı» ile «analitik yazı» arasında yaptığı büyük ayrım ile orada temel bir rol oynayan «sözcük» kavramı hakkında, şöyle diyor: «Bu problem dilbilimsel nitelikte, [bu yüzden] burada ele almayacağız» (*a.g.e.*, s. 49). Başka yerde de, dilbilimle iletişimsizlik aynı yazar tarafından şöyle gerekçeleniyor:

> «Bu [matematik,] konuşulan dille hiçbir ilgisi olmayan özel bir dil, bir tür evrensel dildir; yani matematik sayesinde görürüz ki –dilbilimcilerden öcümü alıyorum– [konuştuğumuz] dil modern düşüncenin kimi formlarını ifadeden mutlak surette âcizdir. İşte o anda, şimdiye dek o kadar az ve yanlış tanınmış –ve dilin hizmetçisi olmuş– olan yazı, artık dilin yerini alır.» (EP, s. 349)

Böylelikle inanılırlık kazanan bütün bu önkabul ve karşıtlıkların bir sistem oluşturduğu gösterilebilir: tek ve aynı yapı içinde bunların birinden öbürüne dolaşılıp durulur.

Demek ki, yazı kuramının sadece Fréret ile Warburton'un sözünü ettiğimiz temellere dokunmadan yaptıklarına benzer, bilim-içi ve epistemolojik bir "kurtuluşa" ihtiyacı var denemez. Bugün mutlaka, «pozitif» keşiflerin ve bütün kavramlarıyla metafizik tarihinin «yapısökümünün» karşılıklı olarak, titiz ve gayretli biçimde biribirini denetlediği bir düşünme çabasına girişmek lâzım geliyor. Bu yapılmazsa tüm epistemolojik özgürleşme sözde veya sınırlı kalma riskine girer, eleştirinin dokunamadığı temeller üstüne pratik kolaylıklar ve kavramsal sadeleştirmeler önermekle yetinir. I. J. Gelb'in dikkate değer girişiminin sınırı da herhalde buradadır: çok büyük ilerlemelere

---

[26] Krş. örneğin, M. Cohen, *a.g.e.*, s. 6.

karşın, gramatolojik bir bilimsellik kurma ve basit, esnek, kullanışlı bir birleşik kavramlar sistemi yaratma tasarısma karşın, ideogram gibi amaca uygun olmayan kavramların dışlanmasına karşm, yukarda andığımız kavramsal karşıtlıklar burada da tam bir güvenlik içinde iş görmeye devam etmektedirler.

Yine de son zamanlardaki çalışmalara bakarak, yönetici kavramlarını diğer insan bilimlerinden ya da –hemen hemen her zaman aynı kapıya çıkan– geleneksel metafizikten ödünç almayacak bir gramatolojinin bir gün nereye kadar genişlemesi gerekeceği tahmin edilebilir. Edinilen bilgilerin zenginlik ve yeniliğine ve de işlenişine bakarak yapılabilir bu, adı geçen çığır açıcı eserlerde de kavramlaştırma çoğu kez cüretli ve güvenli bir atılımın hayli berisinde kalsa da.

Burada bize geliş haberini verir görünen şey, bir yandan gramatolojiin *insan bilimlerinden* biri, öbür yandan diğerleri arasında bir *bölgesel bilim* olmaması gerektiğidir.

İnsan bilimlerinden biri olmamalıdır, çünkü en başta, kendi ana sorunu olarak, *insanın adı* sorusunu sorar. İnsan kavramının birliğini kurtarmak kuşkusuz eski «yazısız halklar» ve «tarihsiz halklar» düşüncesinden vazgeçmek demektir. A. Leroi-Gourhan'ın pek iyi gösterdiği gibi, kendi cemaatinin dışındakilere insan adını ve yazı yetisini çok görmek tek ve aynı jesttir. Gerçekte «yazısız» denen halklar her zaman [yazıdan değil] sadece bir tip yazıdan yoksundurlar. Şu ya da bu kaydetme tekniğine yazı adını vermeyi reddetmek: «insanın bilim-öncesi vizyonunu en iyi tanımlayan» ve aynı zamanda «birçok insan topluluğunda üyelerin kendi etnik gruplarına ad olarak kullandıkları tek kelimenin "insan" olmasına neden olan etnosantrizm» işte böyledir (GP, 11, s. 32 ve sonrası).

Fakat etnosantrizmi kınamak ve antropolojik bütünlüğü yazıya sahip olmakla tanımlamak yeterli değildir. A. Leroi-Gourhan, insanın ve insanlık serüveninin birliğini artık sadece genel olarak yazma işinin (*graphie*) olabilirliği ile betimlemiyor; *graphie* daha ziyade *gramma*'nın tarihi olarak hayatın –burada *öteleme* (*différance*) dediğimiz şeyin– tarihinde bir aşama veya ek-

lemlenme oluyor. Burada, insanı diğer canlılardan ayırdetmekte kullanılması âdet olmuş kavramlara (içgüdü ve zekâ; sözün, toplumun, ekonominin, vb. varlık ve yokluğu) başvurmaksızın, *program*'a ["ön-yazı"] gönderme yapılıyor. Gerçi bunu sibernetikteki anlamında almak gerekir, fakat sibernetik de ancak *-protention-rétention* çifte hareketinin birliği olarak- iz'in imkânlarının tarihinden hareketle anlaşılabilir. Bu hareket, «yönelimsel bilincin» imkânlarından büyük ölçüde taşar. Bu bilinç ise *gramma*'nın *olduğu şey olarak* (yani yad-mevcudiyetin yeni bir yapısına göre) gözükmesini sağlayan ve herhalde dar anlamda yazı sistemlerinin sahnede görünmesini mümkün kılan bir "ortaya-çıkış"tır (*émergence*). Amibin ya da halkalı solucanın (*annélide*) davranışını düzenleyen «genetik yazıt» ve programlayıcı «kısa zincirlerden» tutun, alfabetik yazının ötesinde logos'a ve *homo sapiens* diye bir yaratığa geçişe kadar, *gramma*'nın olabilirliği, kesinlikle özgün düzey, tip ve ritimlere göre kendi tarihinin yapısını kurar.[27] Fakat bütün bunlar en genel *gramma* kavramı olmaksızın düşünülemez; bu kavram indirgenemez ve yakalanamaz. A. Leroi-Gourhan'ın ileri sürdüğü deyim kabul edilirse, «belleğin özgürleş[tiril]mesinden», yani iz'in her zaman önceden başlamış ama her zaman daha büyük dışsallaşmasından söz edilebilir ki, bu olay öteleme (*différance*) ve yedeklemeyi «içgüdüsel» denen davranışların en basit programlarından elektronik dosyaların ve okuma makinelerinin oluşturulmasına kadar genişletir: yedekleme, bilinçli denen öznelliği, onun logos'unu ve teolojik öz vasıflarını aynı anda hem oluşturur hem de siler.

Yazının tarihi, *gramma*'nın tarihi art alanından, yüzle el arasındaki ilişkilerin serüveni olarak yükselir. Burada, şemasını sık sık tekrarlamak zorunda olduğumuz bir önlem olarak, yazının tarihinin yüz ve el hakkında, bakış, söz ve jest hakkında bildiğimizi sandığımız şeyden hareketle açıklanmadığını belirtelim. Tam tersine, bu alışılmış bilgiyi biraz karıştırmak ve bu hikaye-

---

[27] Krş. GP, II, s. 12 ve sonrası, 23 ve sonrası; 262 ve sonrası.

den hareketle yüzün ve elin anlamını yeniden uyandırmak söz konusudur. A. Leroi-Gourhan, işitsel-sesletsel sistemi söz için, bakışla eli yazı için serbest bırakan el yordamına dayalı devingenliğin ağır ağır dönüşümünü betimler.[28] Bütün bu betimlemelerde, tam da hareketin, makinenin, *tekhne*'nin, genel olarak yönelimin köken ve olabilirliğini yeniden bulmanın söz konusu olduğu anda, mekanist, teknikselci, teleolojik bir dil kullanmaktan kaçınmak güçtür. Daha doğrusu, güç değil de özü itibariyle imkânsızdır. Hem de tüm söylemler için. Söylemden söyleme, ayrım burada ancak yıpranıp eskimeye mahkûm ya da zaten uğramış bir kavramsallığın içinde barınma tarzına ilişkin olabilir. Bu [kavramsallığın] içinde, hattâ şimdiden yokluğunda, burada jestin ve sözün, bedenin ve dilin, aletin ve düşüncenin birliğini, bunlardan birinin özgünlüğü öbürününkiyle eklemlenmeden ve bu derin birlik karıştırmacılığa (*confusionnisme*) meydan vermeden önce, yeniden kavramaya çalışmak lâzımdır. Bu özgün anlamları, içinde biribirlerine karşıt oldukları sistemin *yörüngesinde* karıştırmamak, fakat sistemin tarihini düşünmek, bir yerde *yörüngeden çıkarıcı* biçimde onun anlam ve değerini dışa vurmak lâzımdır.

O zaman *anthropos*'un şu tasarımına ulaşılır: elsel-görsel yazıya bağlı kırılgan denge.[29] Bu denge yavaş yavaş tehdit edilmektedir. En azından biliyoruz ki, artık «insan» sayılamayacak bir «gelecek insan» doğuracak «hiçbir temel değişim», bundan böyle el, dişler ve dolayısıyla ayakta duruş yitirilmeden meydana gelemez. Dişleri olmayan ve düğmelere basmak için ön üyelerinden ne kaldıysa onu kullanarak yatar durumda yaşayan bir insanlık ise tamamen tasarlanamaz değildir.[30]

---

[28] I. s. 119 ve sonrası.

[29] S. 161 ve sonrası.

[30] S. 183. Okuru ayrıca H. Focillon'un *Éloge de la main* ve Jean Brun'ün *La main et l'esprit* adlı eserlerine de yönlendiriyoruz. Başka yerde ve çok farklı bir bağlamda, yazı *çağını ayakta-duruşun askıya alınması* olarak nitelemiştik (*Force et signification* ve *La parole soufflée, L'écriture et la différence* içerisinde).

Bu dengeyi ezelden beri tehdit eden şey, simgenin *çizgiselliğini* kemiren şeyle karışır. Geleneksel zaman kavramının, dünya ve dilin tüm yapılanma biçiminin de bununla dayanışmalı olduğunu görmüştük. Dar anlamda yazı –özellikle sesçil yazı– köklerini yazısı çizgisel-olmayan bir geçmişe salmıştır. Bunu yenmek gerekmiştir ve burada, istenirse, teknik bir başarıdan söz edilebilir: [bu başarı] tehlikeli ve ürkütücü bir dünyada daha sağlam bir güvenlikle daha büyük "kapitalizasyon" imkânları sağlıyordu. Fakat bu iş *bir defada* olup bitmedi. Bir savaşa girişildi ve çizgiselleşmeye direnen her şey bastırıldı, en başta da A. Leroi-Gourhan'ın «*mitogram*» dediği şey, yani simgelerini çok-boyutlulukta "heceleyen" yazı. Burada anlam arta-rda-gelişe, mantıksal zaman sırasına ya da sesin geri-döndürülemez zamansallığına tabi kılınmış değildir. Bu çok-boyutluluk, tarihi eşzamanlılığın içinde felce uğratmaz, tarihsel deneyimin başka bir katmanına tekabül eder ve tersine, çizgisel düşünce de tarihin bir tür indirgenmesi sayılabilir. Gerçi o zaman belki de başka bir sözcük kullanmak gerekir, zira tarih sözcüğü kuşkusuz her zaman mevcudiyetin (*présence*) açılımının çizgisel bir şemasıyla birlikte kullanılmıştır; bunun çizgisi, doğru veya çember üzerinden, nihai mevcudiyeti kökensel mevcudiyetle ilişkilendirir. Aynı nedenle, çok-boyutlu simgesel yapı eşzamanlılık kategorisinde ele geçmez. Eşzamanlılık iki mutlak şimdiyi, iki mevcudiyet noktasını veya anını, eşgüdüme koyar ve çizgiselci bir kavram olarak kalır.

Çizgiselleş[tir]me kavramı, yazıları sınıflamak (piktogram, ideogram, harf, vb.) ve tarihlerini anlatmak için kullanılması âdet olmuş diğer kavramlara göre çok daha iş görücü, [olguya] sadık ve içseldir. Leroi-Gourhan, özellikle ideogramla piktogram arasındaki ilişkiler konusunda, grafik «gerçekçilik» denilen şey konusunda, birçok önyargıyı ihbar ve itham ederek, çizgisel yazının kırıp döktüğü her şeyin mitogramda birlik halinde olduğunu hatırlatır: teknik (özellikle yazı tekniği), sanat, din, ekonomi. Bu birliğe, bu farklı birlik yapısına erişme yolunu tekrar bulmak için, «dört bin yıllık çizgisel yazı çağının» çökel-

tisini eşelemek lâzımdır.[31]

Çizgisel norm, sesçilliği içerden sınırlayan nedenlerle, kendini hiçbir zaman mutlak biçimde kabul ettiremedi. Bunları şimdi biliyoruz: bu sınırlar, sınırladıkları şeyin olabilirliğiyle eşzamanlı olarak ortaya çıktılar; sonlandırdıkları şeyin açılışını yapıyorlardı ve bunları yukarda saydık: tanelilik (*discrétion*), öteleme (*différance*), aralıklama. Demek ki çizgisel normun üretimi bu sınırlara baskı yaptı ve simge ve dil kavramlarına damgasını vurdu. Leroi-Gourhan'ın gayet geniş bir tarihsel ölçekte betimlediği şekliyle çizgiselleşme süreci ile Saussure'ün çizgisellik kavramının Jacobson'ca eleştirisini bir arada düşünmek lâzımdır. Ayrıcalığı ne olursa olsun, «çizgi» sadece özel bir modeli temsil eder. Bu model, model *olmuştur* ve model olarak erişilmez kalır. Dilin çizgiselliğinin, şu harcıalem ve dünyevi (homojen, şimdinin formuyla doğrusal veya çembersel sürekli devinim idealinin egemenliğinde) ve Heidegger'in Aristoteles'ten Hegel'e bütün ontolojiyi içerden belirlediğini gösterdiği, zamansallık kavramı olmadan varolamayacağı kesinleşmiş kabul edilirse, yazı üstüne meditasyonla felsefe tarihinin yapısökümü ayrılamaz hale gelir.

Demek ki bu muammalı *çizgi* modeli, felsefenin –gözleri kendi tarihinin içerisine açık olduğu halde– göremediği şeydir. Bu karanlık, çok-boyutlu simgesel düşüncenin yokluğu veya yitirilmesi değil bastırılması olan çizgiselliğin[32], uzun zaman kayırmış olduğu teknik ve bilimsel ekonomiyi artık kısırlaştırmaya başladığının [görülmesi] üzerine, baskısını gevşettiği anda dağılır. Gerçekten de uzun süreden beri [bu düşüncenin]

---

[31] T. I. IV. başlık. Yazar burada özellikle «tarımın ortaya çıkışı nasıl önceki yaşam tarzlarının müdahalesi olmadan gerçekleşmemişse, yazının da aynı şekilde yazısal bir boşluktan birdenbire fışkırmış olmadığını» (s. 278) ve «ideografinin piktografiden önce gelmiş olduğunu» (s. 280) gösterir.

[32] Leroi-Gourhan'm «çok-boyutlu simgesel düşüncenin kaybı» ve «çizgiselleşmiş dilden ayrılan» düşünce üstüne bazı ifadeleri belki böyle yorumlanabilir (I. s. 293-299).

olabilirliği yapısal olarak ekonomi, teknik ve ideolojiyle dayanışmalı olmuştur. Bu dayanışma, biriktirme (*thésaurisation*), kapitalizasyon, yerleşikleşme (*sédentarisation*), hiyerarşikleşme (*hiérarchisation*) ve yazanların, daha doğrusu yazıcılara sahip olanların sınıfı tarafından ideolojinin oluşturulması süreçlerinde kendini gösterir.[33] Çizgisel olmayan yazının kitlesel olarak yeniden ortaya çıkışı da bu yapısal dayanışmayı kırmış değildir; tam tersine. Fakat mahiyetini derin biçimde dönüştürür.

Bugün de, edebi olsun kuramsal olsun, yeni yazılar iyi kötü kitap biçimi altında kılıflanmaya uygun olsalar bile, çizgisel yazının sonu gerçekten de kitabın sonudur. Zaten yeni yazıları kitap denen zarfa emanet etmekten çok, ciltlerin içinde daha önce satır aralarında yazılmış olanları okumak söz konusudur.[34] Bu nedenle, satırsız olarak yazmaya başlarken, geçmiş

---

[33] Krş. EP, s. 138-139. G.P.I. s. 238-250. «İlk şehirlerin gelişmesi sadece ateş teknisyeninin ortaya çıkışına denk düşmez, fakat ... yazı maden işleme teknikleriyle aynı zamanda ortaya çıkar. Burada da bir tesadüf söz konusu değildir...» (I, s. 252). «Tarımsal kapitalizmin yerleşmeye başladığı sırada, bunu yazılı bir muhasebeyle saptama yolu da bulunur; toplumda hiyerarşinin güçlenmesiyle birlikte de yazı ilk soykütüklerini oluşturur.» (s. 253). «Yazının ortaya çıkışı tesadüfi değildir; mitografik tasarım sistemlerinde binlerce yıllık bir olgunlaşmadan sonra, maden ve kölelikle birlikte, düşüncenin çizgisel olarak kaydedilişi de sahneye çıkar (bak. VI. başlık). İçeriği de tesadüfi değildir.» (II, s. 67, krş. ayrıca s. 161-162)

Bugün çok daha iyi tanınıp betimlenmiş olmakla birlikte, özellikle kapitalizasyonla yazı arasındaki bu yapısal dayanışma uzun zamandan beri bilinmektedir: bunu bilen birçokları arasından örneğin Rousseau, Court de Gebelin, Engels, vb. sayılabilir.

[34] Demek ki, çizgisel yazı «birkaç binyıl boyunca, kolektif belleğin koruyucusu rolünden bağımsız olarak, tek boyut üzerinde hareket edişiyle, felsefi ve bilimsel düşüncenin çıktığı analiz aracını oluşturmuştur. Düşüncenin saklanması şimdi, hızlı kullanılabilir olmalarından gelen avantajlarını ancak kısa bir süre daha koruyabilecek olan kitaplardakinden farklı biçimde tasarlanabilir. Elektronik seçicili devasa bir «manyetik şerit kitaplığı» (*magnétothèque*) yakın bir gelecekte aranan bilgiyi bir anda bulup isteyene sunabilecektir. Okuma, insanların çoğu

yazılar uzamın bir başka yapılaşımına göre yeniden okunur. Okuma problemi bugün bilimde ön planı işgal ediyorsa, nedeni iki yazı devri arasındaki bu "gerilimdir". Yazmaya başladığımız, başka türlü yazmaya başladığımız için, yeniden okumayı da başka türlü yapmalıyız.

Yüz yılı aşkın bir süredir, felsefenin, bilimin, edebiyatın bu tedirginliği –ki bütün devrimler bu kaygının çizgisel modeli yavaş yavaş tahrip eden sarsıntıları olarak yorumlanabilir– hissedilebilmektedir. Yani *epik* modeli. Bugün düşünmeye malzeme olan şey satıra ve kitaba göre yazılamaz, meğer ki modern matematiği bir abaküsle öğretmeye çalışma işlemi taklit edilsin.

---

için hatırı sayılır bir gerilemeye karşın, daha yüzyıllarca önemini koruyacaktır; fakat yazı [çizgisel kayıt sistemi olarak anlayalım] olasılıkla kısa zamanda kaybolmaya ve yerini yazdıraçtan (*dictaphone*) otomatik olarak baskı yapabilen makinelere bırakmaya mahkûm görünmektedir. Bu süreçte, elin seçilliğe kulluğundan önceki durumun bir tür yeniden kuruluşunu mu görmeliyiz? Ben burada daha ziyade elin işlevinin genel gerileyişi olgusunun (bkz. s. 60) bir görünümünün ve yeni bir «özgürleşmenin» söz konusu olduğunu sanıyorum. Uslamlama biçimleri üzerinde, yayınık ve çok-boyutlu düşünceye dönüş üzerinde doğabilecek uzun vadeli sonuçlara gelince, halihazırda bunları öngörmek mümkün değildir. Bilimsel düşünce [tek boyutlu] tipografik kanal üzerinde çekilip uzatılma zaruretinden aslında rahatsız olur; kitapları, çeşitli başlıkların içeriği bütün çağrışımlarıyla birlikte eşzamanlı olarak serimlenecek şekilde sunmayı sağlayacak bir yöntem bulunsaydı, yazarlar ve kullananları bunda önemli bir avantaj görebilirlerdi. Ne var ki, bilimsel uslamlamanın yazının yok olmasmdan dolayı herhalde kaybedecek bir şeyi olmasa da, felsefe ve edebiyatta büyük olasılıkla formların değişikliğe uğradığı, evrildiği görülecektir. Bu pek de üzülünecek bir şey değildir, çünkü basılı metin insanların alfabetik yazı devri boyunca kullanmış oldukları ilginç ve arkaik düşünme formlarını koruyacaktır; yeni formlara gelince, bunlar çelik çakmaktaşına göre neyse eski formlara göre o, yani herhalde daha keskin değilse bile daha kullanışlı bir alet, olacaklardır. Yazı, birkaç bin yıllık bir öncelik taşıyan bir geçiş süreciyle, anlama yetisinin işleyişine zarar vermeden altyapıya geçecektir.» (GP, II, s. 261-262. Krş. ayrıca EP, *Conclusions*)

Bu uygunsuzluk *modern* değildir ama bugün her zamankinden daha iyi kendini açığa vurmaktadır. Çok-boyutluluğa ve çizgiselliği giderilmiş bir zamansallığa erişmek, «mitograma» doğru basit bir gerileme değildir; tersine, tüm ussalığın, mitografinin başka bir formu ve başka bir dönemi [imiş] gibi, çizgisel modele kulluğunu ortaya çıkarır. Demek ki, yazı üstüne meditasyonda böyle habercileri görülen meta-ussallık veya meta-bilimsellik, artık bir insan bilimine hapsolamaz, geleneksel bilim idesine denk düşemezler. Tek ve aynı jestle *insanı*, *bilimi* ve *çizgiyi* geçerler.

Bu meditasyon, *bölgesel bir bilimin* sınırları içineyse hiç mi hiç sıkışamaz...

Rebüs ve kökenlerin suç ortaklığı

...[bu bilim] bir grafoloji olsa bile... Hattâ sosyoloji, tarih, etnografya, psikanaliz, vb. ile yenilenmiş, döllenmiş bir grafoloji [olsa bile]...

> «Madem ki bireysel çiziktirme tarzları yazanın bazı zihinsel özelliklerini ele veriyor, ulusal çiziktirme tarzlarının da bir ölçüde halkların kolektif zihinsel özelliklerini araştırmaya medar olması gerekir.»[35]

Böyle bir kültürel grafoloji, tasarısı ne denli meşru olursa olsun, ancak daha genel ve daha temel problemler aydınlığa kavuşturulduğu zaman doğabilecek ve belli bir güvenlikle işini yapabilecektir: bireysel bir grafolojiyle kolektif bir grafolojinin

---

[35] *XXII^e Semaine de synthèse*; içeriği *L'écriture et la psychologie des peuples*'de yayımlanan bu kolokyum, Marcel Cohen'in bu ifadesi etrafında yapılanmıştı (*La grande invention de l'écriture et son évolution*). Fakat kollokyum boyunca sunulan zengin içerikli bildiriler her an grafolojik amaçların ötesini işaret ediyordu. Zaten bizzat M. Cohen de böyle bir çabanın güçlüklerini ve erkenliğini kabul ediyor: «Elbette halkların grafolojisi yoluna giremeyiz; fazla nazik, fazla güç bir iştir bu. Fakat şu fikri dile getirebiliriz ki, [yazılar arasındaki] farklar sadece teknik nedenlere bağlanamaz, başka faktörler de olabilir...» (s. 342)

eklemlenmesiyle; deyim yerindeyse –imleme veya düzanlam niyeti açısından değil– üslûp ve yananlam açısından düşünülecek-grafik «söylemle» grafik «kodun» eklemlenmesiyle; grafik formlarla çeşitli maddelerin, çeşitli grafik madde formlarının (maddeler: ağaç, mum, deri, taş, mürekkep, maden, bitki) veya aletlerin (sivri uç, fırça, kalem, vb...) eklemlenmesiyle; teknik, ekonomik veya tarihsel düzeylerin (örneğin, bir grafik *sistemin* kurulduğu anla, bir grafik *üslûbun* istikrar kazandığı –ille de öncekinin aynı olması gerekmeyen– anın) eklemlenmesiyle; sistemden önceki üslûp değişkelerinin sınır ve anlamıyla; bir grafik sistemin, biçimi ve özü itibariyle konu olduğu bütün "yatırımlarla" [ilgili problemler]...

Bu sonuncu bakış açısından, psikanalitik tipte bir araştırmaya belli bir ayrıcalık tanınsa yeridir. Nesnenin nesnelliği ve değerinin kökendeki kuruluşuna –*kuramsal* bir formel ontolojiden ve genel olarak nesnenin nesneliğinin biliminden türetilemeyen kategoriler olarak *iyi* ve *kötü* nesnelerin kuruluşuna– değinen bir [etkinlik] olarak, psikanaliz, adından belli olduğu gibi kendini psikoloji ünvanı altında sunsa da, basit bir bölgesel bilim değildir. Bu ünvana önem vermesi elbette nedensiz değildir ve eleştiri ile epistemolojinin belli bir dönemine işaret eder. Yine de, psikanaliz arkhe-iz'in –üstü çizili– aşkınlığına ulaşamasaydı ve dünyasal bir bilim olarak kalsaydı bile, genelliği her bölgesel bilim karşısında "arhontluk" bir anlam taşırdı. Tabiî burada Mélanie Klein'in araştırmaları yönünde girişilecek araştırmaları düşünüyoruz. *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* [Çocuğun libidosunun gelişiminde okulun rolü] başlıklı denemede buna bir örnek bulabiliriz[36]; burada, okuma ve yaz-

---

[36] 1923 tarihli metin, *Essais de psychanalyse*'de yayımlanmış, Fr. çev., s. 95 ve sonrası. Birkaç satırını buraya alıyoruz. «Fritz yazı yazarken satır çizgileri ona göre yolları temsil ediyor ve harfler onların üzerinde motosiklete, yani kalem sapına, binmiş gidiyorlardı. Örneğin, «i» ve «e», normal olarak «i»nin kullandığı bir motosiklette birlikte gidiyor ve gerçek dünyada bilinmeyen bir sevgiyle biribirlerini seviyorlardı. Daima birlikte gittiklerinden o kadar benzeşmişlerdi ki, aralarında

hemen hemen hiçbir fark kalmamıştı, zira «i»nin ve «e»nin başları ve sonları aynıydı (Latin alfabesinin küçük harflerinden söz ediyordu), sadece ortalarında «i»nin küçük bir çizgisi, «e»nin de küçük bir deliği vardı. Gotik alfabenin «i» ve «e» harflerine gelince, onların da motosikletle gittiklerini açıkladı; onları Latin harflerinden ayıran, motosikletin markası gibi bir şey ile «e»de Latin harfindeki deliğin yerinde küçük bir kutucuğun olmasıydı. «i»ler becerikli, akıllı ve pek görgülü ve asildiler, birçok sivri silahları vardı ve mağaralarda yaşıyorlardı, ancak bunların aralarmda dağlar, bahçeler, kapılar da vardı. «i»ler penisi, yolları da cinsel birleşmeyi temsil ediyordu. Öte yandan, «l»ler salak, beceriksiz, tembel ve pis olarak betimlendiler. Yer altında mağaralarda yaşıyorlardı. «l»lerin şehrinde, toz ve atık kâğıtlar sokakları dolduruyordu; «iğrenç» evciklerinde «i»lerin ülkesinden satın aldıkları bir boyayı suyla karıştırarak hem kendileri içiyor hem de şarap diye satıyorlardı. Yürümekte güçlük çekiyor ve toprağı kazamıyorlardı, çünkü beli ters yönde, başı aşağıda tutuyorlardı, vb. «l»nin dışkıyı temsil ettiği açıkça anlaşıldı. Diğer harflerle ilgili de birçok böyle fanteziler vardı. Örneğin çocuk çift «s» yerine hep tek «s» yazıyordu; nihayet bir fantezi, durumun açıklanmasını ve bu ketlenmenin çözülmesini sağladı: «s» kendisi, öbür «s» ise babasıydı. Birlikte motorlu bir kayığa bineceklerdi, zira kalem aynı zamanda bir kayık, defter de bir göldü. Kendisi olan «s» öbür «s»ye ait kayığa binmiş ve gölün üzerinde hızla uzaklaşmıştı; bu yüzden iki «s»yi bir arada yazmıyordu. Uzun «s» yerine sık sık kısa «s» kullanması şundan ileri geliyordu: böylelikle uzun «s»nin bir parçası yok sayılmış oluyordu ki, bu ona göre «bir kimsenin burnunun koparılması gibi bir şeydi.» Demek ki bu yanlış, babayı hadım etme arzusundan kaynaklanıyordu; bu açıklamanın sonucunda kayboldu.» M. Klein'ın analiz ettiği bütün örnekleri buraya alamayız ama daha genel nitelikteki şu parçayı da okuyalım: «Fritz için olduğu gibi Ernst için de, sonraki tüm okul etkinliklerinin temeli olacak yazma ve okumaya karşı ketlenmelerinin «i» harfinden ileri geldiğini gözlemledim; bu harf, basit «çıkış» ve «iniş» hareketiyle, aslında tüm yazının temelini oluşturuyordu. (Not: Berlin Psikanaliz Derneği'nin bir toplantısında, Herr Rohr Çin yazısının ve psikanalitik yorumunun bazı ayrıntılarını incelemişti. Bildiriyi izleyen tartışmada, ben de bizim yazımızın da temeli olan eski piktografik yazının özel olarak her çocuğun fantezilerinde hâlâ canlı olduğunu, öyle ki bugünkü yazımızın çeşitli çizgi, nokta gibi unsurlarının yoğunlaşmadan, yer değiştirmelerden ve rüyalarla nevrozların bizi aşina kıldığı meka-

ma işlemlerine, şifrenin üretim ve kullanımına yüklenen bütün "yatırımlar" klinik açıdan ele alınıyor:

İdeal nesnelliğin oluşumunun esas itibariyle yazılı imleyenden geçmesi gerektiği ölçüde[37], bu oluşuma ilişkin hiçbir kuramın yazının "yatırımlarını" ihmal etmeye hakkı yoktur. Bu yatırımlar nesnenin idealliğinde bir opaklık tutmakla kalmaz, bu idealliğin örgürleşmesini de sağlarlar. Genel olarak nesnelliğin olmazsa olmazı olan o gücü verirler. Böyle bir iddianın ağırlığını ve böylelikle hem nesnellik kuramına hem de psikanalize yüklenen görevin olağanüstü güçlüğünü gizlemiyoruz. Fakat zorunluluk da güçlükle aynı ölçüde büyüktür.

Yazı tarihçisi bu zorunlulukla kendi çalışmalarının içinde karşılaşır. Problemleri ancak bütün bilimlerin kökünde tekrar ele alınabilir. Matematik, politik, ekonomik, dinsel, hukuksal, teknik, vb. olanın özü üstüne refleksiyon, en içsel biçimde, yazının tarihi üstüne refleksiyonla iletişir. Bütün bu refleksiyon alanlarını baştan başa dolaşan ve bunların temel birliğini teşkil eden kesintisiz damar ise yazının sesçilleşmesi sorunudur. Bu sesçilleşmenin bir tarihi vardır, hiçbir yazı bundan mutlak surette bağışık değildir ve bu evrimin muamması tarih kavramıy-

---

nizmalardan ileri gelen sadeleşmelerden, bireyde hâlâ izleri kalmış eski piktogramların sadeleşmesinden, ibaret olduğunu göstermiştim). Kalem sapının cinsel-simgesel anlamı bu örneklerde görülüyor... Kalem sapının cinsel-simgesel anlamının yükünü boşaltarak tüm yazma edimine yayıldığı gözlenebiliyor. Aynı şekilde, okumanın libidinal anlamı da kitabın ve gözün simgesel "yatırımından" ileri geliyor. Elbette burada itkisel bileşenlerin sağladığı başka unsurlar da işe karışıyor: okumada «bir delikten bakma» olayı, yazıda *teşhirci*, saldırgan ve sadist eğilimler; kalem sapının cinsel-simgesel anlamının kökeninde olasılıkla silah ve el vardır. Yine belirtelim ki, okuma etkinliği nispeten daha edilgin, yazma etkinliği daha etkindir ve genital-öncesi yapılaşma aşamalarında gerçekleşen çeşitli "sabitlenmeler" (*fixation*) her ikisini de etkileyen ketvurma olaylarında önemli rol oynarlar.» (Fr. çev., s. 98). Krş. ayrıca Ajuriaguerra, Coumes, Denner, Lavonde-Monod, Perron, Stambak, *L'écriture de l'enfant*, 1964.

[37] Krş. Husserl, *Geometrinin Kökeni*.

la çözülmeye müsait değildir. Bu kavram, bilindiği gibi, yazının sesçilleşmesinin belli bir anında ortaya çıkar ve esasa ilişkin olarak bunu baştan varsayar.

Peki, en kitlesel, en yakın tarihli ve en az tartışma götürür bilgiler bu konuda bize ne öğretiyor? Önce, yapısal ve özsel nedenlerle, saf sesçil bir yazının mümkün olmadığını ve sesçil-olmayanı indirgemeyi asla bitiremediğini. Sesçil yazıyla sesçil-olmayan yazı arasmdaki ayrım, mutlaka gerekli ve meşru olmakla birlikte, temel bir sinerji ve sinestezi denebilecek olan şey karşısında pek türemiş kalır. Bundan şu sonuç çıkar ki, sesçilleşme hiçbir zaman tüm-güçlü olmadıktan başka, dilsiz imleyeni "işlemeye" her zaman çoktan başlamış durumdadır. Demek ki, «sesçil» ve «yad-sesçil» hiçbir zaman kimi yazı sistemlerinin saf nitelikleri olmayıp genel olarak her türlü imleme sisteminin içinde, az veya çok sayıda ve az çok başat durumda bulunan bazı tipik unsurların soyut karakterleridir. Zaten önemleri de nicel dağılımlarından çok yapısal organizasyonlarına bağlıdır. Örneğin, çiviyazısı hem ideogrammatik hem de sesçildir. Hattâ her yazısal imleyenin şu ya da bu sınıfa ait olduğu bile söylenemez, zira çiviyazılı kod almaşıklı olarak her iki düzeyde de işler. Aslında her yazılı form, ideografik ve sesçil olarak, *çifte değere* sahip olabilir. Sesçil değeri de basit veya karmaşık olabilir. Aynı imleyenin bir veya birkaç sesçil değeri olabilir, yani eşsesli veya çoksesli olabilir. Sistemin bu genel karmaşıklığına, incelikli biçimde birtakım kategorik belirticilere, okumada lüzumsuz sesçil tümleyicilere, pek düzensiz bir noktalama sistemine başvurular da eklenir. Ve R. Labat burada, tarihinden yardım almadan sistemi anlamanın imkânsız olduğunu gösterir.[38]

Bu durum her yazı sistemi için geçerlidir ve bazan üstünkörü gelişmişlik düzeyleri olarak telakki edilen şeye bağlı değildir. Örneğin, piktografik bir anlatının yapısında, totem arması

---

[38] *L'écriture cunéiforme et la civilisation mésopotamienne*, EP, s. 74 ve sonrası.

türünden bir "şey-temsili", özel ad olarak simgesel bir değer alabilir. O andan itibaren de, bir ad olarak, başka söz dizilerinde sesçil bir değerle iş görebilir.[39] Katmanlaşması da böylece hayli karmaşıklaşıp dolaysız kullanımına bağlı empirik *bilinçten* taşabilir. Bu imleyenin yapısı, edimsel bilinçten taşarak sadece potansiyel bilincin kenarlarında değil, bilinçdışının nedenselliğine göre de iş görmeye devam edebilir.

Görülüyor ki ad ve –ilginçtir– özel denilen ad, daima bir ayrımlar zincirinin veya sisteminin içinde tutsak oluyor. Ancak bir figürasyona girebildiği ölçüde adlandırma aracı olabiliyor. Adın özgülüğü (*le propre*), ister kökeni itibarıyla uzamdaki şeylerin temsillerine bağlı olsun, ister sıradan uzamdan bağını koparmış görünen bir ayrımlar sistemi veya sosyal sınıflama içinde tutsak kalsın, aralıklamanın dışında kalamaz. Mecaz, özel adı işler. "Öz anlam" diye bir şey yoktur, «görünümü» de ayrımlar ve mecazlar sistemi içinde gerekli –ve o özelliğiyle irdelenmesi gereken– bir işlevdir. Öz anlamın mutlak *parousia*'sı, logos'un kendi sesinde, mutlak "kendi-konuştuğunu-işitmesi"

---

[39] A. Métraux, *Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et protoécriture*. Métraux'nun «sesçilleşme taslağı» dediği şeye bir örnek: «Örneğin, "dişisini-izleyen-kaplumbağa" adlı Cheyenne kabile şefi, başının üstünde iki kaplumbağa olan bir insan figürüyle gösterilecektir. «Küçük-adam» için başının üstünde bir çocuk silueti taşıyan bir figür kullanılacaktır. Özel adların böyle ifadesi, somut şeyler söz konusu olduğunda hiçbir güçlük çıkarmaz, fakat soyut fikirleri piktografiyle anlatmak söz konusu olduğunda yazıcıların başına büyük dert açılır. Bir Oglagla Kızılderilisi, «ana yol» adlı bir adamın adını yazmak için, şöyle bir düzeneğe başvurmuştu: ayak izleriyle birlikte iki paralel çizgi, «yol»u akla getiriyor, bunun yanına çizilen bir kuş da hızı düşündürüyordu, zira bilindiği gibi «iyi yolların» bir özelliği de hızlı gidebilmektir. Bu simgeleri sadece onlara tekabül eden adları önceden bilenlerin çözebileceği açıktır. Demek ki bu çizimler bu açıdan belleğe yardımcı bir değer taşıyor olabilirler. Başka bir örnek olarak «İyi-gelincik» özel adını alalım. Hayvanın gerçekçilikle çizilmiş ağzından, normal olarak sözün akışını temsil eden iki dalgalı çizgi çıkıyor. Bu işaret «iyi sözler» için kullanıldığından, okuyanın sadece sıfatı elde tutup söz fikrini unutacağı varsayılıyor.» EP, s. 10-11.

içinde, kendine mevcudiyeti olarak, yıkılamaz ama göreli bir zorunluluğa cevap veren bir işlev sıfatıyla kendisini kapsayan bir sistemin içinde *yer almış* olmalıdır. Bu da logos'un metafiziğinin ya da onto-teolojisinin *yerini saptamak* demek olur.

Resimli bulmaca (rébus á transfort) problemi bütün güçlüğün özetidir. Bir "şey-temsili" piktogram olarak, sesçil bir değer de yüklenmiş olabilir. Bu değer, zaten hiçbir zaman sadece «gerçekçi» olmamış olan «piktografik» referansı silmez. İmleyen kırılır veya sistem halinde "yıldızlanır": aynı anda ve en az hem bir şeye hem bir sese gönderme yapar. Şeyin kendisi de zaten «uzayda» bir şeyler topluluğu ya da ayrımlar zinciridir; yine bir zincirin içinde olan ses, bir sözcük olabilir: yazma o zaman ideogramatik veya sentetiktir, ayrıştırılmaya izin vermez ama ses, bileşime giren atomik bir öğe de olabilir: o zaman karşımızda piktografik görünüşlü ama gerçekte alfabeyle aynı tipten sesçil-analitik bir yazı var demektir. Halen Meksikalı Azteklerin yazısı hakkında bildiklerimiz bu olanakları kapsar görünmektedir.

> «Örneğin Téocaltitlan özel adı birkaç heceye bölünür ve bunlar şu imgelerle gösterilir: dudaklar (*tentli*), sokak (*otlim*), ev (*calli*) ve son olarak diş (*tlanti*). Yöntem, bir kişinin adını, [adları] bu adın bileşimine giren şey veya varlıkların imgeleriyle göstermekten ibaret olan yönteme sıkı sıkıya bağlıdır. Aztekler sesçilleşme yolunda daha da ileri gitmişler, gerçek bir sesçil analiz yaparak, ayrı ayrı sesleri imgelerle göstermeyi başarmışlardır.»[40]

Barthel ve Knorosov'un Maya *glyphe*'leri üzerindeki çalışmaları biribiriyle uyumlu sonuçlar vermez, ilerlemeler yavaştır, fakat sesçil unsurların varlığı bugün aşağı yukarı kesindir. Paskalya Adası yazısı için de durum aynıdır.[41] [Verilere göre] bu yazı pikto-ideo-fonografik olmakla kalmayıp sesçil olmayan ya-

---

[40] EP, s. 12.

[41] EP, s. 16. A. Métraux burada Barthel'in *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift* adlı çalışmasını şematik olarak özetliyor.

pılarının içinde bile çift-değerlilik (*équivocité*) ve üst-belirleme (*surdétermination*), gerçek bir *yazısal retoriğin* –bu saçma deyimden korkmazsak– üstlendiği mecazlar doğurabilmektedir.

Bu yapının karmaşıklığını bugün «ilkel» denilen yazılarda ve «yazısız» zannedilen kültürlerde buluyoruz. Fakat kitlesel olarak yad-sesçil olan Çin veya Japon yazılarının pek erken sesçil unsurlar içermiş olduklarını da uzun zamandan beri biliyoruz. Ancak bu unsurlar yapısal olarak ideogram ve cebirin hakimiyetinde kalmıştır ve biz de bu sayede her türlü logosantrizmin dışmda gelişen güçlü bir uygarlık hareketinin tanığına sahibiz. Yazı bizatihi sesi indirgemiyor, bir sistemin düzenine sokuyordu:

> «Bu yazı sesçil ödünçlemelere de az çok başvurmuş, [örneğin] kimi işaretler asıl anlamlarından bağımsız olarak sesleri için de kullanılmışlardır. Fakat imlerin böyle sesçil amaçla kullanımı hiçbir zaman Çin yazısını temelinden bozacak ve sesçil notasyon yoluna sokacak kadar yaygın olmamıştır... Yazı, Çin'de dilin sesçil açıdan analizi *aşamasına varamadığından,* orada hiçbir zaman sözün az çok sadık bir kopyası olarak algılanamamış, bu yüzden, kendisi gibi tek ve tekil bir gerçekliknin simgesi olan yazılı işaret, ilk çağlardaki prestijinin çoğunu korumuştur. Sözün *eskiden* Çin'de yazınınkiyle aynı iş görürlüğe sahip olmadığına inanmak için neden yoktur, fakat orada gücü, yazılı [metin] tarafından kısmen *örtülmüştür.* Aksine, yazının oldukça erken seslemlere (*syllabaire*) veya alfabeye doğru evrildiği uygarlıklarda, son kertede dinsel ve sihirsel yaratının tüm güçlerini kendinde yoğunlaştıran öğe, "kelam" (*verbe*) olmuştur. Nitekim Çin'de söz, kelam, hece ve ünlüye, Akdeniz havzasından Hindistan'a kadar bütün büyük uygarlıklarda rastlanan şaşırtıcı değer atfının yapılmadığını görmek ilginçtir.»[42]

---

[42] J. Gernet, *La Chine, Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture,* EP, s. 32 ve 38, vurgulamalar bizden. Krş. ayrıca M. Granet, *La pensée chinoise,* 1950, 1. başlık.

Genel planda bu analize katılmamak zordur. Ancak, «dilin sesçbilgisel analizini» ve sesçil yazıyı normal olarak «varılacak bir son aşama», bir tarihsel telos olarak telakki eder göründüğüne dikkat çekelim; sanki Çin yazısı, limanına doğru ilerleyen bir gemi gibi oraya doğru giderken bir yerde karaya oturmuş ve o halde kalmış! Oysa Çin yazı sisteminin böyle oluşumu tamamlanmamış bir tür alfabe olduğu düşünülebilir mi? Öte yandan J. Gernet, Çin yazı sisteminin «ilk çağlardaki prestijini», «kendisi gibi tek ve tekil bir gerçeklik» ile arasındaki «simgesel» ilişkiyle açıklar görünüyor. Oysa özü ve biçimi ne olursa olsun hiçbir imleyenin «tek ve tekil bir gerçeklikği» olmadığı açık değil midir? Bir imleyen daha işin başında kendi tekrarlanışının, kendi imgesinin veya benzerliğinin olabilirliğidir. Bu onun idealliğinin şartıdır, imleyen olduğunu tanıtan ve o sıfatla iş görmesini sağlayan, onu –aynı nedenlerle asla «tek ve tekil» bir gerçeklik olamayacak– bir imlenenle ilişkiye koyan şeydir. İm ortaya çıktığından beri, yani ezelden beri, bir yerde «gerçekliğin», «tekliğin», «tekilliğin» saflığına rastlama şansımız sıfırdır. Nihayet, sözün «eskiden», Çin yazısının ortaya çıkışından önce, Batıda ona tanıdığımız anlam ve değere sahip olduğu ne hakla varsayılabilir? Orada söz niçin yazı tarafından «örtülmüş» olacakmış? Yazı adı altında notasyon tekniklerinden çok daha fazlasını biribirinden ayıran şeyi düşünmeye, sırrını çözmeye kalkışmak isteniyorsa, diğer etnosantrik önkabullerle birlikte, bütün farkları sapma veya gecikmeye, kaza veya yoldan çıkmaya dönüştüren bir tür yazısal monogenetizmden de kurtulmak lâzım gelmez mi? Bu güneş-merkezli söz kavramı üstüne düşünmek gerekmez mi? Ya logos'un güneşe (yüzüne bakılamayan "iyi"ye veya ölüme), krala veya babaya benzemesi (*Devlet*, 508c'de "iyi" veya anlaşılır güneş, babaya benzetilir) ne oluyor? Bu analojik sistemi vurulabilir ve gizli kalbinden tehdit edebilmek için, yazı ne [gibi bir şey] olmalı? *İyi* olanın ve *baba* olanın *örtülmesi* anlamına gelmek için, yazı ne [gibi bir şey] olmalı? Yazıyı, kelamın üzerine gelip anını-şanını karartan "tutulma" saymaktan vazgeçmek gerekmiyor mu? Ve bir tutulma/örtül-

me zorunluluğu, gölgeyle ışığın ilişkisi, yazıyla sözün ilişkisi varsa, bunun da başka türlü gözükmesi gerekmiyor mu?

Başka türlü: zorunlu merkez-kayması bizatihi felsefi veya bilimsel bir edim olamaz, çünkü burada, sözü yazıya bağlayan başka bir sisteme ulaşarak, dilin ve *episteme* gramerinin kurucu kategorilerini parçalamak söz konusudur. *Kuramın* –felsefeyle bilimi *episteme*'de birleştiren şeyin– doğal eğilimi, kapanışı (*clôture*) zorlamadan çok, açılan gedikleri tıkamaya sevkedecektir. Yarma harekâtının edebiyat ve şiirsel yazı cephesinde daha emin ve daha nüfuz edici olması normaldi; önce *episteme*'nin aşkınsal otoritesini ve ana kategorisini, yani varlığı (*être*), sorgulayıp sendeletmesi de normaldi. Ezra Pound'la poetikası üzerinde ne denli etkide bulunduğu bilinen Fenollosa'nın çalışmalarının anlamı da budur[43]: indirgenemez biçimde "grafik" olan bu poetika, Mallarmé'ninkiyle birlikte, en derin Batı geleneğinde yaşanan ilk kırılmaydı. Çin ideogramlarının Pound'un "ya-

---

[43] Fenollosa, sırasıyla Batının mantıksal-dilbilgisel yapılarını (en başta Aristoteles kategorilerinin listesini) sorgulayarak, Çin yazısının hiçbir doğru betiminin bunları kabullenemeyeceğini göstererek Çin şiirinin esas itibariyle bir yazı olduğunu hatırlatıyordu. Örneğin şöyle diyordu: «Çin şiirinin doğru ve dakik bir incelemesine girişmek istiyorsak, batı gramerinden, onun sıkı dil kategorilerinden, isim ve sıfatlara karşı aşırı zaafından ... sakınmamız gerekecektir. Her isimde eylemin yankılanışını aramamız, en azından her an aklımızda bulundurmamız gerekecektir. «est» [-dir] den kaçınıp yerine dudak büktüğümüz bir yığın eylemi koyacağız. Yapılan çevirilerin çoğu bu kuralları çiğniyor. Normal geçişli cümlenin gelişimi, doğada bir eylemin bir başka eylemi belirliyor olmasına dayanır; böylece neden ve nesne gerçekte birer eylemdir. Örneğin, "la lecture détermine l'écriture" [okuma yazmayı belirler] cümlemiz, Çincede açıklanmış olarak üç eylemle ifade edilecektir. Böyle bir form, sıfat, ortaç, mastar veya şart kipi değerleriyle sunulabilecek üç gelişmiş cümlecikle eşdeğerlidir. Birçokları arasmdan bir örnek: «Birisi okursa bu ona yazmayı öğretir.» Bir başkası: «Okuyan, yazan haline gelir.» Ama ilk yoğun formun karşılığı olarak bir Çinli şunu yazacaktır: «Okumak, yazmak'ı belirler.» » *L'écriture chinoise considérée comme art poétique*, Fr. çev. *Mesures*, Ekim 1937, N° 4, s. 135.

zımı" üzerindeki büyüleyici etkisi de böylece tüm tarihsel anlamını kazanıyor.

Sesçilleşme, kökeni, tarihi ve görüp geçirdikleriyle birlikte böyle sorgulanır hale gelince, hareketinin bilim, din, siyaset, ekonomi, teknik, hukuk ve sanatın hareketleriyle karışıp birleştiği görülür. Bu hareketlerin ve tarihsel bölgelerin kökenleri, her bilimin sınırlarının netlikle belirlenebilmesi için biribirlerinden ayrılmak zorundadır, ancak bu iş bilincinde olunması ve teyakkuzla kullanılması gereken bir soyutlamayla yapılabilir. Kökenlerin bu suç ortaklığına arkhe-yazı adı verilebilir. Demek ki bunda kaybolan şey, kökenin yalınlığı mitidir. Bu mit bizatihi köken kavramına, yani kökeni "okuyan" söze, sadece köken mitlerine değil kökenin mitine bağlıdır.

Yazılı ime erişimin, varoluşu izde sürdürme ve evrenin genel yapısını bilme kutsal gücünü sağlaması; siyasal bir iktidar kullanan veya kullanmayan bütün ruhban sınıflarının yazıyla birlikte ve yazısal gücün ele geçirilmesiyle kurulmuş olması; strateji, balistik, diplomasi, tarım, maliye, ceza hukuku, vb. nin tarih ve yapıları itibariyle yazının oluşumuna bağlı olmaları; yazıya atfedilen kökenin en çeşitli kültürlerde bile hep benzer şemalara veya "söylenbirim" (*mythème*) zincirlerine göre atfedilmiş ve karmaşık ama düzenli bir biçimde hem siyasi iktidarın dağılımıyla hem ailenin yapısıyla iletişimde olmuş olması; kapitalizasyon ve siyasi-idari organizasyonun olabilirliğinin her zaman –pek çok savaşın nedeni olan ve işlevleri, iş başında görülebildiği delegasyon resmigeçitleri ne olursa olsun, her zaman indirgenemez kalan– "kâtiplerin" elinde gerçekleşmiş olması; zaman kaymaları, gelişim eşitsizlikleri, devamlılıklar, gecikmeler, yayılmalar, vb. nin içinde, ideolojik, dinsel, bilimsel-teknik, vb. sistemlerle yazı sistemleri arasındaki dayanışmanın hep kaya gibi sağlam kalmış olması (dolayısıyla yazı sistemlerinin de «iletişim araçları» veya imlenenin taşıyıcılarından başka ve fazla bir şey olmuş olması); olduğu şey olarak, anlam ve (idealizasyon yoluyla) egemenlik olarak ancak «simgesel» denen iktidarla birlikte ortaya çıkabilmiş olan, genel bağlamda ik-

tidar ve işyapma gücünün anlamının bile, her zaman yazının elde olmasına bağlı olmuş olması; para ekonomisi veya paraöncesi ekonomi ile "grafik" hesaplamanın aynı kökeni paylaşması; iz (hattâ, H. Lévy-Bruhl'ün gösterdiği gibi, dar anlamda kaydetme) imkânı olmazsa hukukun da olamayacağı... bütün bunlar, hiçbir belirli bilimin, hiçbir soyut disiplinin bu şekilde düşünemeyeceği ortak ve köklü bir olabilirliğe gönderme yapar.[44]

Burada bilimin bu yetersizliğini iyi anlamak lâzımdır, ki bu aynı zamanda felsefenin de yetersizliği, *episteme*'nin kapanışıdır. Bunlar hiçbir zaman söylemin bilim-öncesi ya da felsefe-altı bir biçimine geri dönüşü gerektirmez, tam tersine. Bu ortak kök, ki aslında kök değil kökenin gözden saklanmasıdır; ortak da değildir çünkü ancak ayrımın hiç de tekdüze olmayan ısrarıyla aynı anlama gelir; stratejik olarak *iz*, *erteleme* ya da *öteleme* (différance) adını verdiğimiz, *bizatihi-ayrım*'ın (*la différence-même*) bu ad konamayan hareketine, ancak *tarihsel* kapanışta, yani bilimin ve felsefenin sınırları içinde, yazı adı verilebilir.

Yazının bir biliminin ve bir felsefesinin kurulması zorunlu ve zor bir görevdir. Fakat bu sınırlara ulaşan ve onları durmadan tekrarlayan bir iz, bir öteleme, bir erteleme düşüncesi, *epis-*

---

[44] Bu paragrafta ana başlıklarıyla verdiğimiz âdeta sonsuz olgusal içerik kitlesini bütünüyle betimlemeyi elbette düşünemeyiz. Giriş ve yol gösterme babında okuru, hepsi de zengin birer kaynakça içeren aşağıdaki çalışmalara yönlendiriyoruz: J. Février, M. Granet, M. Cohen, M. V.-David, *a.g.e.* Krş. ayrıca A. Métraux, *a.g.m.*, EP, s. 19 (bak. G. Dieterlen'in, s. 19 ve M. Cohen'in, s. 27, bildirileri); J. Gernet, *a.g.m.*, s. 29, 33, 37, 38, 39, 43; J. Sainte Fare Garnot, *Les hiéroglyphes, l'évolution des écritures égyptiennes*, EP, s. 57, 68, 70; R. Labat, *a.g.m.*, s. 77, 78, 82, 83; O Masson, *La civilisation égéenne, Les écritures crétoises et mycéniennes*, EP, s. 99; E. Laroche, *L'Asie mineure, les Hittites, peuple a double écriture*, EP, s. 105-111, 113; M. Rodinson, *Les sémites et l'alphabet, Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes*, EP, s. 136-145; J. Filliozat, *Les écritures indiennes, Le monde indien et son système graphique*, EP, s. 148; H. Lévy-Bruhl, *L'écriture et le droit*, EP, s. 325-333. Ayrıca bak. EP, *Confrontations et conclusions*, s. 335 ve sonrası.

teme'nin alanının ötesine de yol göstermelidir. *Düşünce* sözcüğü burada, Heidegger'in bugün her "filozofem"in buna benzeyen ama özdeş olmayan bir çiğnenişine verdiğinden dolayı kendini haklı çıkardığı o ada her türlü ekonomik ve stratejik göndermenin dışında, bizim için tamamen nötr bir isim, metinde bir boşluk, ötelemenin gelecek bir döneminin zorunlu olarak belirlenmemiş indeksidir. *Bir şekilde «düşünce»nin hiçbir anlamı yoktur.* Her açılış gibi bu indeks de, görülmesine izin veren yüzüyle, geçmiş bir devrin içerisine aittir. Bu düşüncenin hiçbir ağırlığı yoktur. Sistemin işleyişi içinde o, hiçbir ağırlığı olmayan şeydir. Düşünmek, henüz yapmağa başlamadığımızı şimdiden bildiğimiz şeydir, yani yazının *boyuyla* ölçülünce, sadece *episteme*'de [bir ucundan] *başlanılan* şeydir.

Gramato-*logie* olarak, bu düşünce hâlâ mevcudiyet duvarının içine örülmüş kalırdı.

İKİNCİ BÖLÜM
DOĞA, KÜLTÜR, YAZI

«Sanki bir ensest günahı işlemiş gibiydim.»
Jean Jacques Rousseau, *İtiraflar*

(«Rousseau Devri»ne) Giriş

«İşitme duyumuza karşılık veren bir organımız var: sesimiz ama aynı şekilde görme duyumuza karşılık veren bir şey yok, [örneğin] sesleri çıkardığımız gibi renkleri çıkaramıyoruz. Bu [bizim için], etkin organla edilgin organı biribirine çalıştırtmak suretiyle birinci duyuyu geliştirmek için bir imkân daha demektir.»
Emile ya da Eğitim Üzerine

Klasik bir okumanın yapısına güvenilecek olsaydı, belki de buraya kadar *tarihsel* ve *sistematik* olmak üzere ikili bir "elek" (*grille*) önerdiğimiz söylenebilirdi. Bu karşıtlığa inanıyormuş gibi yapalım. Kolaylık olsun diye yapalım bunu, zira kuşkumuzun nedenlerinin artık yeterince aydınlanmış olduğunu umu-

yoruz. İmdi, madem ki –aynı dili aynı kuşkuculukla kullanarak– «örnek» (*exemple*) adını verdiğimiz şeyi ele almaya hazırlanıyoruz, artık bu seçimimizin haklılığını göstermemiz gerekiyor.

«Rousseau devri»ne bir «örneklik» değeri atfetmek neden? Logosantrizmin tarihinde Rousseau'nun ayrıcalığı ne? Bu özel isim altında bize gösterilen ne? Ve bu özel isimle bu şekilde altına imzası atılmış olan metinler arasındaki ilişkiler hakkında ne söylenebilir? Bu sorulara bir yanıt başlangıcından öte bir şey getirmek iddiasında değiliz ya da belki sorunun ön-kuruluşuyla sınırlı bir "açma" başlangıcı. Bu çalışma adım adım ilerledikçe kendini ortaya koyacak, dolayısıyla onu önceleme ve önsözlerle gerekçeleyemeyiz. Yine de bir açılım deneyelim.

Eğer metafiziğin tarihi varlığın (*être*) mevcudiyet (*présence*) olarak belirleniminin tarihi ise, eğer serüveni logosantrizmin serüveniyle karışıp birleşiyorsa, eğer baştan sona iz'in (*trace*) indirgenmesi olarak kendini üretiyorsa, Rousseau'nun eseri bize Platon'un *Phaidros*'u ile Hegel'in *Ansiklopedi*'si arasında oldukça ilginç bir konum işgal eder görünüyor. Peki, bu üç nirengi noktası ne anlama geliyor?

Sesbilimciliğin (ya da logosantrizmin) açılışıyla felsefi olarak tamamlanışı arasına, mevcudiyet motifi belirleyici biçimde eklemlenmiştir. Kendi içinde bir değişime de uğramıştır ki, bunun en göze çarpan göstergesi, Descartes'çı *cogito*'daki kesinlik anı olabilir. Tekrarın hakimiyetine sunulan mevcudiyetin kimliği daha önce *eidos*'un idealliğinin ya da *ousia*'nın tözelliğinin (*substantialité*) «nesnel» formu şeklinde kurulmuştu. Bu nesnellik bundan böyle temsil biçimini, kendine-mevcut, kendiyle ilişkisi anında kendine-bilinçli ve kendinden-emin olan bir tözün tadilatı olarak *ide* biçimini alıyor. En genel formu içinde mevcudiyetin hakimiyeti bir tür sonsuz güvence kazanıyor. *Eidos*'la *ousia*'nın kullanılabilir kıldıkları tekrarlama yetkisi mutlak bir bağımsızlık kazanır görünüyor. İdeallik ve tözellik, *res cogitans* öğesi içinde, saf bir öz-etkilenim (*auto-affection*) hareketiyle, kendi kendileriyle ilişkiye giriyorlar. Bilinç, saf öz-etkilenim de-

neyimidir. Kendisinin yanılmaz olduğunu söyler; *doğal ışık* aksiyomları ona bu kesin emin-olma duygusunu veriyor, Kötü Cin'in kışkırtmalarını boşa çıkarıyor ve Tanrı'nın varlığını kanıtlıyorlarsa, düşüncenin ve kendine-mevcudiyetin öz-öğesini (*élément*) oluşturdukları içindir. Kendine-mevcudiyet bu aksiyomların ilahi kökenli oluşundan rahatsız olmaz. Tanrısal tözün sonsuz ötekiliği, kendiyle-ilişkinin saydamlığı ve *öz-etkilenim*'in saflığında, bir dolayımlama veya opaklık öğesi olarak araya girmez. Tanrı, mutlak olarak saf ve mutlak olarak kendine-mevcut bir kendi-bilgisini mümkün kılan şeyin adı ve öz-öğesidir. Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi, Descartes'tan Hegel'e kadar ve bu devrin yapısında çeşitli yer ve anları biribirinden ayıran bütün farklara karşın, kendine-mevcudiyet olarak logos'un öbür adıdır. İmdi logos ancak *ses* (*voix*) üzerinden sonsuz ve kendinevar olabilir, *öz-etkilenim* olarak kendini üretebilir: öznenin kendinde kendinden çıkmasını, kendi çıkardığı ama aynı zamanda kendisini de etkileyen imleyeni kendi dışında kullanmamasını sağlayan imleyen düzeni. En azından, sesin deneyimi –ya da bilinci– böyle bir şeydir, yani kendi-konuştuğunu-duymak. Bu [deneyim] yazının dışlanışı olarak, yani kendine-mevcudiyeti kesintiye uğratan «dışsal», «algılanabilir», «uzamsal» bir imleyene başvurunun [dışlanışı olarak], yaşanır ve dile gelir.

İmdi, bu metafizik çağının içinde, Descartes'la Hegel'in arasında Rousseau herhalde, devrin tüm kültüründe derin biçimde örtük olarak içerilen şekliyle yazının indirgenmesini bir tema ve bir sistem haline getiren tek veya ilk kişidir. *Phaidros*'la *Peri Hermeneias*'ın açılış bölümünü tekrarlar, fakat bu kez yeni bir mevcudiyet modelinden hareketle: öznenin *bilinç* veya *duygu* içinde kendine-mevcudiyeti. Başkalarından daha şiddetli biçimde dışladığı şey elbette onu başkalarmdan daha fazla büyülüyor ve huzurunu kaçırıyor olmalıydı. Descartes, imi –ve ilginçtir yazılı imi- cogito'nun ve "apaçıklığın" [açık ve seçik bilginin] dışına kovalamıştı; bu apaçıklık bizatihi idenin ruha mevcudiyeti olduğundan, im orada algılanabilirlik ve imgelenim kuşağına terkedilen tali ve eklenti bir şeydi. Hegel algılanan imi yeniden İde'nin

hareketine dahil eder. Leibniz'i eleştirir ve mutlak surette kendine-mevcut, sözünün ve kavramının birliği içinde kendinin yanında duran bir logos'un ufkunda, sesçil yazıya övgü düzer. Fakat ne Descartes ne de Hegel yazı sorunuyla cedelleşmişlerdir. Bu kavganın ve bu krizin yeri, XVIII. yüzyıl denen şeydir. Sadece duyarlığın, imgelemin ve imin haklarını tekrar yerlerine koyduğu için değil, Leibniz'inkine benzeyen girişimler logosantrizmin güvenlik duvarında bir gedik açmış olduğu için de. Bu "evrensel Karakteristik" denemelerinde yarılışın güç ve genişliğini daha baştan sınırlayan ögeyi güncelleştirmek gerekecektir. Rousseau, Hegel'den önce ve gayet açık biçimde, evrensel Karakteristiği mahkûm etmiştir; ama bunun olabilirliğini Tanrı'nın sonsuz anlak veya logos'unun düzenine bağlayan teolojik temel yüzünden değil, sesi askıya alır göründüğü için. XVIII. yüzyılda sesbilimciliğin ve logosantrik metafiziğin savunmasını örgütleyen en enerjik *tepki* bu mahkûmiyet «üzerinden» okunabilir. O devirde tehdit, gerçekten de yazıdan gelmektedir. Bu tehdit tesadüfi ve düzensiz değildir; tümel-yazı (*pasigraphie*) tasarılarını, Avrupa-dışı yazıların keşfini ya da *yazı çözme* tekniklerinde görülen büyük ilerlemeleri ve son olarak da bir *genel dil ve yazı bilimi* fikrini, tek bir tarihsel sistem halinde birleştirmektedir. O zaman bütün bu baskılara karşı bir savaş başlar ki, «Hegel'cilik» bunun en güzel yara izi olacaktır.

Yazar veya öğreti adlarının burada hiçbir tözel değerleri yoktur; ne birtakım kimlikleri ne de sebepleri gösterirler. «Descartes», «Leibniz», «Rousseau», «Hegel», vb. nin yazar adları olduğunu, bunlarla gösterdiğimiz hareketlerin sahiplerinin adları olduğunu düşünmek biraz sığlık olurdu. Onlara atfettiğimiz göstericilik değeri öncelikle bir problemin adıdır. Bu tarihsel yapıyı, dikkatimizi felsefi veya edebi türden metinler üzerinde yoğunlaştırarak ele almaya geçici olarak kendimizde yetki görüyorsak, bunu orada söz konusu yapının köken, sebep ya da dengesini bulup çıkarmak için yapıyor değiliz. Ama bu metinlerin, o yapının –hangi anlamda alınırsa alınsan– basit *etkileri* (ürünleri) olduğunu da sanmadığımızdan; *burada bir söy-*

lemle bir tarihsel tümelliğin eklemlenmesi için önerilen bütün kavramların yine burada sorguladığımız metafizik kapalı alandan alındığını düşündüğümüzden; bundan başka kaynak bilmediğimizden ve bu alan söylemimizi tüketinceye kadar başka hiçbir kavram üretmeyeceğimizden; bu problematiğin gelişiminde *de facto* ve *de jure* birincil önemde ve vazgeçilmez evre, belirti [kaynağı] olarak bu metinlerin iç yapısını sorgulamaktan ibaret olduğundan; onları *bizatihi* metafizik aidiyetlerinin bütünlüğü içinde belirlemenin tek koşulu da bu olduğundan, bunlara dayanarak Rousseau'yu ve Rousseau'culuğun içinden de yazı kuramını ayırıp öne çıkarıyoruz. Kaldı ki bu "çekip çıkarma" zaten kısmi ve bizim gözümüzde geçicidir. Daha ilerde aynı problemi doğrudan doğruya bir «yöntem sorunu» içinde ele alacağız.

Bu hacimli ve giriş niteliğinde gerekçelerin ötesinde, bahsedilmeyi bekleyen başka ivedilikler de var. Batı düşüncesi alanında ve özellikle Fransa'da başat söylem –adına «yapısalcılık» diyelim– bugün bütün bir katmanıyla, hattâ bazan en verimlisiyle, aynı anda –aceleyle söylendiği gibi– «aşılmış» olduğu da iddia edilen metafiziğe, yani logosantrizme, tutsak olmuş durumdadır. Burada Claude Lévi-Strauss'un metinlerini örnek olarak alıp belli bir Rousseau okuması için onlardan çıkış noktası ve okuma güdüsü edinmeyi seçmişsek, bunun birkaç nedeni vardır: bu metinlerin zenginliği ve kuramsal açıdan ilginçliği, halen oynamakta oldukları canlandırıcı rol ama aynı zamanda yazı kuramı ve Rousseau'ya bağlılığın orada tuttuğu önemli yer. Dolayısıyla burada bir sunu-yazıdan biraz fazla bir şey olacaklar.

Birinci Başlık
Harfin Zorlayıcılığı: Lévi-Strauss'tan Rousseau'ya

Şimdi de yazıdan bahsedeyim mi? Hayır, eğitim üstüne bir kitapta böyle alıkça şeylerle oyalanmaktan utanırım.
Emile ya da Eğitim Üzerine

[Yazı] bu insanların aydınlatılmasından önce sömürülmesini kolaylaştırıyor sanki... Yazı ve hainlik aralarına birlikte giriyor.
Hüzünlü Dönenceler'de «Yazı dersi»

Metafizik, yazının tehdidine karşı ibret alınası bir savunma sistemi kurmuştur. Ama yazıyı zorlamaya, şiddet kullanmına bağlayan ne var ki? Bu zorlama veya şiddet nasıl bir şey olmalı ki, içerdiği bir şey iz'in işlemine eşit olsun?

Ayrıca, bu soruna Lévi-Strauss'u Rousseau'ya bağlayan yakınlık veya akrabalık bağıntısının içinde işlev vermek niye? Bu tarihsel daraltmayı haklı göstermenin zorluğuna bir başka güçlük de ekleniyor: söylem ve metin düzeyinde "soydan geliş" (*descendance*) nedir? Burada, biraz uzlaşımsal biçimde, bir metnin onu yazan veya okuyanların deneyimi içindeki güncel, canlı ve bilinçli *tasarlanışına* (*représentation*) *söylem* (*discours*) diyorsak, metin de [sahip olduğu] bütün imkânlar ve kendine özgü yasalar sistemiyle durmadan bu tasarlanıştan taşıyorsa, o zaman soykütüğü (*généalogie*) sorunu bugün elimizdeki [onu] ayrıntılandırma imkânlarını rahat rahat aşıyor demektir. Bir metnin soykütüğünü hatâsız olarak betimleyebilecek mecazın hâlâ *yasak* olduğunu biliyoruz. Sözdizimi ve söz dağarıyla, noktalaması, boşlukları ve marjlarıyla, bir metnin tarihsel aidiyeti hiçbir zaman doğru çizgi değildir. Ne bulaşma nedenselliği. Ne basit katman birikimi. Ne toplama parçaların uç uca eklenişi. Bir me-

tin her zaman kendi köklerinin belli bir tasarımını verir vermesine ama bu kökler de o tasarımdan, yani asla yere dokunmamaktan geçinirler... Bu da mutlaka *köksel (radikal) özlerini* yok eder ama *köklendirici işlevlerinin* lüzumunu değil. Kökleri sonsuzca biribirleriyle örüştürmekten, köklere kök salmaya, hep aynı noktalardan geçmeye, eski bağlantıları sıkılamaya, onların farkları arasında dolaşmaya, kendi üzerlerine bükülüp sarılmaya veya biribirlerini sarmaya zorlamaktan başka bir şey yapılmadığını söylemek, bir metin her zaman bir *kökler sistemidir* demek, herhalde hem sistem kavramına hem de kök şemasına ters düşmek demektir. Fakat bu çelişki, sadece bir görünüş olmamakla birlikte, çelişki anlamını ve «logos-dışılığını» ancak orada sona ermeyen ve henüz adı bulunmayan bir kök sisteminin içine kısılıp kalmış sonlu bir konfigürasyon –metafizik tarihi– içinde düşünülmekten alır.

İmdi, metnin özbilinci, soykütüğü tasarımının eklemlendiği sınırı çizilmiş söylem (örneğin Lévi-Strauss'un belli bir «XVIII. yüzyıl» hakkında –ona aidiyetini de belirterek– kurduğu şey), soykütüğüyle karışmaksızın ve aslında bu ayrı duruş sayesinde, metnin yapısında örgütleyici bir rol oynar. Geri dönük yanılsamadan söz etmeye hakkımız olsaydı bile, bu yanılsama bir tesadüf eseri veya bir kuramsal "atık" olmazdı; onun zorunluluğunu veya olumlu etkilerini bir nedene bağlamak gerekirdi. Bir metin her zaman birçok yaşındadır, okuma bunu kabullenip göz önüne almalıdır. Bu "soykütüksel" öz-tasarım da daha baştan bizatihi bir öz-tasarımın tasarımıdır: örneğin «Fransız XVIII. yüzyılı»nın, tabiî böyle bir şey varsa, daha baştan kendi çıkış yeri ve kendi var-lığı olarak kurduğu şey...

Antropoloji ve «insan bilimleri» metinlerinde bu kadar açık görülen bu aidiyetlerin işleyişi tamamıyla bir «metafizik tarihi» içinde mi gerçekleşiyor? Bir yerde bunun kapanışı yönünde zorlama yapıyor mu? Burada birkaç örnekle desteklenecek olan sorunların en geniş ufku belki de budur. Örneklere özel isimler verilebilir: söylemin sahipleri Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; ya da cins isimleri: analiz, oluşum (*genèse*), köken, doğa, kültür,

im, söz, yazı, vb. kavramları; son olarak da "özel isim" cins ismi.

Sesbilimcilik elbette, dilbilimin olduğu gibi metafiziğin de içinde, yazının dışlanması veya aşağılanmasıdır. Fakat aynı zamanda insan bilimleri denen bütün bilimler için model sayılmak istenen bir bilime atfedilen otoritedir de. Bu iki anlamda, Lévi-Strauss'un yapısalcılığı bir sesbilimciliktir. Dolayısıyla, dilbilimin ve sesbilimin «modelleri» konusunda daha önceki yaklaşımımız, sesbilimin bu denli *açıkça beyan edilmiş* büyüsü altındaki bir yapısalcı antropolojinin yanından dolaşmamıza izin vermiyor: örneğin *Langage et parenté*'de[1], ki satır satır sorgulanması gerekir.

> «Sesbilimin doğuşu bu durumu alt üst etti. Sadece dilbilimin perspektiflerini yenilemekle kalmadı; bu çapta bir dönüşüm özel bir disiplinle sınırlı kalamaz. Sesbilim, sosyal bilimler karşısında, örneğin nükleer fiziğin tüm kesin bilimler karşısında oynadığı rolü oynamamazlık edemez.» (s. 39)

Burada model sorununu biraz açmak isteseydik, tanıtlama boyunca sesbilimsel olanla sosyolojik olan arasındaki, sesbirimlerle akrabalık terimleri arasındaki benzerliği düzenleyen ve destekleyen bütün «gibi»leri, «aynı»ları listelemek lâzımgelirdi. «Çarpıcı analoji» deniyor ama «gibi»lerin işleyiş tarzı, elbette konu alınan sistemlerde hakim olan, fakat hiç ayrıcalıksız birçok başkalarında da görülebilen, yapısal yasaların pek doğru ama pek de yoksul bir genelliğinin söz konusu olduğunu oldukça çabuk gösteriyor: sesbilim, düzenleyici model olarak değil, dizideki örnek olarak "örnek değeri" taşıyor. Fakat bu zeminde sorular sorulmuş, itirazlar dile getirilmiştir; bir bilimi "patron" konumuna taşıyan *epistemolojik* sesbilimciliği, yazı üzerinde sesini yükselten *dilbilimsel* ve *metafizik* sesbilimciliği de varsaydığından, biz önce bu sonuncuyu tanımak için keşfe çıkacağız.

---

[1] *Anthropologie structurale*. Krş. ayrıca *Introduction a l'oeuvre de Mauss*, s. XXXV.

Zira Lévi-Strauss yazı üstüne de yazmıştır. Gerçi pek fazla değil ama birçok bakımdan dikkate değer sayfalardır bunlar[2]: paradoks ve modernlik biçimi altında, Batının *Phaidros*'tan *Genel Dilbilim Dersleri*'ne dek inat ve ısrarla tekrarladığı aforozu, kendi kurucu ve tanıtıcı öğesi olan o dışlamayı söyleme döken, şaşırtmak için yazılmış çok güzel sayfalar.

Lévi-Strauss'u okumak için bir başka neden: eğer yazı, daha önce yaşayıp görmüş olduğumuz gibi, *physis*'le "ötekisi" ("ötekileri" dizisi: sanat, teknik, hukuk, kurum, toplum, güdülenmeyiş, keyfilik gibi) arasındaki bütün o farklar sistemine ve ona göre düzenlenmiş bütün kavramsallığa sorgulanması gerekmeyen apaçık bir gerçek olarak güvenmekten vazgeçmeksizin düşünülemiyorsa, bazan düşüncesinin herhangi bir evresini bu fark üzerine kuran, bazan da bizi onun silinme noktasına götüren bir bilim adamının kaygılı yaklaşımı büyük bir dikkatle izlenmelidir: «Vaktiyle üzerinde ısrarla durduğumuz doğa-kültür karşıtlığı bugün esas itibariyle metodolojik bir değer taşır görünmektedir.»[3] Kuşkusuz Lévi-Strauss hiçbir zaman bir silinme noktasından ötekine gitmekten başka bir şey yapmamıştır. Ensest ilişki yasağı probleminin yönlendirdiği *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) bile, daha o zaman, ayrımı ancak bir dikiş çizgisinin etrafında kabul ediyordu. Her ikisi [ayrım ve dikiş] de bundan dolayı daha gidemli oluyordu. Dikişin –ensest yasağının– ayrımın saydam sisteminde tesadüfen karşılaşılan garip bir istisna, Lévi-Strauss'un dediği gibi «o zaman kendimizi karşısında bulduğumuz» bir «olay» (s. 9) mı, yoksa aksine doğayla kültür arasındaki ayrımın kökeni, ayrım sisteminin sis-

---

[2] En başta *Hüzünlü Dönenceler* ve oradaki «Yazı dersi»nin (XVIII. başlık) tümü; bunun kuramsal özü *Claude Lévi-Strauss'la Konuşmalar*'ın (G. Charbonnier) ikincisinde (*Primitifs et civilisés*) yer alıyor. Sonra *Anthropologie Structurale* var (*Problèmes de méthode et d'enseignement*, özellikle «otantiklik ölçütü»nün verildiği başlık, s. 400). Son olarak, daha dolaylı biçimde, *Yaban Düşünce*, çok çekici bir başlık altında: *Yeniden Bulunan Zaman*.

[3] *Yaban Düşünce*, s. 32, ayrıca krş. s. 169.

tem-dışı koşulu mu olduğuna, karar vermek riskli olurdu. Koşul, ancak koşulu olduğu sistemin *içinde* anlaşılmak istenirse «skandal» teşkil edebilir.

> «Öyleyse kuralı koyalım: insanda evrensel olan her şey doğa düzeyine aittir ve tipik özelliği de kendiliğindenliktir; bir norma bağlanmış olan her şey ise kültüre ait olup göreselin ve bireyselin özelliklerini gösterir. O zaman kendimizi bir olayın, daha doğrusu bir olaylar takımının karşısında buluruz ki bu, önceki tanımların ışığında, bir skandal gibi görünmekten pek uzak değildir: ... zira ensest yasağı, en küçük muğlaklığa meydan vermeyecek şekilde ve çözülmezcesine birleşmiş olarak, içlerinde biribirini dışlayıcı iki düzeyin çelişkili niteliklerini seçebildiğimiz iki karakter gösterir: bir kural teşkil eder ama öyle bir kural ki, bütün sosyal kurallar arasmda, aynı zamanda evrensellik karakterine de sahip tek kuraldır.» (s. 9)

Fakat «skandal» ancak analizin belli bir anında ortaya çıkıyordu: bize asla doğayla kültür arasındaki farkı veremeyecek olan bir «reel analiz»den vazgeçerek, «norm ile evrenselliğin çifte ölçütünü» tanımlamayı sağlayan bir «ideal analiz»e geçildiği zaman. Demek ki, ancak iki analiz arasındaki ayrıma duyulan güvenden hareketle, skandal, skandal anlamını kazanıyordu. Bu güven ne anlama geliyordu? Kendi kendine, bilginin, «mantıksal değeri» önceden kabullenilmiş (*anticipé*); «nesne», «hakikat», vb. karşısında, bilimin çabalarının hedefi olan şey karşısında hızlanma (*précipitation*) halinde «yöntem aletleri» kullanma hakkı olarak görünüyordu. Bunlar hemen hemen *Structures*'ün ilk sözcükleridir:

> «... bugün artık anlaşılmaya başlanmıştır ki, doğa hali ile toplum hali (bugün "doğa haliyle kültür hali" demek daha uygun geliyor) arasında gözetilen ayrım, kabul edilebilir tarihsel bir anlamı yoksa da, modern sosyoloji tarafından bir yöntem aleti olarak kullanılışını tam anlamıyla haklı çıkaran bir değer taşıyor.» (s. 1)

Görüldüğü gibi, doğa ve kültür kavramlarının «özellikle metodolojik değeri» konusunda, *Structures*'den *Yaban Düşünce*'ye kadar ne bir evrim ne de hele bir nedamet var. Kuşkusuz şu yöntem aleti kavramı konusunda da durum farklı değil: *Structures*'de tam tamma on yıl sonra «yaptakçılık» (*bricolage*) hakkında, «nasıl olsa bir gün işe yarar» ilkesine göre saklanmış «derme çatma araçlar» olarak aletler hakkında söylenecek olanlar haber veriliyor. «Teknik planda *yaptakçılık* gibi, mitsel düşünce de, entelektüel planda, parlak ve beklenmedik sonuçlar elde edebilir. Karşılıklı olarak, *yaptakçılık*'ın mitsel-poetik [mitkurucu] karakteri de zaten sık sık kayda geçmiştir.» (s. 26 ve devamı). Tabiî bize de etnoloğun kendisini «mühendis» olarak mı yoksa «*yaptakçı*» olarak mı gördüğü sorusunu sormak kalıyor. *Le cru et le cuit* de kendini «mitolojinin miti» olarak sunuyor (*Önsöz*, s. 20).

Fakat doğayla kültür arasındaki sınırın silinmesi, *Structures*'den *Yaban Düşünce*'ye aynı jestle gerçekleşmiyor. Birincisinde daha ziyade skandal oluşturan bir "dikişin" özgünlüğüne saygı göstermek söz konusu, ikincisindeyse, analiz ettiği şeyin özgüllüğünü «eritmemeye» ne kadar özen gösterirse göstersin, bir indirgeme:

> «... özel insanlıkları genel bir insanlık içinde eritmek yeterli olamazdı; bu ilk girişim, [Lévi-Strauss'un az önce «alışılagelmiş durugörüsünü» övdüğü] Rousseau'nun o kadar gönüllü olarak kabul etmeyeceği ve kesin veya doğal bilimlere düşen başkalarını da başlatır: kültürü doğaya ve sonunda hayatı fiziko-kimyasal koşulların bütününe, yeniden entegre etmek.» (s. 327)

Demek ki bu düşünce, Saussure'ünki gibi, önceden miras kalmış kavramsal karşıtlıkları aynı anda hem koruyup hem iptal ederek, sınırlara tutunuyor: bazan eleştirilmeyen bir kavramsallığın içinde kalıyor, bazan da sınır çitlerine baskı yaparak yapısökümü yönünde çalışıyor.

Son olarak, ki bu son alıntı bizi zorunlu biçimde oraya götürüyor, neden Lévi-Strauss ve Rousseau? Bu kavuşturma, gerek-

çesini adım adım ve içerden kendisi bulacaktır. Fakat şimdiden biliyoruz ki, Lévi-Strauss kendini Jean-Jacques'a "akort edilmiş", kalbiyle ve kuramsal duygulanım denebilecek şeyle onun varisi hissetmekle kalmıyor. Karşımıza sık sık Rousseau'nun modern çömezi olarak da çıkıyor ve onu yalnız modern etnolojinin peygamberi olarak değil *öğretmen* olarak da okuyor. Rousseau'yu ululayan yüzlerce metni zikredilebilir, ancak şimdilik *Totémisme d'aujourd'hui*'nin sonundaki «içerinin totemciliği» başlığını hatırlatalım: «Bergson'dan daha iyi düşünen» Rousseau, «şaşırtıcı durugörüsü» ve «etnoğrafya uğruna» gösterdiği «militan ve adanmış çabayla», «totemciliğin keşfinden bile önce», «genel olarak totemciliğin olabilirliğini açan şeye nüfuz edebilmiştir.» (s. 147), yani:

1. *Merhamet* duygusuna; öz-sevgisi kadar ilkel olan ve bizi doğal olarak ötekilerle –öteki insanlarla, tamam ama tüm canlı varlıklarla da– birleştiren şu temel duygulanıma.

2. *Dilimizin kökende mecazi*, çünkü –Rousseau'ya göre– tutkusal olan özüne. Burada Lévi-Strauss'un yorumuna temel olan, ilerde sabırlı bir şekilde okumaya çalışacağımız *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'dir: «İnsanı konuşturan birincil güdüler, [ihtiyaçlar değil] tutkular olduğu için, ilk ifadeleri de "mecazlı deyimler" (*tropes*) oldu; ilkönce "figürlü" dil doğdu.» Yine *Totémisme du dedans*'ın içinde, [Rousseau'nun] ikinci *Söylev*'i «Fransız edebiyatındaki ilk genel antropoloji eseri» olarak tanımlanır; «Roussau orada, nerdeyse modern terimlerle, doğadan kültüre geçişten ibaret olan antropolojinin temel problemini ortaya koyar.» (s. 142). Ama işte en sistematik saygı sunumu: «Rousseau etnolojiyi öngörmekle yetinmedi, onu kurdu da. Önce pratik olarak, doğayla kültür arasındaki ilişkiler problemini koyan *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'i yazmakla; orada ilk genel etnoloji elkitabı görülebilir. Sonra kuramsal planda, hayranlık verici bir açık-seçiklik ve netlikle, etnoloğun özgü nesnesini ahlakçının ve tarihçininkinden ayırdetmekle: «İnsanları incelemek isterseniz yakınınıza bakarsınız ama insanı incelemek isterseniz, görüşünüzü daha uzaklara ulaştırmayı öğrenmek gerekir; özellikleri keşfetmek için önce farkları göz-

lemlemek lâzımdır.» (*Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*, VIII. başlık)»[4]

Demek ki burada açıkça ilan edilmiş militan bir "Rousseau'culuk" söz konusudur. Daha bu aşamada bize pek genel bir soru dayatmaktadır ki, bütün okumalarımızı az çok dolaysız biçimde yönlendirecektir: Rousseau'nun logosantrik metafiziğe ve mevcudiyet felsefesine aidiyeti –şimdiden farketmiş olduğumuz ve ilerde örnek nitelikteki figürünü çizmek durumunda kalacağımız aidiyet– bir bilimsel söyleme ne ölçüde sınır koyar? Modern bir etnoloğun ve etnoloji kuramcısının Rousseau'cu disiplinini ve sadakatini de zorunlu olarak kendi kapalı alanında tutar mı?

Bu soru aşağıda gelecek daha geniş açıklamaları başlangıç amacımıza bağlamaya yetmezse, belki de şunlara dönmek gerekli olabilir:

1. Felaket, yenilgi ve düşkünleşmesine sebep olan bir kazaya uğrar gibi yazının saldırısına maruz kalan masum bir dile baskın vermek üzere dışardan *gelmeyen*, fakat kendisi daha baştan ve her zaman bir "yazı" olmuş olan bir dilin kökensel şiddetinden ibaret olan şiddet veya zorlama üstüne bir çeşitleme. Demek ki, Rousseau ile Lévi-Strauss yazının iktidarını şiddet uygulamasına bağladıklarında, kendilerine asla itiraz edilmeyecektir. Fakat bu tema radikalleştirilir, söz konusu şiddeti doğal olarak masum bir söz karşısında *türemiş* saymak bırakılırsa, bu önermenin –şiddetle yazının birliği– anlamı bütünüyle saptırılmış olur, dolayısıyla onu ayırıp tecrit etmekten sakınmak gerekir.

2. Mecazi anlamın mutlak *parousia*'sında indirgemek suretiyle namevcudiyete hakim olmak için güçsüz ve "rüyasal" bir çaba olarak logos metafiziği ya da onto-teolojisi (en tipik olarak

---

[4] «İnsan bilimlerinin kurucusu olarak Jean-Jacques Rousseau», s. 240. *Jean-Jacques Rousseau* adlı kitaba (La Baconnière, 1962) alınan bir konferans söz konusu. Burada Merleau-Ponty'nin pek sevdiği bir tema farkediliyor: etnolojik çalışma özsel değişmezin peşinde hayali değişkeyi *gerçekleştirir*.

Hegel'ci evresinde) üstüne bir başka "eksiltme". Burada olabilirliği içinde ve retorik tekrarlanışının berisinde düşünülmesi gereken mecazın indirgenemezliği olarak dildeki kökensel yazı üstüne "eksiltme". Özel ismin çaresi bulunamaz yokluğu. Rousseau herhalde mecazda başlayan bir dile inanıyordu ama göreceğimiz gibi, özgü anlama (*sens propre*) doğru bir ilerlemeye de inanmıyor değildi. «Mecazi dil, ilk doğan dildir» diyordu ama ardından ekliyordu: «Özgü anlam sonuncu olarak bulunmuştur.» (*Deneme*).[5] Biz de γράφειν sorusunu işte bu *öz/özgü* eskatolojisine (*prope, proprius*, kendine-*proximité*, kendine-*présence, propriété, propreté*) soruyoruz.

Özel isimler savaşı

> *Fakat ad konan bir adamla çağrılan bir adamı yazıda nasıl ayırdetmeli? Bu gerçekten "çağırma noktasının" (point vocatif) giderebileceği bir muğlaklık.*
>
> *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*

Şimdi de *Hüzünlü Dönenceler*'den *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'ye verilen *Yazı Dersi*'nden bir eğitim kitabında yazı gibi

---

[5] Kökeninde mecazi olan dil fikri o devirde oldukça yaygındı; özellikle Warburton ve Condillac'ta buna rastlanır ki, bu sonuncunun Rousseau üzerindeki etkisi burada çok büyüktür. Vico'da da: B. Gagnebin ve M. Raymond *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* konusunda, Rousseau'nun Venedik'te Montaigu'nün sekreterliğini yaptığı sırada *Science nouvelle*'i okumuş olabileceğini bile düşünmüşlerdir. Fakat Rousseau'yla Vico'nun her ikisi de ilkel dillerin mecazi olduğunu söylerlerse de, sadece Vico onlara ilahi köken atfeder; bu nokta Condillac'la Rousseau arasında da anlaşmazlık konusudur. Sonra Vico o sırada yazıyla sözün kökence eşzamanlı olduğuna inanan nadir kişilerden, hattâ belki tek kişidir: «Filozoflar çok yanlış olarak dillerin önce, yazınınsa daha sonra doğduğunu sandılar; tam tersine bunlar ikiz doğmuş ve paralel olarak yürümüşlerdir.» (*Yeni Bilim*, 3, I.). Cassirer, Rousseau'nun *Essai*'de Vico'nun dil hakkındaki kuramlarını «tekrarlamış» olduğunu ileri sürmekte tereddüt etmez. (*Philosophie der symbolischen Formen*, I, 1, 4).

«alıkça şeylerle oyalanmaktan utanan» adam tarafından reddedilen yazı dersine dönüyoruz. Sorumuz belki daha iyi sınırlanmış olacak: Aynı şeyi mi söylüyorlar? Aynı şeyi mi yapıyorlar?

Hem *İtiraflar*, hem de *Supplément au voyage de Bougainville*'e bir tür ek [niteliğinde] olan *Hüzünlü Dönenceler*'de, «Yazı dersi» etnolojik savaş diyebileceğimiz olayın, yani halklar ve kültürler arasında iletişimi başlatan temel karşılaşmanın, bir epizodunu teşkil ediyor, bu iletişim sömürgeci veya misyoner baskısı altında uygulanmadığı zaman bile. «Yazı dersi» bütünüyle frenlenen ya da ertelenen şiddet düzeyinde anlatılıyor, bazan örtülü ama her zaman ağır ve boğucu bir şiddet. Ve *anlatının* çeşitli yer ve anlarında da ağırlığı hissediliyor: gerek Lévi-Strauss'un anlatısında, gerek bireyler ve gruplar veya kültürler arasındaki ilişkide ya da aynı topluluğun içinde. Şiddetin bu çeşitli duraklarında yazıyla ilişki ne anlama gelebilir?

Nambikwara'ların arasma giriş. Bilindiği gibi tezlerinden birini (*La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 1948) onlara ayırmış olan etnoloğun bu insanlara beslediği sevgi. Evet, «Fransa kadar geniş, içinden bir *picada* («güzergâhı çevredeki fundalıktan nerdeyse ayırdedilemeyecek kadar belirsiz» kaba bir patika) geçen bir bölgede yaşayan, «dünyada rastlanabilecek en ilkeller arasmda bulunan küçük bir göçebe yerli topluluğu» olan Nambikwara'ların «kayıp dünyasına» giriş. (Yolun ve ayrımın imkânı yazı olarak, yazmm tarihi ve yolun tarihi olarak, kırılmanın, *via rupta*'nın, kırılmış *–frayé* [açılmış], *fracta*– yolun; doğanın, doğal ormanm *–sauvage, salvage* [vahşi/yaban] ormanın– açılışı, yana itilişi ve aralıklanmasıyla çizilmiş ters-dönebilirlik ve tekrarlanabilirlik alanının [tarihi olarak], birlikte düşünülmeli. *Silva sauvage*'dır, *via rupta* şiddet yoluyla ayrım olarak, *hyle*'ye, ormana, madde olarak ağaca "basılan" form olarak, yazılır, ayırdedilir, kaydedilir; yol güzergâhları imkânına ulaşmanın aynı zamanda yazıya da ulaşma olmadığını düşünmek zordur.) Nambikwara'ların arazisi bir yerli *picada*'nın çizgisiyle ama ayrıca bu kez ithal malı bir başka *çizgiyle* de katedilir:

> Terkedilmiş bir telefon hattının teli; «daha çekildiği anda yararsız hale gelmiş, termitlere veya telgraf tellerinin tipik uğultusunu oğul vermek üzere olan bir yabani arı yuvasının uğultusu zanneden Yerlilere kurban giderek çürüyünce veya yıkılınca yenilenmeyen direkler üzerinde gittikçe gevşeyen [bir tel].»

Hattın personelinin, saldırgan ve zalim –varsayım veya değil– tabiatlarından çok korktuğu Nambikwara'lar, «gözlemciyi kolayca insanlığın çocukluk devri zannedeceği –ama yanılacağı– bir devre geri götürür.» Lévi-Strauss, teknikleri, ekonomisi, kurumları ve akrabalık yapıları ne denli ilkel olursa olsun, elbette bunlar sayesinde insan türü içinde, insan toplumu denen şeyin ve «kültür hali»nin içinde haklı olarak bir yere sahip olan bu halkın biyolojik ve kültürel tipini betimler. Bu insanlar konuşmakta ve ensesti yasaklamaktadırlar. «Nambikwara'lar daha çok etnologların *çapraz* dedikleri türden –babanın kızkardeşinin ya da annenin erkek kardeşinin kızı– bir yeğenleriyle evlendiklerinden, hepsi biribirleriyle akrabadırlar.» Görünüşe aldanıp burada bir «insanlığın çocukluğu» durumu bulunduğunu sanmamak için bir başka neden de dilin yapısı, özellikle *kullanılış tarzıdır*. Nambikwara'lar durumlara göre birkaç lehçe, birkaç sistem kullanırlar. Kabaca «dil[bilim]sel» olarak nitelenebilecek ve bizi en başta ilgilendirecek bir fenomen de tam burada ortaya çıkar. Bu, genel olabilirlik koşullarının, *a priori*'sinin, ötesinde yorumlama imkânına sahip olmadığımız, olgusal ve empirik sebeplerini –bu belli durumda iş gördükleri şekilleriyle– yakalayamayacağımız ve zaten Lévi-Strauss tarafından da hiçbir soruya konu olmaksızın saptanmakla yetinilen bir olgudur. Bu olgu, özel ismin kökensel silinişi olarak *γράφειν*'in özü ve enerjisi hakkında ileri sürdüğümüz şeyi ilgilendiriyor. Bir sistemde özel ismin üstü çizilir çizilmez yazı var olur, özelin bu giderilişi gerçekleşir gerçekleşmez, yani özelin görünmesinden ve dilin ilk sabahından itibaren, «özne» var olur. Bu önerme özünde evrenseldir ve *a priori* üretilebilir. Sonra bu *a priori*'den empirik olguların belirlenmesine nasıl geçilir sorusu,

burada genel olarak yanıtlanması mümkün olmayan bir sorudur, çünkü en başta, tanımı gereği, bu formda bir soruya verilebilecek genel bir yanıt yoktur.

Demek ki burada böyle bir *olguya* rastlıyoruz. Bunda kendi özel isimlerimiz sandığımız şeyin yapısal silinişi değil; paradoksal olarak bizzat üstünü çizdiği şeyin okunabilirliğini oluşturan gider[il]me değil, bazı toplumlarda özel ismin kullanımının üstüne "basılan" bir yasak söz konusu: «Bunlarda özel isimlerin kullanılması yasaktır» diyor Lévi-Strauss.

Olaya yaklaşmadan önce bu yasağın, özel ismin arkhe-yazı adını verdiğimiz şeyin, yani ayrımın oyununun içindeki kurucu "üstünün çizilişi" (*rature*) karşısında zorunlu olarak türeme olduğuna dikkat çekelim. Özel isimler daha en başta artık özel isim olmadıkları; üretilişleri giderilişleri demek olduğu; harfin "çizilme" ve dayatılması kökensel olduğu, özel bir yazılışa dışardan gelmediği; özel isim hiçbir zaman, tek bir varlığın mevcudiyetine hasredilmiş tek bir adlandırma olarak, saydam ve giderilmenin altında mevcut bir okunabilirliğin köken mitinden başka bir şey olmadığı; özel isim her zaman ancak bir sınıflamada, yani bir ayrımlar sistemi içinde, ayrım izlerini korumuş bir yazı içinde iş görmesiyle mümkün olabildiği içindir ki, bu yasak mümkün olabilmiş, işleyebilmiş ve göreceğimiz gibi sırasında çiğnenebilmiştir. Çiğnenmiş, yani giderilmeye, kökenindeki yad-özelliğe geri verilmiştir.

Zaten bu, Lévi-Strauss'un bir niyetiyle de tıpatıp uyumludur. «Evrenselleşme ve bireyselleşme»de (*Yaban Düşünce*, VI. başlık) kanıtlanacaktır ki, «insan hiçbir zaman adlandırma yapmaz, sadece ötekini sınıflar... ya da kendini sınıflar.»[6] Şurada

---

[6] «Demek ki, aralarında bir dizi "ara" tipler de bulunan iki uç özel isim tipi karşısındayız. Bir durumda, özel isim bir teşhis belirteci olup, bir kuralın uygulanmasıyla, *adlandırılan* bireyin önceden belirlenmiş bir gruba (bir gruplar sisteminde bir sosyal gruba, bir statü sisteminde bir doğum statüsüne) mensubiyetini teyit eder; öbür durumdaysa, isim *adlandıran* bireyin özgür yaratısı olup, [bu birey], adlandırdığı kişi üzerinden, kendi öznelliğinin geçici bir durumunu ifade etmiş olur.

burada özel isimlerin kullanılışını etkileyen birkaç yasak örneğine oturtulmuş bir kanıtlama. Kuşkusuz burada özel ismin yitişinin temel zorunluluğu ile sırasında veya sonradan ona eklenen veya eklemlenen belirlenmiş yasağı özenle ayırmak gerekir.

Fakat her iki durumda da gerçekten adlandırma yapıldığı söylenebilir mi? Görünüşe göre seçim sadece iki şık arasındadır: ötekini bir sınıfa sokarak tanılamak veya ona ad verme görünüşü altında onun üzerinden kendini tanılamak. Demek ki aslında hiçbir zaman adlandırma yapılmaz: verilen ad onun karakterlerinin işlevi ise, öteki sınıflanmış olur; bir kurala uymaktan muaf olunduğu zannıyla ötekine «özgürce», yani [adlandıranın] kendi karakterlerinin işlevi olarak, ad verilirse, adı veren kendini sınıflamış olur. Çoğu kez de ikisi birlikte yapılır.» (s. 240). Krş. ayrıca «Tür olarak birey» ve «Yeniden bulanan zaman» (7. ve 8. başlık): «Dolayısıyla, her sistemde özel isimler birtakım *imleme parçacıklarını* [*quanta de signification*: en küçük anlam birimleri] temsil ederler ki, onlardan daha alt düzeyde ancak gösterme (*montrer*) işlemi yapılabilir. Böylece, Peirce'le Russell'in, biri özel ismi bir «*index*» olarak tanımlamak, öbürü özel ismin mantıksal modelini işaret zamirinde bulduğunu sanmak suretiyle işlemiş oldukları iki paralel hatânın köküne ulaşmış oluyoruz. Gerçekten de bunlar, adlandırma ediminin, imleme ediminden âdeta farkedilmeden gösterme edimine geçişin gerçekleştiği bir süreklilik içinde yer aldığını kabul etmek demektir. Aksine, biz bu geçişin, her kültürün eşiklerini farklı biçimde belirlemesine karşın, kesintili olduğunu ortaya koyduğumuzu umuyoruz. Doğa bilimleri eşiklerini durumuna göre tür, çeşit veya alt-çeşit düzeyine koyarlar. Dolayısıyla her defasmda farklı genellik terimlerini özel isim olarak algılayacaklardır.» (s. 285-286)

Belki de bu niyeti radikalleştirerek, saf «gösterme» (*montrer*) nin isimöncesi özelliğinden söz etmenin geçerli olup olmadığını; dilin sıfır derecesi olarak, «algılanabilir kesinlik» olarak saf göstermenin, ayrımın işleyişiyle her zaman çoktan silinmiş bir mit olup olmadığını sormak gerekecektir. Belki de «özel» gösterme hakkında Lévi-Strauss'un başka yerde özel isimler hakkında söylediklerini söylemek gerekecektir: «Sistem aşağı doğru da dış sınır tanımaz, çünkü doğal türlerin nitel çeşitliliğini bir *ordre*'un simgesel maddesi olarak ele almayı başarır ve somuta, özele ve bireysele doğru yürüyüşüne kişisel adlandırmalar bile engel olamaz: özel isimlere varmcaya kadar, bir sınıflamada terimlik yapamayacak hiçbir sözcük yoktur.» (s. 288) (Krş. ayrıca s. 242)

Yasaklamamak da yasaklamak kadar temel silinmeyi baştan varsayar. Yasaklamamak, özel ismin *bilinci* ya da sergilenmesi, temel ve çaresiz bir yad-özelliği geri verir ya da açınlar. İsim *bilinçte kendine özel dediğinde*, kendini sınıflamış ve daha *adlandırırken* kendini silmiş olur. Daha o anda artık bir *sözde* özel isimden ibarettir.

Yazıyı dar anlamıyla çizgisel ve sesçil notasyon olarak anlamayı bırakırsak, kendi özel isimlerini üretmeye, yani gidermeye ve sınıflayıcı ayrımla oynamaya yetenekli her toplumun genel anlamda yazı kullandığını söyleyebilmemiz gerekir. Demek ki, «yazısız toplum» deyimine karşılık gelen ne bir gerçeklik ne de bir kavram vardır. Bu deyim etnosantrik "rüyacılığa" (*onirisme*) ait olup, harcıâlem yani etnosantrik yazı kavrammı suiistimal eder. Sırası gelmişken belirtelim, yazıyı hor görme de bu etnosantrizmle pek güzel geçinir. Burada sadece görünüşte bir paradoks, içinde tamamen tutarlı bir arzunun dile ve yerine geldiği şu malûm çelişkilerden biri vardır. Tek ve aynı jestle hem kendi dolunluğunun ve kendine-mevcudiyetinin hayalini kuran bir sözün köle aleti sayılan (alfabetik) yazı hor görülür, hem de alfabetik olmayan işaretlerden yazı rütbesi esirgenir. Bu jesti Rousseau'da ve Saussure'de görmüştük.

Demek ki, Nambikwara'lar –«Yazı dersi»nin *konusu*– adı geçen şu yazısız halklardan biri oluyorlar. Ellerinde *bizim* genelgeçer anlamda yazı dediğimiz şey yok. En azından Lévi-Strauss'un bize söylediği bu: «Nambikwara'ların yazmayı bilmedikleri kolayca tahmin edilebilir.» Az sonra bu kabiliyetsizlik, etik-politik düzeyde, Batılıyla *Yazı dersi*'nin kapıyı kırıp içeri girişleriyle kesintiye uğrayan bir masumiyet ve şiddetsizlik olarak düşünülecek. Bu sahneye tanıklık edeceğiz, biraz daha sabredelim.

Nambikwara'ların genel anlamda yazıya erişmiş oldukları nasıl reddedilecek, yazı bir modele göre belirlenerek değilse? Daha sonra, Lévi-Strauss'un birkaç metnini karşılaştırmak suretiyle, *Hüzünlü Dönenceler*'de o kadar kısa geçilen, su kabaklarının üzerindeki «noktalı çizgilere» ve «zikzaklara» yazı deme-

menin ne dereceye kadar haklı olduğunu soracağız. Fakat herşeyden önce, özeli/özgüyü silmeye kabiliyetli, yani şiddeti tanıyan bir toplumun genel anlamda yazıyı kullandığı nasıl reddedilebilir? Zira yazı, ayrımın oyununda sınıflanmış özelin/özgünün giderilmesi, kökensel şiddetin ta kendisidir: «çağırma noktası»nın saf imkânsızlığı, çağırma noktasının imkânsız saflığı. Rousseau' nun bir «çağırma noktası» ile «kaldırılmasını» temenni ettiği bu muğlaklık silinemez, zira herhangi bir noktalama sisteminde böyle bir noktanın varlığı da problemi hiçbir açıdan değiştirmez. Bir dilde "öteki"yi saf öteki olarak tanıyan, olduğu şey olarak çağıran mutlak surette özel/özgü adlandırmanın ölümü, biriciğe ayrılmış saf dilin (*idiome*) de ölümü demektir. Alışılagelen türeme anlamıyla şiddetin, «Yazı dersi»nin bahsedeceği şiddetin olasılığından önce, olabilirliğinin alanı olarak, arkhe-yazının şiddeti, ayrımın, sınıflamanın ve adlandırmalar sisteminin şiddeti vardır. Bu "içerme"nin yapı şemasını çizmeden önce, özel isimler sahnesini okuyalım; bu sahne, az sonra okuyacağımız başka birisiyle birlikte, «Yazı dersi» için vazgeçilmez bir hazırlıktır. Ondan bir başlık ve bir başka sahneyle ayrılıyor: *Aile içinde*. XXVI. başlık olan «Çizgi üstünde» de betimleniyor.

> «Nambikwara'lar ne kadar yumuşak huylu –etnoğrafın varlığına, not defterine, fotoğraf makinesine kayıtsız– olurlarsa olsunlar, çalışma dil[bilim]sel nedenlerle karmaşıklaşıyordu. Önce, bunlarda özel isimlerin kullanılması yasaktır; kişileri teşhis etmek için telefon hattı personelinin usulünü izlemek, yani yerlilerle onları göstermekte kullanılacak birtakım takma adlar üzerinde anlaşmak lâzımdı. Ya Julio, José-Maria, Luiza gibi Portekizce adlar ya da lakaplar: *Lebre* (tavşan), *Assucar* (şeker) gibi. Hattâ Rondon'un ya da arkadaşlarından birinin –genellikle köse olan Yerlilerde pek az rastlanan– keçi sakalı yüzünden Cavaignac adını verdiği birini bile tanıdım. Bir gün bir grup çocukla oynarken, küçük kızlardan biri bir arkadaşımdan bir tokat yedi ve gelip benim yanıma sığındı, büyük bir sır verir gibi kulağıma bir şeyler

fısıldamaya koyuldu; ne dediğini anlamadım ve birkaç kez tekrarlatmak zorunda kaldım, öyle ki vuran işi anladı ve açıkça görülen bir kızgınlıkla o da gelip önemli bir sır gibi görünen bir şeyi ifşa etti; bazı tereddüt ve sorulardan sonra olayın yorumunda hiçbir kuşku kalmadı: Birinci çocuk yediği tokadın öcünü almak için gelip bana düşmanının adını vermiş, o da bunu farkedince misilleme olarak birincinin adını vermişti. O andan itibaren, pek dürüstçe olmasa da, çocukları biribirlerine karşı kışkırtıp hepsinin adlarını öğrenmek çok kolay oldu. Bundan sonra, bu küçük bir suç ortaklığı bir kez kurulunca, çocuklar fazla güçlük çıkarmadan büyüklerinin adlarını da verdiler. Büyükler çocuklarla sohbetlerimizin mahiyetini anlayınca, çocuklar azarlandı ve bilgilerimin kaynağı da kurudu.»[7]

---

[7] Madem ki Rousseau'yu bu metinlerin saydamlığı içinden okuyoruz, neden bu sahnenin altına bir *Gezinti*'den (IX) kesilmiş bir başka sahneyi sürüvermeyelim? Bütün ögelerini teker teker saymakla terim terime karşıtlıklarına, böyle bir karşıtlığın kusursuz simetrisinden daha az dikkat etmiş oluruz. Sanki Rousseau, Lévi-Strauss'un bize negatif halinde verdiği izlenimden rahatlatıcı bir pozitif "develope etmiş" gibi. Buyrun: «Fakat çok geçmeden insanları ezdirmek için kesemi boşaltmaktan sıkılarak, şen topluluğu orada bırakıp panayırda kendi başıma gezintiye çıktım. Nesnelerin çeşitliliği beni uzun süre oyaladı. Bir ara, işportasmda hâlâ –belki artık kurtulsa iyi olacağını düşündüğü– bir düzine kadar buruşuk elma kalmış bir küçük kızın etrafında beş altı Savoie'lı çocuk gördüm. Savoie'lılar da zaten onu bunlardan kurtarmaya can atıyorlardı, ama hepsinin paraları toplansa bile ancak iki üç metelik çıkıyordu ve bu miktar elmalarda büyükçe bir gedik açmak için yeterli değildi. Bu tezgâh onlar için Hesperidlerin bahçesi, küçük kız da onu koruyan ejderha idi. Bu komedi beni uzun süre eğlendirdi; sonunda kıza parasını ödeyip elmaları Savoie'lı çocuklara dağıttırmak suretiyle oyunu çözümüne ulaştırdım. O zaman insanın yüreğini ısıtabilecek en tatlı manzaralardan biriyle karşılaştım: çocuk masumluğuyla birleşen sevincin çevreme yayıldığını gördüm, zira olayı gören seyirciler de aynı sevince ortak oldular; bunu bu kadar ucuza paylaşan bense ayrıca bunun kendi eserim olduğunu bilmenin sevincini de hissediyordum.»

Burada bu yasağın empirik olarak çıkarımının güçlüklerine giremeyiz, fakat *a priori* olarak biliyoruz ki, Lévi-Strauss'un burada yasaklanışını ve ifşa edilişini anlattığı «özel isimler» aslında özel isim değil. «Özel isim» terimi, bizzat *Yaban Düşünce*'de hatırlatılacak nedenlerle, buraya uygun (*propre*) değil. Yasağın hedefi aslında, özel isim olarak *iş gören* şeyi dile getirme edimi. Ve bu işlev (*fonction*) *bilincin* ta kendisi. Alışıldık anlamda özel isim («gerçekte» diyecektik, burada bu sözcükten[8] kuşkulanmak zorunda olmasaydık), aidiyet göstergesi ve dilsel-sosyal sınıflamadan başka bir şey değildir. Yasağın kalkması, büyük "ihbar" oyunu ve «özel/özgü»nün sergilenmesi (unutmayalım, burada bir savaş eylemi söz konusu ve bu düşmancılık oyununu oynayanların küçük kızlar olması üzerine de söylenecek çok şey var), özel isimleri ifşa etmek değil, bir sınıflama ve bir aidiyeti örten örtüyü kaldırmaktır, dilsel-sosyal bir ayrımlar sistemine "yazılma"dır.

Nambikwara'ların sakladıkları, küçük kızların da kural çiğneyerek açığa vurdukları şey mutlak *idiome*'lar değil, değer yüklenmiş (*investi*) bir tür cins isimleridir; yani, *Yaban Düşünce*'de (s. 242) okuduğumuz gibi «adlandırma sistemlerinin de kendi «soyutları» olduğu» doğruysa, «soyutlar»dır.

Demek ki, Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'de problemleştirmeksizin kullandığı şekliyle özel isim öyle basit ve kolay kullanılır bir şey değildir. İlerde «Yazı dersi»nin orasında burasında karşımıza çıkacak olan şiddet, hile, hainlik veya baskı kavramları için de durum aynıdır. Şiddetin burada, *sözde* özel isimlerin sırrı açığa vurulduğu anda çıplak *yakalanmış* kökensel

---

[8] Bu sözcükten ve bu kavramdan; başlangıçta bunun sadece logosantrik kapanma ve mevcudiyet metafiziğinde anlam taşıdığını söylemiştik. Yine de, sezgisel ve yargısal bir uygunluk imkânını zımnen içermediği zaman, *aletheia*'nın içinde, mevcudiyetçe doldurulmuş ve doyurulmuş bir vizyonu ayrıcalamaya devam ediyor. Yazı düşüncesinin sadece bir bilimin, hattâ bir epistemolojik çemberin içine sığmasına engel olan da aynı nedendir. Bu düşüncenin bu yönde ne ihtirası ne de tevazusu vardır.

bir masumiyetten bir çırpıda çıkıp gelmiş olmadığını görmek fırsatını bulmuştuk. Şiddetin yapısı karmaşıktır, olabilirliği –yazı– da daha az karmaşık değildir.

Gerçekten de adlandırılacak bir ilk şiddet vardı. Adlandırmak, ilerde sırası gelince söylenmesi yasaklanacak adlar dağıtmak: bir ayrımın içine kaydetmek, sınıflamak, mutlak çağrı kipini askıya almaktan ibaret olan dilin kökensel şiddeti böyle bir şeydir. Tek olanı sistemin *içinde* düşünmek, oraya kaydetmek: arkhe-yazı'nın jesti budur: arkhe-şiddet, özel/özgünün, mutlak yakınlığın, kendine-mevcudiyetin yitimi; aslında hiçbir zaman olmamışın yitimi; hiçbir zaman verilmiş olmayıp hep düşlenmiş olan, her zaman çoktan çiftlenmiş, tekrarlanmış olan ve ancak kendi kayboluşunun içinde kendine gözükebilen bir kendine-mevcudiyetin yitimi. Yasaklanmış, demek ki onarıcı, koruyucu, «ahlakı» koyan, yazıyı gizlemeyi, özeli/özgüyü zaten bölmekte olan sözde özel ismi silmeyi ve gidermeyi kural-koyan ikinci bir şiddetle teyit edilmiş bu arkhe-şiddetten hareketle, *sırası gelince*, normal olarak kötülük, savaş, görgüsüzlük, tecavüz denen şeylerde bir üçüncü şiddet ortaya çıkabilir veya çıkmayabilir (empirik olasılık). Bunların mahiyeti sözde özel ismi, yani daha önce özeli özelliğinden ve özgülüğünden koparmış olan kökensel şiddeti açığa vurmaktır. Üçüncü refleksiyon şiddeti diyebiliriz buna, ki doğuştan yad-kimliği, özgünün soysuzlaşması olarak sınıflamayı ve kavramın soyut anı olarak kimliği giysisinden soyar. Olabilirliği hâlâ düşünülmemiş olan genelgeçer şiddet kavramı (ahlak yasası ve çiğnenmesi sistemi) işte bu üçüncü düzeyde, empirik bilinç düzeyinde, yer alsa gerektir. Özel isimler sahnesi ve daha sonra yazı dersi de bu düzeyde yazılmıştır.

Bu sonuncu şiddet, hem arkhe-şiddetin hem de yasanın iki alt katmanına gönderme yaptığı ölçüde, yapıca daha karmaşıktır. Gerçekten de daha baştan bir "istimlak" [*expropriation*, özgülükten çıkarma] olan ilk adlandırmayı açığa vurur ama aynı zamanda o andan itibaren "özgü" işlevi görmekte olan şeyi, sözde özgüyü, ertelenmiş, *sosyal ve moral bilinç* tarafından özgü gibi, kendine-özdeşliğin güven verici damgası, büyük sır gibi

algılanmış olan özgünün ikamesini (*substitut*) de örtüsünden soyar.

Lévi-Strauss'un hâlâ bir tesadüf (*accident*) olarak düşündüğü empirik şiddet, alışıldık anlamda savaş (küçük kızların hilekârlık ve hainliği; küçük kızların *görünüşteki* hilekârlık ve hainliği, zira etnolog kendini tek ve gerçek suçlu olarak ele vermek suretiyle onları aklayacaktır; yazı komedisini oynayan yerli şefin hilekârlık ve hainliği, Batılı yabancının bütün araçlarını alıp kullanabilen yerli şefin *görünüşteki* hilekârlık ve hainliği), [yazara göre] bir masumiyet zemininde, doğal iyiliği henüz bozulmamış bir «kültür hali» içinde meydana geliyor.[9]

«Yazı dersi»nin de doğrulayacağı bu varsayım, ilerdeki temsilin dekoruna ait anekdot görünüşlü iki ipucuyla destekleniyor. Bunlar *Ders*'in büyük mizansenini haber veriyor ve bu gezi anlatısındaki kompozisyon sanatının parlaklığını ortaya koyuyor. XVIII. yüzyıl geleneğine göre, anekdot, itiraf sayfası, günlük parçası, doğayla toplum, ideal toplumla reel toplum, yani çoğu kez *öteki* toplumla *bizim* toplum, arasındaki ilişkiler üstüne felsefi bir tanıtlama için hesaplanmış olarak, ustaca yerlerine konuyor.

İlk ipucu ne? Özel isimler savaşı yabancının gelişini izliyor, tabiî buna şaşıracak değiliz. Doğal barış ve düzeni, işleyişinde iyi toplumu barışçı biçimde kendi kendisine bağlayan bu suçortaklığını, bozmaya gelen etnoğrafın mevcudiyetinde, hattâ mevcudiyetinden doğuyor. Telefon hattı personelinin yerlilere gülünç lakaplar (tavşan, şeker, Cavaignac) takıp onları bunları içerden benimsemeye mecbur etmelerine ilave olarak, etnoğrafın işin içine girmesi de özel isimlerin sırrını faş ediyor ve küçük kızla-

---

[9] Rousseau'cu terimlerle anlatılması zor bir durum, yazının iddia edilen yokluğu da işleri büsbütün karıştırıyor; *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* belki de Lévi-Strauss'un betimlediği toplum ve yazı durumuna «vahşet» adını verirdi: «Bu üç yazma tarzı, oldukça uygun biçimde, toplum halinde bir araya gelmiş insanların yaşadığını düşünebildiğimiz üç ayrı hale denk düşüyor. Nesnelerin suretlerini yapmak vahşi kavimlere, kelimelerin ve cümlelerin işaretleri barbar kavimlere, alfabe de uygar halklara uygun geliyor.»

rın oyunlarını düzenleyen masum suçortaklığını bozuyor. Bir oyun, bir küçük çocuk oyunu sahnesiyle o denli emin biçimde çağrıştırılan bakir alana tecavüz eden etnologdur. Yabancının sadece orada oluşu, sadece gözünün açıklığı bile bir "tecavüze" sebep olmamazlık edemez: *a parte* konuşma, kulağa fısıldanan sır, «oyun»un oradan oraya kaymaları, hızlanma, hareketlerde gittikçe artan belli bir coşku, sonra «kaynak kuruyunca», işlenen suçun ardından gelen düşüş, bütün bunlar savaş kadar bir dansı, bir şenliği de akla getiriyor.

Demek ki "röntgencinin" sadece mevcudiyeti bile bir tecavüz. Önce saf tecavüz: sessiz bir yabancı hiç kımıldamadan küçük kızların oynadığı bir oyunu seyrediyor. Bunlardan birinin arkadaşına «vurmuş» olması henüz gerçek bir şiddet eylemi değil. Henüz hiçbir bütünlük zarar görmemiştir. Asıl şiddet, özel isimlerin kapalı odasının kapısı kırılarak açılabildiği anda ortaya çıkıyor. Bu da ancak alan, yabancının bakışıyla işlendiği, yeniden yönlendirildiği zaman mümkün oluyor. Yabancının gözü özel isimleri çağırıyor, söyletiyor, giyinmiş oldukları yasağı üstlerinden düşürüyor.

Etnoğraf önce görmekle yetiniyor. Israrlı bakış, sessiz mevcudiyet. Sonra, oyunu bozma oyununa katılınca, aynı zamanda oyunun hilecisi de olan kurbana kulak verip onunla ilk suçortaklığma girince, işler karışıyor, daha karmaşık, daha labirentlik oluyor. Zira aslında önemli olan yetişkinlerin adları (aile veya klan adları da diyebiliriz, sır da ancak adların verildiği noktada faş edilmiş oluyor), son ihbar yabancının etkin müdahalesinden vazgeçemez; zaten o da bunu kabul edip özür diliyor. Önce gördü, sonra işitti, fakat daha baştan kışkırtmayı bildiği şey karşısında önce edilgin kalarak asıl önemli adları bekliyordu. "Tecavüz" henüz gerçekleşmemişti, özelin çıplak dibi hâlâ kendini saklıyordu. Masum küçük kızlar suçlanamayacağından, daha doğrusu suçlanmamaları gerektiğinden, tecavüz yabancının bu kez etkin, hain ve hilekârca işe karışmasıyla gerçekleşecektir; yabancı görüp işittikten sonra şimdi de küçük kızları «teşvik» edecek, dillerini çözecek ve değerli adları, yani yetiş-

kinlerin adlarını kendisine vermelerini sağlayacaktır (tez, bize «sadece yetişkinlerin kendilerine özgü birer adları olduğunu» söylüyor, s. 39). Elbette rahatsız bir vicdanla ve Rousseau'nun bizi yabancıların en yabancısına bile bağladığını söylediği o merhamet duygusuyla. Şimdi *mea culpa*'yı, kendisini tatmin eden bir "tecavüz"ün tüm sorumluluğunu üzerine alan etnoloğun itirafını okuyalım. Küçük kızlar biribirlerini gammazladıktan sonra büyüklerini de gammazlamışlardır:

> «Birinci çocuk öç almak için gelip bana arkadaşının adını söylemişti; arkadaşı bunun farkına varınca misilleme olarak o da öbürünün adını verdi. O andan itibaren, çocukları biribirine karşı kışkırtarak hepsinin adlarını öğrenmek, pek dürüstçe olmasa da, çok kolay oldu. Bundan sonra, bir kez böyle küçük bir suç ortaklığı kurulunca, fazla güçlük çıkarmadan yetişkinlerin adlarını da söylediler.»

Gerçek suçlu cezalandırılmayacaktır, bu da suçuna çaresizlik mührünü vurur: «[Büyükler] sohbetlerimizin konusunu anlayınca, çocuklar azarlandı ve benim bilgi kaynağım kurudu.»

Şimdiden tahmin edebiliriz ki –zaten Lévi-Strauss'un bütün metinleri de bunu teyit ederdi– *Hüzünlü Dönenceler*'in yazarının pek sevdiği etnosantrizm eleştirisi temasının işlevi çoğu kez ötekini kökensel ve doğal iyiliğin modeli olarak kurmak, kendini suçlamak ve aşağılamak, etnosantrikliğe karşıt bir aynada kendi kabul-edilemezliğini sergilemekten ibarettir. «Kabul-edilemez» olduğunu bilen bu mahviyet, etnoğrafyayı üreten bu vicdan azabı[10], [yazara bakılırsa] bunları modern etnoloğa Rousseau öğretmiştir. En azından Cenevre konferansında bize söylenen budur:

> «Aslında ben, «ben» değilim, «ötekilerin» en zayıfı ve en düşkünüyüm. *İtiraflar*'m bana keşfettirdiği şey bu. Etno-

[10] ... Eğer Batı etnoğraflar yetiştirdiyse, hayli derin bir vicdan azabının pençesinde kıvranıyor olmalıydı («Küçük bir kadeh rom», *Hüzünlü Dönenceler*, 38. başlık).

> log da zaten itiraftan başka bir şey mi yazar? Önce, göstermiş olduğum gibi, kendi adına, çünkü uğraşının ve eserinin itici gücü budur; ve bizzat bu eserin içinde, toplumu adına, [ki o toplum], elçisi olan etnoloğun görevi üzerinden kendine başka toplumlar, başka uygarlıklar seçer, özellikle de en zayıflarını ve en düşkünlerini; fakat kendisinin ne derece «kabul-edilemez» olduğunu kontrol etmek için...» (s. 245)

Bu harekâtı kendi evinde yöneten kişinin böylelikle kazandığı ustalık puanından başka, demek ki burada XVIII. yüzyıldan kalma bir jesti yeniden buluyoruz, her hal ve kârda belli bir XVIII. yüzyıldan, zira şurada burada bu davranıştan kuşku duyulmaya başlanmıştı bile. Avrupalı olmayan halklar sadece derinlerde gömülü kalmış bir iyi doğanın, üstü örtülü bir ilkel toprağın, kendi toplumumuzun ve uygarlığımızın yapısını, oluşunu ve özellikle yozlaşmasını betimlemekte kıyaslama öğesi olacak bir «sıfır derece»nin göstergesi olarak incelenmiyor. Her zaman olduğu gibi bu arkeoloji aynı zamanda bir teleoloji ve bir eskatolojidir de; tarihi kapatan dolun ve dolaysız bir mevcudiyetin rüyası, bir *parousia*'nın saydamlık ve bölünmezliği, çelişkinin ve ayrımın ortadan kaldırılması. Etnoloğun misyonu, [yazara göre] Rousseau'nun bunu ona tevdi ettiği şekliyle, bu çağın gelişi uğruna çalışmaktır. Ve sırası gelince de, «ben ile öteki arasındaki antagonizmaları kışkırtmaya» çalışmış olan «tek [suçlu]» felsefeye karşı.[11] Burada bizi sözcük ve olayları zorlamakla ithama kalkışılmasın. Okuyalım görelim. Yine Cenevre konferansından ama istenirse buna benzer bir sürü metin daha bulunabilir:

> «Etnoloji devriminin ön-tasarımını yapıp yolunu açan Rousseau'cu devrim, bir kültürden başka bir kültüre ol-

---

[11] İkinci *Söylev*'de, üstüne basılmış bir metin gibi okunabilen budur: «özsevgisini akıl doğurur düşünce güçlendirir; insanı kendi kendisine döndüren odur; kendisini sıkan ve acı veren her şeyden ayıran odur. İnsanı tecrit eden felsefedir; onun etkisiyledir ki insan, acı çeken bir insan gördüğünde, içinden, «sen istersen geber, ben güvendeyim ya» der.

sun, bir kültürün üyesi bir bireyden bir kişiye veya aynı kültürün o kişiye dayatmağa çalıştığı bir sosyal fonksiyona olsun, zorunlu tanılamaları (*identification*) reddetmekten ibarettir. Her iki durumda da, söz konusu kültür veya birey, ancak insanın *ötesinde* gerçekleşebilecek olan özgürce tanılanabilme haklarını talep ederler: ötesinde, yani yaşayan, dolayısıyla acı çeken her şeyle birlikte ama işlevin ya da kişinin *berisinde* de, yani daha önce biçimlenmemiş ama verilmiş bir varlıkla birlikte. O zaman ben ile öteki, sadece felsefenin kışkırtmaya çalıştığı bir antagonizmayı aşarak, birliklerine yeniden kavuşurlar. Nihayet yenilenen kökensel bir ittifak, birlikte *o'na*, yani insana düşman bir topluma karşı *biz'i* kurmalarını sağlar ve böylece insan Rousseau'nun kendi örneği üzerinden uygar hayatın dayanılmaz çelişkilerinden nasıl kaçınılacağını öğretmesini reddetmeye kendini daha hazır hisseder. Zira ne de olsa, doğa insanı dışarı atmış, toplum da ezmekte ısrarlı olsa bile, insan hiç olmazsa ikilemin kutuplarını kendi yararına tersine çevirerek, *toplumun doğası üstüne düşünebilmek için doğal toplumu aramaya kalkışabilir. Toplum Sözleşmesi*'nin, *Botanik Üstüne Mektuplar*'ın ve *Düşler*'in ortak ve çözülmez mesajı bence işte budur.»[12]

«Küçük bir kadeh rom»da da Diderot'ya yönelik ağır bir eleştiri ile bir Rousseau ululaması («filozofların en etnoğraf olanı... üstadımız... o kadar nankörlük ettiğimiz ama –böyle bir saygı yüce anısına layık olabilseydi– bu kitabın her satırının kendisine ithaf edilebileceği kardeşimiz») şöyle sona eriyor: «... Tek sorun bizzat bu kötülüklerin [toplum] halinde içkin olup olmadığıdır. Demek ki, suiistimal ve suçların arkasında insan toplumunun sarsılmaz temellerini arayacağız.»[13]

---

[12] S. 245. Vurgular yazardan.

[13] *Hüzünlü Dönenceler*, XVIII. başlık. Diderot konusunda, sırası gelmişken kaydedelim, onun yazı ve kitap hakkındaki yargısının da sertlik bakımından Rousseau'nunkinden geri kalır yanı yoktu. *Encyclopédie*'de yazarı olduğu *kitap* maddesi bu açıdan son derece şiddetli bir ithamnamedir.

Bu hedef ve bu motivasyonla tükenmiş olmayan unsurlar da burada ısrarla hatırlatılmazsa, Lévi-Strauss'un o denli zengin ve çeşitli düşüncesi yoksullaştırılmış olur. Ancak bunlar bilimsel çalışmanın yan öğeleri olmanın ötesinde, [bu çalışmanın] içeriğini de derinden etkiliyor. İkinci bir ipucunu da haber vermiştik. [Kitapta] «Yazı dersi» nin aralarmda sahneye konacağı, kötülüğün aralarma ancak "yabancı" yazının dışardan (vaktiyle *Phaidros*'un da *ἔξωθεν* dediğini unutmuyoruz) sokuluşuyla sızacağı, yazı yazmayı bilmeyen Nambikwara'ların *iyi* oldukları söyleniyor. [Buna göre], Cizvitler, Protestan misyonerler, Amerikalı etnologlar ve telefon hattı teknisyenleri gibi Nambikwara' larda şiddet veya kin gibi şeyler gözlemlemiş olanlar sadece yanılmakla kalmamış, belki kendi kötülüklerini de onlarm üstüne atmışlardır. Hattâ gördüklerini sandıkları veya görmek istedikleri kötülüğü önce kendileri kışkırtmışlardır. Hep aynı sanatlı ifadeyle *Aile içinde* başlığı atılmış olan XVII. başlığı okuyalım. Bu pasaj «Yazı dersi»nden hemen önce geliyor ve ona bir bakıma vazgeçilmez bir giriş oluşturuyor. Önce açıklama gerektirmeden belli olan bir hususu teyit edelim: Lévi-Strauss'un Nambikwara'ların masumiyet ve iyilikleri, «insana yönelik sevginin en hakiki ifadesi olan sonsuz nezaketleri», vb. hakkındaki beyanlarına ancak onlara tamamen empirik bir meşruiyet bağlamı atfederek, onları bu bölümün *öznesinin* –hem Nambikwara'lar hem yazar– empirik duygusallıkları sayarak katılıyorsak, yani bu beyanlara sadece *empirik bir anlatı* düzeyinde onay veriyorsak, bundan, aksi yönde yerlilerin kötülük, kabalık ve uygarlık-dışılıklarını yazıklayan Amerikalı etnoloğun ahlakçılık taslayan betimlemelerine inandığımız manası çıkmaz. Aslmda bu iki anlatı biribirine simetrik olarak karşıttır, ölçüleri aynıdır, tek ve aynı eksen üzerinde yer alırlar. Nambikwara'lara ve hastalık, pislik ve sefalete karşı gösterdikleri "hoşgörüye", görgü ve nezaketten nasipsizliklerine, kindar ve kuşkucu tabiatlarına karşı pek olumsuz ifadeler kullanan yabancı bir meslektaşın bir yayınını zikrettikten sonra, Lévi-Strauss şöyle devam ediyor:

«Beyaz adamın getirdiği hastalıkların onları daha önce kırıp geçirdiği, fakat –Rondon'un her zaman insanca olan denemelerinden beri– kimsenin onları itaat altına almaya kalkışmadığı bir dönemde kendilerini tanımış olan bana gelince, bu üzücü betimlemeyi unutmak ve belleğimde sadece içine bir gece cep fenerimin ışığında bir şeyler karaladığım kendi not defterimden aldığım şu tabloyu korumak isterdim: «Karanlık savanda kamp ateşleri parlıyor. Bastırmakta olan soğuğa karşı tek koruyucu olan ocağın çevresinde, rüzgâr ya da yağmurun gelmesinden korkulan tarafta yere üstünkörü dikilmiş palmiye ve diğer ağaç dallarından oluşan zayıf paravananın arkasında, bütün dünyevi servetlerini oluşturan zavallı birkaç kırık dökük eşyayla dolu küfelerin yanında, aynı şekilde düşman başka toplulukların korkusu içinde, etraftaki çıplak toprağa yatmış ve biribirlerine sımsıkı sarılmış çiftler, biribirlerini günlük güçlüklere ve zaman zaman Nambikwara ruhunu istila eden melankolik hayalciliğe karşı tek dayanak, tek teselli kaynağı ve tek yardım mercii olarak algılıyorlar. İlk kez açık arazide bu Yerlilerle birlikte kamp yapan yabancı ziyaretçi, bu derece yoksul ve çaresiz bu insanlık karşısında acıma duygusundan boğulacak hale geliyor; sanki amansız bir felaket bunları düşman bir toprağın zeminine bastırmış çiğniyor; titrek ateşlerin yanında çıplak titreşiyorlar. Ziyaretçi, ateşlerin solgun aydınlığında sıcak yansımaları farkedilen bir el, bir kol veya bir gövdeye basmamaya çalışarak, el yordamıyla çalı çırpının arasında dolaşıyor. Fakat bu sefalet fısıltı ve gülüşlerle aslında canlı. Çiftler yitmiş bir birliğin nostaljisi içindeymiş gibi biribirlerine sarılıyorlar; okşaşmalara yabancı geçiyor diye ara verilmiyor. Hepsinde sonsuz bir nezaket, derin bir kaygısızlık, naif ve sevimli bir hayvan doygunluğu ve bütün bu çeşitli duyguların toplamı olarak, insana karşı sevginin en dokunaklı ve en hakiki ifadesi denebilecek bir şey seziliyor.»

«Yazı dersi» bu tablonun ardından geliyor; kuşkusuz bunlar önce oldukları söylenen şey, yani bir cep lambasının ışığında

karalanmış bir «not defteri» sayfası olarak okunabilir. Ama bu dokunaklı resim bir etnolojik söyleme ait olarak sunulacak olursa tabiî iş değişecektir. Yine de, tartışılamayacak şekilde, arkadan gelecek olan şiddetle yazının ortak saldırısının kanıtlanması için şart olan bir öncül koymuş oluyor: Nambikwara'ların masumiyet ve iyiliği. İşte tam burada, etnoğrafik itiraflarla etnologun kuramsal söylemi arasında kesin ve net bir sınır gözetilmelidir. Empirik ve özsel (*essentiel*) haklarına sahip çıkmaya devam etmelidir.

Bilindiği gibi, Lévi-Strauss düşünceyi bu farka açan ve çoğu kez bilinç ya da Descartes'çı veya Husserl'ci anlamda *cogito* fiozofları olan filozoflar hakkında çok ağır sözcükler kullanır. [Bergson'un] *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Bilincin dolaysız verileri üstüne deneme'si] hakkında da; Lévi-Strauss eski üstatlarını, Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'ni inceleyecek yerde bu kitap üstüne fazla düşündükleri için eleştirir.[14] İmdi, böyle suçlanan ya da gülünç düşürülen felsefeler hakkında öz planında ne denirse densin (ki biz burada bunlardan, suçlama sırasında kendilerinin sadece hayaletleri olarak, bazan okul kitaplarında, seçme parçalarda veya halk ağzındaki söylentilerde dolaştıkları halleriyle söz konusu edildiklerini belirtmek için bahsedeceğiz), empirik etkilenimle özsel yapı arasındaki ayrımın bunlarda ana kural olarak iş gördüğünü kabul etmek lâzımdır. Ne Descartes ne de Husserl hiçbir zaman dünyayla veya ötekiyle ilişkilerindeki bir değişikliği bilimsel hakikat olarak ya da bir heyecanın kalitesini bir tasımın öncülü olarak gördükleri şeklinde anlaşılabilecek bir ifade kullanamazlardı. *Regulae*'de hiçbir zaman «sarı görüyorum»un fenomenolojik bakımdan çürütülemez nitelikteki hakikatinden «dünya sarıdır» hükmüne geçilmez. Bu yönde daha ileri gitmeye gerek yok. Her hal ve kârda hiçbir ciddi bilinç filozofu empirik bir anlatı üzerinden bu kadar çabuk Nambikwara'ların özsel iyilik-

[14] *Hüzünlü Dönenceler*, VI. başlık, «Comment on devient etnologue.» [Nasıl etnolog olunur]

leri ve bakir masumiyetleri sonucuna ulaşmaya çalışmazdı. Etnoloji bilimi açısından, kötü niyetli Amerikalı etnoloğun anlatısı ne kadar «üzücü» –sözcük Lévi-Strauss'un– olabilirse bu anlatı da o kadar şaşırtıcıdır. Bilinç ve sezgi filozoflarının kanı çekilmiş hayaletlerinin karşısına –*Hüzünlü Dönenceler*'in başına bakılırsa– kendi asıl üstatları olmuş olanları, yani Marx'la Freud'u çıkaran bir etnoloğun kaleminden Nambikwara'ların radikal iyiliğinin böyle kayıtsız şartsız ileri sürülüşü elbette şaşırtıcıdır.

Bu kitabın başında metafizik, fenomenoloji ve varoluşçuluk başlıkları altında apar topar sınıflanan bütün düşünürler kendilerine atfedilen özelliklerde kendilerini görüp tanıyamazlardı. Bunu söylemeye bile gerek yok. Ama buna karşılık, Marx ve Freud'un imzaları altında kaydedilen söylemlerin –özellikle burada meşgul olduğumuz bölümlerin– onları tatmin edeceği sonucuna varmak da yanlış olur. Onlar genel olarak, «sonsuz nezaket», «derin kaygısızlık», naif ve sevimli hayvanca doygunluk» ve «insanca sevginin en dokunaklı ve en hakiki ifadesi gibi bir şey»den kendilerine söz edildiğinde, bunu görmek isterlerdi. Evet, görmek isterlerdi ve «nihayet yenilenen ve birlikte *o'na* karşı *biz'i* kurmayı sağlayan kökensel ittifak» (yukarda anıldı) ifadesinin ya da «ilkel toplumların en iyi korunmuş olanlarının bize insanlıkla çelişkili olmadığını öğrettiği bu düzenli, âdeta kristal gibi yapı» (*Collège de France'daki açılış dersi*) teriminin altında neyin ima edildiğini de herhalde anlayamazlardı.

Bütün bu felsefi akrabalık ve "soykütüksel" hak arama sistemi içinde, en az şaşıran da herhalde Rousseau olmazdı. Nitekim bilinç ve deruni duygu filozofları ile barış içinde, şu algılanabilir *cogito* ile[15], –bilindiği gibi– hiç yalan söylemediğine inandığı şu deruni sesle barış halinde yaşamasına izin verilmesini talep etmemiş miydi? Rousseau, Marx ve Freud'u kendinde uyumlu biçimde birleştirmek zaten zor bir iştir. Ama onları ken-

---

[15] *Cenevre Konferansı*'nda Lévi-Strauss düpedüz Rousseau'yu «çıkış noktası olarak *cogito*'yu alan» filozoflarla karşıtlık içinde gösterebileceğini düşünmektedir. (s. 242)

di aralarında da uyumlu kılmak, kavramın sistematik kesinliğinde, acaba mümkün müdür?

Yazı ve insanın insan tarafından sömürülmesi

> *Yaptakçı, tasarısını hiçbir zaman tamamlamamakla birlikte, oraya her zaman kendinden bir şeyler koyar.*
>
> *Yaban Düşünce*

> *Sistemi belki yanlış olabilir ama onu geliştirirken kendi kendini doğru olarak betimlemiştir.*
>
> J.-J. Rousseau, *Konuşmalar*

Nihayet, «Yazı dersi»ni açalım bakalım. Bu başlığa bu kadar önem atfediyorsak, bunun amacı bir gezi güncesini ve bir düşüncenin en az bilimsel ifadesi denebilecek olan şeyi suiistimal etmek değildir. Bir yandan, başka yazılarda[16] da, başka bir form içinde ve az çok dağınık biçimde, ilk kez *Hüzünlü Dönenceler*'de sunulan sistematik yazı kuramının bütün temaları [mevcuttur]. Öbür yandan, kuramsal içeriğin kendisi de bu eserde uzun uzadıya, her yerdekinden daha ayrıntılı olarak, bir «olağanüstü olay»ın açıklaması şeklinde, serimlenmektedir. Bu olay *Hüzünlü Dönenceler*'den yedi yıl önceye ait olan tezin başında da aynı terimlerle anlatılmaktadır. Nihayet, sistemin öğeleri en tamam ve kesin biçimde *Hüzünlü Dönenceler*'de eklemlenmektedir. Mutlaka gerekli olan öncüller, örneğin yazının saldırısına uğrayan organizmanın mahiyeti, hiçbir yerde buradakinden daha ayrıntılı açıklanmış değildir. Bu nedenlerle Nambikwara'ların masumiyetinin betimlenişini uzun uzun izledik. Ancak masum bir topluluk, ancak küçük boyutlu (Rousseau'cu tema, az ilerde iyice belirginleşecek) bir topluluk, ancak şiddeti bilmeyen ve açık

---

[16] Özellikle G. Charbonnier'yle yapılan *Konuşmalar*'da ama bunlar «Yazı dersi»nin kuramsal içeriğine hiçbir şey ilave etmiyor.

sözlü, bütün üyeleri dolaysız ve saydam "konuşma"nın erişebileceği yerde bulunan, «kristal gibi», kendi canlı sözü içinde tam anlamıyla "kendine-var" bir mikro-toplum, ancak böyle bir topluluk, dışardan gelen bir baskın-saldırı gibi, yazının sinsi sokuluşuna, «hilesinin» ve «hainliğinin» içine sızışına maruz kalabilir. Ancak böyle bir topluluk «insanın insan tarafından sömürülmesini» *yabancı ülkelerden* ithal edebilir. Demek ki *Ders* tamamlanmıştır: sonraki metinlerde olayın kuramsal sonuçları somut öncüller verilmeksizin sunulacak, kökensel masumiyet zımnen ifade edilecek fakat *açıkça serimlenmeyecektir.* Önceki metinde, yani Nambikwara'lar üstüne tezde de olay anlatılıyor ama *Hüzünlü Dönenceler*'de olduğu gibi yazının tarihsel anlam, köken ve işlevi üstüne uzun bir meditasyona vesile olmuyor. Buna karşılık, *Hüzünlü Dönenceler*'in "kenar boşluklarına" yazılmasında yarar gördüğümüz bilgileri o tezden alacağız.

Yazı, insanın insanı sömürmesi: Lévi-Strauss'a bu üslûbu biz dayatıyor değiliz. Önlem olarak *Konuşmalar*'ı hatırlatalım: «... yazının kendisi de bize, kökeninde sürekli olarak insanın insanı sömürmesi üzerine kurulu toplumlarla bağlantılı gibi görünüyor.» (s. 36). Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler'de* yazı konusunda Marksçı bir kuram önerdiğinin bilincindedir. 1955'te (kitabının çıktığı yıl) *Nouvelle Crtitique* dergisine gönderdiği bir mektupta[17] bunu açıkça söyler. Marksçılık adına M. Rodinson tarafından eleştirilince de yakınır:

> «Birkaç ay önce yayımlanmış olan seçilmiş parçalar yerine kitabımın tamamını okumuş olsaydı, orada yazının kökeni hakkında Marksçı bir varsayımdan başka, Brezilyalı kabilelere –Caduveo ve Bororo– ait iki inceleme de bulacaktı; bunlar diyalektik materyalizm temelinde Yerli üstyapılarını yorumlama denemeleri olup, batı etnoğrafya literatüründeki yenilikleri nedeniyle belki daha çok özen ve sempatiyi hak etmektedirler.»

---

[17] Bu mektup dergi tarafından yayımlanmamıştır; *Anthropologie structurale*'de s. 365'te okunabilir.

Demek ki sorumuz sadece «Rousseau'yla Marx'ı nasıl bağdaştırmalı» değil, aynı zamanda «Bir varsayımda üstyapıdan bahsetmek ve insanın insanı sömürmesine karşı çıkmak bu varsayımı Marksçı açıdan anlamlı kılmaya yeterli olur mu» sorusudur. Ancak Marksçı eleştirinin özgün kesinliğini içermesi ve diğer bütün sefalet, şiddet ve sömürü, vb. eleştirilerinden –örneğin Budist eleştiriden– ayrılması şartıyla anlamlı olabilecek bir soru. Sorumuzun «Marksçı eleştiri ile ... Budist eleştiri arasında ... ne karşıtlık ne de çelişki vardır» denebildiği noktada hiçbir anlamı olmadığı apaçıktır.[18]

Ders'ten önce bir başka önlem daha gerekli. Vaktiyle Saussure'ün yazıyı dışlamasının dayandığı ideolojideki muğlaklığı vurgulamıştık: yazmanın dışlanmasını daha kolay ve daha meşru kılıcı bir model olan sesçil yazı modeline ayrıcalık tanıyan derin etnosantrizm. Fakat tam tersine kendini anti-etnosantrizm olarak *düşünen* bir etnosantrizm bu, özgürleştirici ilericiliğin bilincinde yer alan bir etnosantrizm. Yazıyı aşağıya ve dışarıya atarak dili yazıdan radikal biçimde ayırmakla, en azından bunun yapılabileceğini sanmakla, dilbilimi herhangi bir şekilde yazılı tanıklığa başvurmaktan kurtarma hayaline kapılmakla, gerçekten, *bir yandan da «yazısız halklar» adı verilmeye devam edilen* halklarca kullanılan bütün dillere otantik dil, dolun-anlamlı insan dili statülerinin geri verildiği düşünülüyor. Aynı muğlaklık Lévi-Strauss'un niyetlerini de etkiliyor ve bu rastlantı değil.

Bir yandan, dille yazı arasındaki genelgeçer ayrım, bunların biribirine göre kesin dışsallığı kabul ediliyor, bu da yazısı olan halklarla yazısı olmayan halklar arasındaki ayrımın sürdürül-

---

[18] *Hüzünlü Dönenceler*, XL. başlık: «Her biri kendi yolunda ve kendi planında bir hakikate tekabül ediyor. İnsana durumunun görünür anlamının, üstünde düşündüğü nesneyi genişletmeyi kabul eder etmez uçup gittiğini öğreterek onu ilk zincirlerinden azat eden Marksçı eleştiri ile özgürleşmeyi tamamlayan Budist eleştiri arasında ne karşıtlık ne de çelişki vardır. Her biri öbürünün yaptığı şeyi, ama farklı bir düzeyde yapıyor.»

mesini sağlıyor. Lévi-Strauss böyle bir ayrımın değerinden asla kuşkuya düşmüyor. Bu tutum özellikle sözden yazıya geçişi bir *sıçrayış*, bir çizgideki kesinti noktasından bir anda atlayış olarak mütalâa etmesine imkân veriyor: tamamen sözel, her türlü yazıdan arınık –yani *saf*, masum– bir dilden, kendi grafik «temsilcisini» de yeni bir tip yardımcı imleyen gibi sırtına alarak bir baskı tekniği başlatan bir dile geçiş. Yazma tekniğiyle birlikte [halkların] başına gelen kötülük ve sömürü temasının, gerçekten masum bir dilin saflığını dışardan etkileyen bir sürpriz veya kaza teması olabilmesi için, Lévi-Strauss'un bu «epigenetist» yazı kavramına ihtiyacı vardı. *Sanki tesadüfen* etkileyen [bir kaza].[19] Her durumda, epigenetist tez, bu kez yazı konusunda, beş yıl önce *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (s. XLVII)'ta rastladığımız şeyi tekrarlar: «Dil ancak bir çırpıda doğmuş olabilir.» Anlamı imlemeye ve son derece sıkı biçimde *konuşulan* dilde dilbilimsel imlemeye bağlayan bu paragraf hakkında kuşkusuz sorulacak hayli soru olabilirdi. Sadece şu birkaç satırı okuyalım:

> «Hayvansal hayat ölçeğinde ortaya çıkışının anı ve koşulları ne olursa olsun, dil ancak bir çırpıda doğmuş ola-

---

[19] *Irk ve Tarih*'te (s. 256-271) ve *Yaban Düşünce*'de yer alan bu tesadüf teması için, krş. özellikle *Entretiens* (s. 28-29): Lévi-Strauss burada, rulet oynayan adam imgesini uzun uzun anlatarak, Batı uygarlığını oluşturan karmaşık bütünün, yazı kullanımıyla belirlenen tarihselliğiyle birlikte, pekalâ insanlığın en başından itibaren ya da çok daha geç bir tarihte ortaya çıkabilecek [bir şey] olduğunu, ama her nasılsa şu anda ortaya çıktığını açıklar: «Belli bir nedeni yok, öyle olmuş işte. Ama, diyeceksiniz, bu açıklama tatmin edici değil.» Ne var ki bu tesadüf az sonra «yazının ele geçirilmesi» olarak belirlenir. Bu, Lévi-Strauss'un o kadar önemsemediğini kabul ettiği, fakat «önce akılda tutulması gerektiğini» söylediği bir varsayımdır. Yapısalcılığın belli bir türü, raslantıya inanmayı örtük olarak içermese bile (krş. *Yaban Düşünce*, s. 22 ve 29), yapısal bütünlüklerin mutlak özgünlüklerini birbirleriyle ilişkilendirmek için, buna gönderme yapmak zorunda kalır. Bu zorunluluğun nasıl Rousseau'ya da kendini dayatmış olduğunu göreceğiz.

bilir. Nesneler yavaş yavaş imlemeye (anlam taşımaya) koyulmuş olamazlar. İncelenmesi sosyal bilimlerin değil biyoloji ve psikolojinin konusu olan bir dönüşümün ardı sıra, hiçbir şeyin anlam taşımadığı bir evreden herşeyin bir anlama sahip olduğu bir evreye anlık bir geçiş olmuştur.» (Biyoloji ve psikolojinin bu kırılmayı açıklayabilecekleri fikri bize en problemli görünen husustur. Ardından *imleyen* söylemle *bilen* söylem arasmda doğurgan bir ayrım geliyor ki, elli yıl kadar önce, diğerlerinden daha çok ihmale uğramış bir bilinç filozofu mantıksal araştırmalarında bunları açıklık ve kesinlikle eklemlenmeyi başarmıştı.)

Kaldı ki bu epigenetizm, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'ye ve –aksine, «dillerin icadı için gerekmiş olabilecek sonsuz zaman»dan da bahsedilen– ikinci *Söylev*'e o kadar sık gönderme yapan bir düşüncenin en Roussau'cu yönü değildir.

Böylece, sesçil yazı modelinden esinlenerek yazıyı sözden bir balta vuruşuyla ayıran geleneksel ve köktenci etnosantrizm [burada] etnosantrizm karşıtlığı olarak düşünülüyor ve kullanılıyor. Etik-politik bir suçlamayı da destekliyor: insanın insanı sömürmesi, Batı kültürü türünden yazı-bilen kültürlerin eseri oluyor. Sadece baskıcı olmayan masum sözü kullanan topluluklar bu suçlamadan kurtuluyor.

Öbür yandan –ki bu aynı jestin tersi oluyor– yazılı halklarla yazısız halklar arasındaki bu ayrım, yerindeliği Lévi-Strauss tarafından her vesileyle kabul edilse de, etnosantrizm gayretiyle ona tarih üstüne ve her kültürün kendine özgü değeri üstüne düşünme sürecinde bir rol verilmek istendiğinde, yazar tarafından derhal siliniyor. Yazılı halklarla yazısız halklar arasındaki fark kabul ediliyor, fakat tarihsellik veya kültürel değer ölçütü olarak yazı hesaba katılmayacaktır; [böylece] tam etnosantrizmin derin boyutta çoktan işini görüp kendi genelgeçer söz ve yazı kavramlarını sessizce dayatmış olduğu anda, etnosantrizmden görünüşte sakınılmış olacaktır. Bu tam tamına Saussure'cü jestin şemasıdır. Başka deyişle, Lévi-Strauss'un tarihsel toplumla tarihsiz toplumlar arasında varsayılan ayrım önyargı-

sına yönelttiği bütün özgürleştirici eleştiriler, bütün o meşru mahkûmiyetler, burada problematik haline getirdiğimiz yazı kavramına bağlı kalıyor.

«Yazı dersi» aslında ne?

İki anlamda ders, başlık da ikisini bir arada tutabildiği için güzel. Yazı dersi, çünkü öğrenilen yazı söz konusu. Nambikwara şefi etnologdan yazıyı öğreniyor; önce anlamadan öğreniyor, dildeki işlevini anlamaktan çok yazma edimini taklit ediyor; ya da daha doğrusu, burada önemsiz olan, bir imlenenin imlenişi, iletimi ve geleneği olarak işleyişini anlamadan önce, derin köleleştirici işlevini anlıyor. Fakat yazı dersi aynı zamanda yazının verdiği bir ders de; etnoloğun –uykusuzlukla cedelleşirken yazının kökeni, işlevi ve anlamı üstüne yaptığını söylediği– uzun bir meditasyon sonucunda "çıkarsayabildiğini" sandığı bir "ders". Anlamadan öğrenen bir Nambikwara şefine yazma jestini öğrettikten sonra, etnoloğun kendisi ona aslında neyi öğretmiş olduğunu anlıyor ve yazıdan gerekli dersi çıkarıyor.

Böylece, olayda iki "an" var:

A) Bir algının empirik anlatısı: «olağanüstü hadise» sahnesi.

B) Günün çeşitli olaylarından sonra, gecenin bey vaktinde uykuyu beklerken, o yazı sahnesi ve olayın derin anlamı üstüne, yazının kapanmış tarihi üstüne, tarihsel-felsefi bir düşünme süreci.

A) *Olağanüstü hadise.* Daha ilk satırlardan itibaren, dekor yukarda bahsettiğimiz etnoğrafik şiddet ortamını pek iyi hatırlatıyor. İki taraf bunun içine iyice yerleşmiş, bu da «sonsuz nezaket», «naif ve sevimli hayvani doygunluk», «derin kaygısızlık», «insan sevgisinin en dokunaklı ve en hakiki ifadesi» deyim ve deyişlerine gerçek anlamlarını veriyor. Şöyle:

> «...ürkütücü karşılayışları, şefin açıkça görülen tedirginliği, biraz zorlamaya maruz kalmış olduklarını akla getiriyordu. Bizim de yerlilerin de içimiz rahat değildi; gecenin soğuk olacağı anlaşılıyordu; ağaç filan olmadığından, Nambikwara usulünce yerde yatmak zorunda kaldık. Kimse uyumadı: gece boyunca iki taraf nazikçe biri-

birini kollayıp durdu. Serüveni uzatmak pek akıllıca olmayacaktı; şefe dönüp bir an önce değiştokuşlara geçilmesi için ısrar ettim. O zaman, olağanüstü bir hadise cereyan etti; bu beni biraz önceye dönmeye mecbur ediyor. Nambikwara'ların yazma bilmedikleri sanırım tahmin edilmiştir; fakat su kabaklarının üzerine çizdikleri noktalı veya zikzaklı çizgiler dışında şekil çizmeyi de bilmiyorlardı. Yine de Caduveo'lar arasmda olduğu gibi onlara kâğıt ve kalem dağıtmıştım; önce bunlarla hiçbir şey yapmadılar; sonra bir gün, hepsinin kâğıdın üzerine dalgalı yatay çizgiler çizmekle uğraştığını gördüm. Ne yapmak istiyorlardı acaba? Hakikati teslim etmek zorunda kaldım: yazı yazıyorlardı, daha doğrusu kalemlerini benim kullandığım şekilde kullanmaya çalışıyorlardı; o an için tasarlayabildikleri bu kadardı, zira henüz onları çizdiğim resimlerle eğlendirmeyi denememiştim. Çoğu için gösterilecek gayret burada bitiyordu; fakat grubun şefi daha uzağı görüyordu. Herhalde yalnız o yazının işlevini kavramıştı.»

Burada ilk molamızı verelim. Bu parça, başka birçokları arasında, Nambikwara'lar üstüne tezin bir pasajıyla örtüşüyor. Hadise daha önce orada anlatılmıştı, oraya da başvurmak yararsız olmayacaktır. Orada özellikle *Hüzünlü Dönenceler*'de atlanmış üç noktaya rastlıyoruz ki, hiç de ilginçlikten yoksun değiller.

1. Bu küçük Nambikwara grubunun[20] yazma edimini göste-

[20] Sadece küçük bir alt-grup söz konusu ve etnolog da onları yalnız göçerlik dönemleri boyunca izliyor. Grubun bir yerleşik mevsimi de var. Tezin girişinde şunları okuyoruz: «Burada Nambikwara hayat ve toplumunun eksiksiz bir incelemesinin söz konusu olmayacağını belirtmek gereksizdir. Yerlilerin hayatını ancak göçebelik dönemlerinde paylaşmak imkânını bulduk, bu bile anketimizin alan ve erimini sınırlamak için yeterlidir. Yerleşik dönemde yapılacak bir seyahat da herhalde çok önemli bilgiler derleyerek bütünsel perspektifi düzeltmeye imkân verecektir. Bir gün buna da girişmeyi umuyoruz.» (s. 3). Aynen kalmış gibi görünen bu sınırlama, yerleşiklik fenomenine başkalarından daha sıkı biçimde ve esastan bağlı olduğu iyi bilinen yazı sorunu düşünülünce, özellikle anlamlı değil mi?

ren, her durumda bu amaçla kullanılabilecek bir kelimesi var. Yeni bir gücün varsayılan girişi karşısında dil[bilim]sel sürpriz yaşanmıyor. *Hüzünlü Dönenceler*'de atlanmış olan bu ayrıntı tezde zikrediliyor (s. 40, n. 1):

> «(a) grubundan Nambikwara'lar, su kabakları üzerindeki birtakım geometrik çizgiler hariç tutulursa, şekil çizmekten tamamen bilgisizler. Birkaç gün dağıttığımız kâğıt ve kalemlerle ne yapacaklarını bilemediler. Az sonra hepsinin dalgalı çizgiler çizmekle uğraştıklarını gördük. Bununla, bizim bloknotlarımızla yaptığımızı gördükleri tek şeyi, yani yazma olayını taklit ediyorlardı, fakat anlam ve erimini anlamadan. Zaten yazma edimine de *iekariukedjutu*, yani «çizgi yapmak» adını verdiler...»

Yazılı halkların dillerinde «yazmak» anlamına gelen sözcüklerin harfi harfine çevirisinin bu sözcüğü oldukça kısır bir "jest-anlamına" indirgeyeceği açıktır. Bu sanki, bir dili konuşanlar «kazımak», «kazmak», «yırtmak», «soymak», «çizmek», «oymak» «basmak», vb. gibi bir sözcük kullanıyorlar diye, bu dilde yazma işini gösteren sözcük olmadığını –dolayısıyla onu konuşanların yazmayı bilmediklerini– söylemek gibi bir şeydir. Sanki «yazmak» (*écrire*) da mecazi nüvesinde bundan başka bir şeymiş gibi. Etnosantrizm kendi dilinde bazı çeviri veya eşdeğerli sözcüklerden alelacele tatmin olmak suretiyle, her zaman kendini ele vermiyor mu? Bir halkın "kaydetme" eylemini göstermek için kullandığı sözcük «çizgiler yapmak» olarak tercüme edilebiliyor diye o halkın yazı yazmayı bilmediğini söylemek, ["konuşma"yı gösteren] eşdeğerli sözcük «bağırmak», «ırlamak», «fısıldamak», hattâ «kekelemek» olduğunda [aynı halkın] «söz»den yoksun olduğunu söylemekle aynı şey değil midir? Etnosantrik özümseme/yabansama mekanizmalarından basit bir analoji olmak üzere, Renan'la birlikte hatırlatalım ki, en eski dillerde yabancı halkları göstermekte kullanılan sözcükler iki kaynaktan gelir: ya kekeleme, peltekleme (*bégayer, balbutier*) anlamına gelen fiiller ya da dilsiz (*muet*) anlamına ge-

len sözcükler.[21] Nihayet, *wen* sözcüğü dar anlamda yazıdan başka birçok şeyi gösteriyor diye Çinlilerin yazısız bir halk olduğu sonucuna mı varmalıyız? Nitekim, J. Gernet'nin kaydettiği gibi:

> «*wen* sözcüğü "çizgi demeti", yani basit yazı karakteri demektir. Ama taş ve ağaç maddesindeki damarlara, –yıldızları biribirine bağlayan çizgilerle temsil edilen– gökteki takımyıldızlara, yerdeki kuş ve dört ayaklı hayvan izlerine (Çin sözlü geleneğine bakılırsa, yazı fikrini akla getiren de zaten bu izlerin gözlemlenmesi olmuştur), dövmelere ya da örneğin kaplumbağa kabuğunu süsleyen çizgiler için de kullanılır. (Eski bir metin şöyle der: «Kaplumbağa bilgedir –yani sihirsel-dinsel güçleri vardır– çünkü sırtında çizilmiş şekiller [*wen*] taşır.»). *wen* terimi anlam genişlemesiyle edebiyatı ve nezaket kurallarını da gösterir olmuştur. Karşıt anlamlıları *wu* (savaşçı, askerî) ve *zhi* (henüz cilalanıp süslenmemiş ham ve kaba madde) sözcükleridir.»[22]

2. «Çizgiler yapmak»tan ibaret olan ve söz konusu alt-grubun lehçesinde böyle algılanan bu operasyona, Lévi-Strauss sadece «estetik» bir anlam tanıyor: «Zaten yazma işine *iekariukedjutu*, yani "çizgiler yapmak" adını verdiler, bu onlar için estetik bir ilgi konusuydu.» Böyle bir sonucun anlam ve önemi ne olabilir ve burada estetik kategorisinin özgüllüğü ne anlama gelebilir, doğrusu sorulsa gerektir. Lévi-Strauss estetik değerin tecrit edilebileceğini varsayar görünmekle kalmıyor (bilindiği gibi bu husus hayli problematiktir ve zaten bizi bu soyutlamaya karşı en iyi etnologlar uyarmıştır), Nambikwara'ların erişemediğini söylediği «asıl» yazıda estetik niteliğin "dışardan" olduğunu da varsayıyor. Bu problemi zikredip geçelim. Kaldı ki, böyle bir

---

[21] *De l'origine du langage. Oeuvres Complètes*, T. VIII, s. 90. Burada bütünüyle zikredemeyeceğimiz metnin devamı, «*barbare*» sözcüğüyle ona yakın diğer sözcüklerin dil içindeki işleyişiyle ilgilenenler için son derece öğreticidir.

[22] *La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, EP, s. 33.

sonucun anlamı kuşkuyla karşılanmak istenmese bile, oraya götüren yollardan kaygı duyulsa yeridir. Etnolog bu sonuca *başka* bir alt-grupta kaydetmiş olduğu bir cümleden hareketle varıyor: «*Kihikagnere müfiene*», çevirisi: «çizgiler yapmak güzel». Bir başka grupta (b1) not edilip böyle tercüme edilen bu cümleden, çizgiler yapmanın (a1) grubundakiler için «estetik açıdan ilginç» –kastedilen, *sadece* estetik açıdan ilginç– olduğu sonucunu çıkarmak, bazı mantık problemleri de çıkarır ki, biz bunları da zikretmekle yetiniyoruz.

3. *Hüzünlü Dönenceler*'de Lévi-Strauss, kendilerine verilen araçlarla sadece «dalgalı yatay çizgiler» çizdiklerine ve «çoğunluğu için gayret bundan ileriye geçmediğine» göre, «Nambikwara'ların yazmayı bilmediklerini... su kabaklarının üzerindeki birtakım noktalı ve zikzaklı çizgiler dışında şekil de çizmediklerini» söylediğinde, bu kayıtlar çok kısa. Fakat tezde bunlara rastlanmadığı gibi, seksen sayfa ilerde (s. 123) bazı Nambikwara'ların pek çabuk ulaştıkları ve Lévi-Strauss'un «bizim desenlerimizden esinlenen bir kültürel yenilik» dediği sonuçlar açıkça ortaya konuyor. İmdi, burada sadece bir insanı veya maymunu gösteren temsili çizimler (krş. şekil 19, s. 123) değil, bir soyağacını ve bir sosyal yapıyı betimleyen, açıklayan şemalar da söz konusu. Ve bu belirleyici bir olgu. Artık elimizdeki kitlesel ve kesin malûmata dayanarak biliyoruz ki, (genelgeçer anlamda) yazının doğuşu hemen her yerde ve çoğu zaman soyağacı kaygılarına bağlı olmuştur. Sık sık nesillerin, «yazısız» denen halklarda bazan çok uzak geçmişe kadar çıkan belleğinden ve sözlü geleneğinden söz edilir. Bizzat Lévi-Strauss da *Entretiens*'lerde aynı şeyi yapıyor:

> «İlkel dediğimiz halkların çoğu kez akla durgunluk veren bellek yeteneklerine sahip olduklarını biliyorum; onlarca kuşak gerilere giden soykütüklerini hiç duraksamadan sayabilen Polinezyalı topluluklardan bahsediliyor; fakat ne de olsa bunun da bir sınırı olduğu açık.»

İmdi –genelgeçer anlamda– yazının ortaya çıkışıyla, hemen her yerde işte bu sınır aşılmış oluyor; yazının buradaki işlevi,

soykütüğüne ait bir sınıflamayı korumak ve ona başka türden ilave bir nesnelleşim sağlamaktır, tabiî içerdiği bütün diğer sonuçlarla birlikte. Öyle ki, soykütüksel desen düzeyine erişen bir toplum, genelgeçer anlamda yazıya da erişmiş olur, onun işlevini anlar ve *Hüzünlü Dönenceler*'in ima ettiğinden («gayret o noktada bitiyordu») çok daha ileriye gider. Burada arkhe-yazıdan genelgeçer anlamda yazıya geçilmiş olmaktadır. Güçlüğünü azımsamak istemediğimiz bu geçiş, bir sözden yazıya geçiş olmayıp genel olarak yazının içinde [bir tür yazıdan başka bir tür yazıya doğru] gerçekleşiyor. Soykütüğü ilişkisi ve sosyal sınıflama, arkhe-yazının "dikiş çizgisi", (sözel denen) dilin ve ortak anlamda yazının koşuludur.

«Fakat grubun şefi daha uzağı görüyordu.» Bu grup şefi hakkında, tez bize onun «bayağı akıllı, sorumluluklarının bilincinde, aktif, girişken ve uyanık» olduğunu söylüyor. «Otuz beş yaşlarında bir adam, üç kadınla evli.» «...Yazı karşısındaki tutumu çok şey anlatıyor. Yazının imlik rolünü ve bilene sağladığı sosyal üstünlüğü hemen anladı.» Lévi-Strauss bundan sonra bir anlatıyla devam ediyor; bu anlatı *Hüzünlü Dönenceler*'de de hemen hemen aynı terimlerle tekrarlanıyor. Şimdi oradan okuyalım:

> «Herhalde yalnız o yazının işlevini anlamıştı. Bu yüzden benden bir bloknot istedi; artık birlikte çalıştığımız zaman ikimizde de aynı gereçler var. İstediğim bilgileri sözlü olarak vermiyor, kâğıdının üzerine zikzaklı çizgiler çizip, yanıtını oradan okumam lâzımmış gibi bana gösteriyor. Kendisi de sanki oynadığı komediye yarı yarıya inanıyor; eli bir çizginin sonuna gelince, sanki anlamın oradan fışkırmasını bekliyormuş gibi, çizgiyi ciddiyetle ve kaygılı bir tavırla inceliyor ve her defasında aynı düşkırıklığı yüzünden okunuyor. Fakat bunu itiraf etmiyor. Aramızda çiziktirdiklerinin bir anlamı olduğu konusunda sessiz bir anlaşma var ve ben de o anlamı çözmeye çalışıyormuş gibi yapıyorum. Sözlü açıklama hemen ardından geliyor ve beni gerekli açıklamaları isteme zahmetinden kurtarıyor.»

Anlatının devamı, tezde kırk sayfadan fazla daha ilerde (s. 89) yer alan ve –daha sonra üzerinde duracağımız anlamlı bir nokta– buyurmanın işleviyle ilgili olan bir parçaya denk geliyor.

> «Obasını etrafına toplar toplamaz küfesinden o kargacık burgacık çizgilerle kaplı bir kâğıt çıkardı ve okuyormuş gibi yapmağa başladı; orada yapmacıklı bir tereddütle ararmış gibi yaptığı şey, bize verdikleri hediyelerin karşılığı olarak benim vereceğim nesnelerin listesiydi: birine bir yay ve birkaç ok, bir dal kesme tahrası ! Bir başkasına birkaç inci! Kolyesi için! Bu komedi iki saatten fazla sürdü. Ne bekliyordu bundan? Belki de kendi kendini aldatmak ama daha ziyade yoldaşlarını şaşırtıp etkilemek, gelen eşyaların kendi elinden geçtiğine, beyaz adamın ittifakını elde etmiş olduğuna ve sırlarını paylaştığına inandırmak. Bizse bir an önce gitmek istiyorduk, en korkulacak an da tabiî getirmiş olduğum bütün o harikaların başka ellerde toplanacağı andı. Bu yüzden olayı daha derinden incelemeye çalışmadım; yine Yerlilerin kılavuzluğunda yola koyulduk.»

Doğrusu hikâye çok güzel. İnsan onu, her öğesi, her kavrambirimi (*sémantème*) yazının bilinen bir işlevine gönderme yapan bir "kıssa" gibi okumaktan kendini alamıyor: Hiyerarşi oluşumu, dolayım (*médiation*) ve kapitalizasyonun ekonomik işlevi, hemen hemen dinsel bir sırra vakıf oluş; her yazı olayında doğrulandığını gördüğümüz bütün bu öğeler burada, örneklik bir olayın veya kısacık bir hal ve hareketler dizisinin bünyesinde, toparlanmış, yoğunlaştırılmış ve yapılandırılmış. Yazının tüm organik karmaşıklığı burada bir kıssanın (*parabole*) basit odağına yerleştirilmiş.

B) *Sahnenin sonradan hatırlanması*. Şimdi de dersin dersine geçelim. Bu, olayın anlatısından daha uzun; gayet sık satırlı üç sayfa tutuyor, özetini veren *Entretiens*'deki metinse oldukça daha kısa. Demek ki olay tezde kuramsal yorum katılmadan anlatılıyor, kuram ancak etnoloğun itiraflarında daha geniş biçimde gündeme geliyor.

İlk bakışta tartışılamaz gibi görünen tarihsel olguların hatırlanışı üzerinden, tanıtlamayı adım adım izleyelim. Bizi en önce ilgilendiren, olgusal kesinlikle olguların yorumlanma amacıyla yeniden bellekten çağrılışı arasındaki ayrılık olacak. En geniş "uçurum" en başta pek önemsiz bir öğe olan «olağanüstü olay» ile yazının genel felsefesi arasında –ama sadece orada değil– ortaya çıkacak. Gerçekten de o olaycığın sivri ucu devasa bir kuramsal yapıyı taşıyor.

«Olağanüstü olay»dan sonra etnoloğun durumu hâlâ sallantılı. Birkaç sözcük bunu anlatıyor: «boşa çıkmış bir gezi», «aldatılma», «sinir bozucu bir ortam», etnolog «birdenbire kendini vahşi kırda yolunu yönünü yitirip yapyalnız kalmış», «umutsuz», «moralsiz» hissediyor, «tehlikeli bir bölgede, artık silahı da yok», kafasında «kapkara düşünceler harman oluyor»... Sonra tehlike duygusu yatışıyor, tehdit kayboluyor. Gece bastırmış, olay kapanmış, değiştokuşlar yapılmıştır; artık hikâye üstüne düşünmek zamanıdır, uyanık kalıp olanları hatırlamak zamanıdır. «Kafam hâlâ bu gülünç olayla meşgul olduğundan doğru dürüst uyuyamadım ve uykusuzluğumu değiştokuş sahnesini anımsayarak aldatmaya çalıştım.»

Olayın kendisiyle ilgili olarak, hemen iki "anlam" öne çıkıyor:

1. Yazının ortaya çıkışı *anlık bir olaydır*. Hazırlık dönemi geçirmiş değildir. Böyle bir "sıçrayış", [yazara göre] yazının olabilirliğinin sözde içerilmiş olmadığını, sözün dışında bulunduğunu kanıtlamaktadır. «Demek ki Nambikwara'lar arasında yazı ortaya çıkmıştır ama zannedilebileceği gibi emek isteyen bir öğrenim sonunda değil.» Peki, Lévi-Strauss yazmm söze göre dışsallığı "kurtarılmak" istendiğinde böylesine vazgeçilmez olan bu epigenetizm sonucuna nereden varıyor? Anlattığı olaydan mı? Ama o sahne yazının *kökeniyle* değil, sadece *taklit edilişiyle* ilgiliydi. Yazının kendisi söz konusu olsa bile, burada anilik karakteri taşıyan şey yazıya geçiş, yazmın icadı değil, daha önce oluşumunu tamamlamış bir yazının ithalidir. Bu bir ödünçlemedir, üstelik yapmacıklı bir ödünçleme... Bizzat Lévi-

Strauss'un da dediği gibi, «simgesi alınmış ama gerçekliği hâlâ yabancı kalmıştı.» Kaldı ki, bu anilik karakterinin yazıyla ilgili bütün yayılma ve aktarılma olaylarına ait olduğu ve tam tersine, emek ürünü, adım adım ilerleyen ve adımlarında farklılaşma gösteren bir süreç olan yazının ortaya çıkışını hiçbir zaman niteleyemediği de bilinmektedir. Ödünçleme olduğunda bu operasyonun çabukluğu da bunu mümkün kılan [zihinsel] yapıların önceden mevcut olduğunu varsayar.

2. Lévi-Strauss'un sahnenin dokusunda okuyabildiğini sandığı ikinci anlam birinciye bağlı. Madem ki anlamadan öğrendiler, madem ki şef yazıyı, ne işleyişini ne de imlediği içeriği bilmeksizin, etkili bir biçimde kullandı, öyleyse yazının son amacı kuramsal değil siyasal, «*entelektüelden ziyade sosyolojiktir*». Bu ifade, artık Lévi-Strauss'un içinde yazıyı düşün konusu edeceği bütün alanı açıyor ve kapıyor (alanın sınırlarını belirliyor).

> «Simgesi alınmış ama gerçekliği yabancı kalmıştı ve bu iş entelektüelden çok sosyolojik bir amaçla yapılmıştı. Bilmek, akılda tutmak ya da anlamak değil, bir kişinin –ya da bir işlevin– saygınlık ve otoritesini diğerlerinin zararma arttırmak söz konusuydu. Henüz taş çağında yaşayan bir yerli bile anlamanın büyük yolunun –yolun kendisi anlaşılmasa da– hiç olmazsa başka işlere yarayabildiğini anlayıvermişti.»

«Sosyolojik amaç»la «entelektüel amaç» böyle biribirinden ayrılarak ve yazıya ikincisi değil birincisi atfedilerek, öznelerarası ilişkiyle bilgi arasında hayli problematik bir ayrıma inanılırlık verilmiş oluyor. Gerçekten de, bizim de zannettiğimiz gibi, yazının öznelerarası şiddet ufkunun dışında düşünülemediği doğruysa, acaba bunun dışında kalabilen –bilim bile olsa– başka bir şey var mı? Hem yazıya hem de şiddete yabancı olduğu söylenebilecek bir bilgi türü, hele –bilimsel ya da değil– bir dil var mı? Buna olumsuz yanıt verilirse –ki biz öyle yapıyoruz– o zaman yazının özgül karakterini ayırdetmek için bu kavramların kullanılması yerinde değildir. Öyle ki, Lévi-Strauss'un daha sonra bu önermeyi aydınlatmak için kullandığı bütün ör-

nekler[23], elbette doğru ve doğrulayıcı olmakla birlikte, daha fazlası için de doğrudurlar. Destekledikleri sonuç burada «yazı» (yani genelgeçer anlamda yazı) dediğimiz şeyin alanından büyük ölçüde taşar, yazılı olmayan sözün alanını da kapsar. Bunun anlamı ise, şiddeti yazıya bağlamak gerekiyorsa, yazının dar anlamda yazıdan çok önce, yani bizzat sözü de başlatan ötelemede veya arkhe-yazıda, ortaya çıkmış olması demektir.

Böylece, önem verir göründüğü ayrım uyarınca, daha sonra da teyit edeceği gibi, yazının esas işlevinin «çıkar gözetmez» bilimden ziyade köleleştirici gücün işini kolaylaştırmak olduğunu ima ettikten sonra, Lévi-Strauss şimdi de ikinci bir meditasyon hamlesiyle, yazısız halklarla yazılı halklar arasındaki sınırı nötralize edebilir: yazıya sahip olup olmama açısından değil, bundan çıkarsanabildiği sanılan şey açısından, bu halkların tarihsel olup olmayışları açısından. Bu nötralizasyon pek değerlidir, zira şu temaların gündeme gelmesini sağlar: a) tarihsel hareketin özsel ve algıda indirgenemez göreliliği (krş. *Irk ve Tarih*), b) toplumların «tarihsel vücut sıcaklığında» «sıcak»la «soğuk» arasındaki farklar (*Entretiens*, s. 43 ve sonrası), c) etnolojiyle tarih arasındaki ilişki.[24]

---

[23] «Ne de olsa, binlerce yıl boyunca ve hattâ bugün bile dünyanın büyük bir kısmında, yazı, üyelerinin büyük çoğunlukla bunu kullanmayı bilmediği bazı toplumlarda kurum olarak mevcuttur. Doğu Pakistan'da [bugün Bangladeş -Çn.] Çittagong tepelerinde kaldığım köylerin tüm halkı okumayazmadan habersizdir; ama herkesin, bireyler ve topluluk nezdinde mesleğini icra eden bir "kâtibi" vardır. Hepsi yazıyı bilir ve gerektiğinde kullanırlar, ama dışardan ve sözlü yöntemlerle iletişim kurdukları yabancı bir "arabulucu" gibi. "Kâtip" ise nadiren devletin veya grubun bir memurudur; bilgisinin yanı sıra iktidarı da vardır, öyle ki çoğu kez kâtiplik ve tefecilik işlevleri aynı kişide birleşir; sadece mesleğini icra etmek için okuma-yazma bilmeye ihtiyacı olduğundan değil, böylelikle iki açıdan diğerlerini *etkileyecek* konumda bulunan adam olduğundan dolayı.»

[24] *Histoire et ethnologie* (R.M.M., 1949 ve *Anthropologie structurale*, s. 33): «Etnoloji özellikle yazılı olmayanla ilgilenir ama sadece incelediği halklar yazı yazamadıkları için değil, daha ziyade ilgilendiği şey insanların normal olarak taş ya da kâğıt üzerine tespit etmeyi düşündükleri her şeyden farklı olduğu için.»

Demek ki burada, bilimle güç arasında varsayılan ayrıma dayanılarak, yazının tarihsel ritim ve tiplerin değerlendirilmesinde hiçbir işgörür yanı bulunmadığını göstermek söz konusudur: başka türlü söylersek, hâlâ üzerinde yaşadığımız sosyal, ekonomik, teknik, politik, vb. yapıların kitle halinde yaratıldığı devirde –neolitik çağ– yazı bilinmiyordu.[25] İmdi, bu ne demek?

Aşağıdaki metinden, üzerinde bir itiraz süreci başlatılabilecek üç önermeyi ayıracak, fakat, Lévi-Strauss'u ilgilendiren tanıtlamanın sonuna daha çabuk varabilmek ve tartışmayı oraya oturtmak kaygısıyla, bu süreci başlatmayacağız.

Birinci önerme.

> «Barbarlığı uygarlıktan ayırdetmek için önerilen bütün ölçütler elendikten sonra, hiç olmazsa şu ölçüt elde tutulabilse fena olmazdı: Yazısı olan ve yazısı olmayan halklar var; birileri eski kazanımları biriktirebiliyor ve koydukları hedefe doğru gittikçe daha hızlı ilerleyebiliyorlar; diğerleriyse bireysel belleğin saptayabildiği dar bir kenar kuşağının ötesinde geçmişi akılda tutamadıklarından, her zaman bir kökenin ve kalıcı bir tasarı bilincinin eksikliğini taşıyacak "dalgalı" bir tarihin tutsağı olarak kalıyorlar. Ne var ki, yazı ve evrimdeki rolü hakkında bildiklerimizin hiçbir öğesi böyle bir görüşe temel teşkil edemiyor.»

Bu önerme ancak iki şartla anlam taşıyabilir:

1. Bilim idesi ve tasarısı, yani *de jure* sonsuz aktarılabilirlik

---

[25] Lévi-Strauss «Küçük bir kadeh rom»da, «neolitik çağda insanın, güvenliğini sağlamak için mutlaka gerekli olan buluşların çoğunu gerçekleştirmiş olduğunu ("Yazının neden bunların dışmda tutulabileceğini yukarda gördük")» hatırlatarak o zamanki insanın elbette «bugünkünden daha özgür» olmadığını not ediyor. «Fakat sadece insanlığı onu köle yapıyordu. Doğa üzerindeki egemenliği henüz çok sınırlı olduğu için, rüyalarının oluşturduğu "şok-emici" yastıkla korunmuş, hattâ bir ölçüde özgürleşmiş bulunuyordu». Krş. ayrıca, *Yaban Düşünce*'deki (s. 22) «neolitik paradoks» teması.

olarak hakikat, hiçbir şekilde hesaba katılmazsa. Gerçekten de bu [kavram] ancak yazı ile tarihsel olabilirlik taşıyabilir. Bu açık gerçeği bize hatırlatan Husserl'ci analizlerde (*Krisis* ve *Geometrinin Kökeni*), Lévi-Strauss'un görüşü ancak bilim tasarısından ve genel olarak hakikatin değerinden her türlü özgüllük (*spécificité*) esirgenerek savunulabilir. Bu sonuncu konum bayağı güçlü bir konum olabilirdi, ne var ki bu gücü ve kendi tutarlığını ancak kendini bir bilimsel söylem olarak sunmaktan vazgeçerek değerlendirebilir.

2. Gerçekten de hâlâ üzerinde yaşamakta olduğumuz derin yapıların yaratılışının atfedilebileceği neolitik çağ, yazı gibi bir şey bilmiyorduysa. Tam da burada, modern bir etnoloğun kullandığı anlamda yazı kavramı oldukça dar görünüyor. Etnoloji bugün bize alfabeden önce gelmiş yazılar, başka sesçil yazı sistemleri ya da sesçilleşmeye hazır sistemler üstüne bir yığın bilgi sağlıyor. Bu bilginin hacmi ısrar etmemize gerek bırakmıyor.

İkinci önerme. Her şeyin yazıdan önce kazanılmış olduğunu varsayan Lévi-Strauss'a şunu demek kalıyor:

> «Tersine, yazının icadından modern bilimin doğuşuna kadar, Batı dünyası 5 000 yıl kadar yaşadı ve bu süre zarfında bilgileri *artmaktan* ziyade *dalgalandı*.» (Vurgular bizden.)

Bu iddia karşısında şaşkınlığa uğranabilir ama biz bunu yapmayacağız. Böyle bir görüşün *yanlış* olduğunu sanmıyoruz ama tabiî *doğru* olduğunu da. Bize göre bu, belli bir amaç doğrultusunda, hiçbir anlam taşımayan bir sorunun yanıtı olabilir.[26] Bilginin "miktarı" kavramı şüpheli bir kavram değil mi? Bir miktar bilgi ("bilgi miktarı") nedir? Nasıl değişir? Bırakalım düzen veya nitelik bilimlerini, saf nicelik bilimlerinde bile "miktar"ın ne olduğunu sormaya hakkımız vardır. Bu miktar olarak nasıl değerlendirilebilir? Bu tür sorulara ancak saf empiriklik üslûbunda yanıt verilebilir, meğer ki bilginin "kapita-

[26] Oysa Lévi-Strauss, «bilgin doğru yanıtlar veren değil, doğru sorular soran adamdır» diyor (*Le cru et le cuit*).

lizasyonu" olgusunun o karmaşık yasalarına uymaya çalışılsın, ki bu da ancak yazı daha dikkatli biçimde irdelenerek yapılabilir. Lévi-Strauss'un dediğinin tersi de söylenebilir ve o da ne daha doğru ne daha yanlış olur. «Modern bilim»den önce, falan veya filan yarım yüzyılda ve bugün her dakika, bilgilerdeki artışın binlerce yıldakini kat kat geçtiği söylenebilir. Artış konusu böyle. Dalgalanma kavramına gelince, zaten kendini tamamen empirik olarak sunuyor. Ne olursa olsun, öze ilişkin önermeler hiçbir zaman bir nicelik ıskalası üzerine yerleştirilemez.

Üçüncü önerme. Bu paragrafın fikir dizisi içinde en şaşırtıcısı da bu. Varsayalım yazının icadı üç dört bin yıldan beri bilgi alanında belirleyici hiçbir unsur getirmemiş olsun. Ama Lévi-Strauss iki yüzyıldan beri durumun böyle olmadığını da kabul ediyor. Kendi koymuş olduğu ölçeğe göre bile süreçteki bu kırılmanın gerekçesi anlaşılamıyor. Ama o bunu savunuyor: «Kuşkusuz, XIX. ve XX. yüzyıllardaki bilimsel gelişme, yazı olmaksızın tasavvur edilemez. Fakat bu gerekli koşul elbette olanları açıklamak için yeterli sayılamaz.»

İnsan kırılmaya şaşmakla kalmıyor, Lévi-Strauss'un burada hangi itirazı reddeder göründüğünü sormadan edemiyor. Hiç kimse hiçbir zaman yazının –yani yazılı kayıt sisteminin, çünkü burada o söz konusu– bilimin yeterli nedeni olduğunu ve bilgin olmak için yazı bilmenin yeterli olduğunu düşünmüş değil ki! Birçok okuma bizi bu hayalimizden uyandırmaya yeterdi... tabiî böyle bir hayalimiz olsaydı. Fakat yazının, bilimin «gerekli nedeni» olduğunu, yazısız bilim olmadığını teslim etmek: işte önemli nokta bu ve Lévi-Strauss da bunu kabul ediyor. Ve tabiî bilimi kesin olarak XIX. yüzyıldan başlatmak biraz zor olduğundan, bu kez bütün uslamlama sistemi çöküyor ya da ağır bir empirik yaklaştırma katsayısıyla çarpılmış oluyor.

Aslında bu, Lévi-Strauss'un bu alanı terketmek –zaten biz de bu nedenle söz konusu uslamlama üzerinden kısaca geçiyoruz– ve bilim probleminin yazının köken ve işlevine girmek için uygun yol olmadığını çabucak açıklamak istemesinden ileri geliyor: «Yazının ortaya çıkışıyla uygarlığın bazı tipik özellikleri

arasında korelasyon kurmak istenirse, araştırmayı başka bir yöne çevirmek gerekir.» Demek ki, [yazara göre], bize biraz kuşkulu görünmüş olan o ayrım uyarınca, yazının kökeninin «entelektüel»den ziyade «sosyolojik» bir zorunluluğa tekabül ettiğini kanıtlamak gerekmektedir. Dolayısıyla, gelen sayfa sadece bu sosyolojik zorunluluğu değil –bu, yazının sosyolojik özgüllüğünü pek az ilgilendiren basit bir "malûmu ilâm" olurdu–, aynı zamanda bu sosyal zorunluluğun «egemenlik», «sömürü», «köleleştirme» ve «hainlik» zorunluluğu olduğunu da açığa çıkaracaktır.

Bu sayfayı gerektiği gibi okumak için, katmanlarına ayırmak lâzımdır. Yazar burada «varsayımım» dediği şeyi serimliyor: «Eğer varsayımım doğruysa, yazılı iletişimin birincil işlevinin köleleştirmeyi kolaylaştırmak[27] olduğunu kabul etmek lâzım.» Birinci düzeyde bu varsayım o denli çabuk doğrulanır ki, varsayım adını bile hak etmez. İlgili olaylar iyi bilinmektedir. Az sayıda insanın, bir kast veya sınıfın elinde bulunan yazı iktidarının her zaman hiyerarşi oluşumuyla, bizim deyimimizle politik öteleme ile, çağdaş olduğu çoktan beri bilinmektedir: hem grup, sınıf ve ekono-tekniko-politik iktidar düzeylerinin ayrılması, hem yetkenin devredilmesi, gücün ötelenerek bir kapitalizasyon organına bırakılması. Bu olgu yerleşikliğe geçişin hemen ardından, tarımsal toplumun kökeninde stok oluşumuyla birlikte meydana çıkar. Bu alanda olgular o kadar açıktır ki[28], Lévi-Strauss'un verdiği birkaç örnekle yaptığı empirik aydınlatma sonsuzca zenginleştirilebilir. Bütün bu yapı bir toplum, toplum olarak yaşamaya başlar başlamaz ortaya çıkar; yani genel olarak hayatın başlangıcından itibaren, çok farklı organizasyon ve karmaşıklık düzeylerinde, *mevcudiyeti* yani *harcama* veya tüketimi *ötelemek* ve üretimi yani genel olarak *yedek stokları*

---

[27] «Kolaylaştırmak», «kayırmak», «kuvvetlendirmek»: yazının yaptığı işi anlatmak için seçilen terimler bunlar. Bu, her türlü özsel, ilkesel ve kesinlikli belirlemeden bile bile kaçınmak olmuyor mu?

[28] Krş. örneğin, Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*. Krş. ayrıca *L'écriture et la psychologie des peuples*.

(*réserve*) örgütlemek mümkün olduğu zaman. Bu olgu dar anlamda yazının doğuşundan çok önce ortaya çıkar, fakat üç dört bin yıl önce bazı yazı sistemlerinin ortaya çıkışının, hayatın tarihinde olağanüstü bir sıçrayış olduğu da bir gerçektir ve gözardı edilemez. Hele öteleme (*différance*) gücünde meydana gelen akıl durdurucu artışa, en azından bu birkaç binyıl süresince, [toplumsal] organizmada kayda değer hiçbir dönüşümün eşlik etmediği düşünülürse, büsbütün olağanüstü [bir sıçrayış]. Yayıldıkça hayatta gittikçe daha az değişiklik yapmak da zaten ayrımlama gücünün tipik özelliğidir. *Sonsuz* olsaydı –ki özü bu ihtimali *a priori* dışlar– hayatın kendisi duygusuz, dokunulmaz ve ebedi bir mevcudiyete teslim olmuş olurdu: sonsuz öteleme, Tanrı ya da ölüm.

Bu bizi ikinci okuma düzeyine götürüyor. Burası hem Lévi-Strauss'un nihai amacını, tanıtlamasının olgusal kanıtları yönlendirdiği asıl hedefi, hem de –Marksçı varsayım başlığı altında– bizim « mevcudiyet metafiziği» dediğimiz şeyin en güzel örneğiyle eklemlenen siyasal ideolojiyi meydana çıkaracaktır.

Yukarda, bilimin statüsü ve bilginin birikimiyle ilgili analizlerin empirik karakteri, ileri sürülen önermelerin her birinin bilimsel kesinliğini gideriyor ve bunları eşit bir geçerlikle doğru veya yanlış saymamıza imkân veriyordu. Aslında sorunun geçerliği veya yerindeliği şüpheli görünüyordu. Aynı şey burada da oluyor. *Köleleştirme* adı verilecek şey aynı haklılıkla pekalâ *özgürleştirme* olarak da adlandırılabilir. Tam bu "salınım" köleleştirme anlamı üzerinde *durdurulduğu* anda, söylem –burada baş kaygımız o olsaydı endişe verici bulacağımız– belli bir ideoloji içinde felce uğruyor.

Bu metinde Lévi-Strauss hiyerarşi kurma ile egemen olma, siyasal otorite ile sömürme arasında hiçbir ayrım gözetmiyor. Bu düşüncelere hakim olan hava, yasa ile baskıyı bile bile karıştıran bir anarşizm havası. Yazının imkânından önce, bilmemenin mazeret sayılmadığı o genellikte ve tüm formellikleri içinde düşünülmeleri zor olan yasa ve pozitif hukuk idesi, Lévi-Strauss tarafından zorlama ve köleleştirme olarak belirleniyor.

Siyasi iktidar ancak adaletsiz bir gücün sahibi ve kullanıcısı olabilir. Klasik ve tutarlı bir tez bu, fakat burada, yasanın genelliğinin tam tersine toplumda özgürlüğün koşulu olduğunu savunan öbür tezi tutanlarla –örneğin Rousseau'yla– hiçbir eleştirel diyaloğa girişilmeksizin, "kendiliğinden doğru" bir görüş olarak ileri sürülüyor. Rousseau yasayı böyle tanımlayan bir tilmizin kendi otoritesine sığındığını görse herhalde irkilirdi.

> «Yazı, bilgileri sağlamlaştırmaya yetmediyse de, belki egemenlikleri güçlendirmek için vazgeçilmez bir şeydi. Kendimize daha yakın yerlere bakalım: Avrupa devletlerinin XIX. yüzyılda gelişen zorunlu eğitim-öğretim lehindeki sistematik icraatı, askerlik hizmeti ve proleterleşmenin yayılışıyla atbaşı birlikte gidiyordu. Böylece alfabesizliğe karşı mücadele, İktidarın yurttaşlar üzerindeki kontrolunun güçlenmesiyle çakışıp karışıyor; zira herkes okuma bilmeli ki, İktidar «kanunu bilmemek mazeret sayılmaz» diyebilsin.»[29]

Bu vahim beyanları değerlendirirken ihtiyatlı olmak gerekiyor. Özellikle bunları tersyüz etmekten veya tam karşıtlarını savunmaktan kaçınmak. Belli bir tarihsel yapı içinde –örneğin Lévi-Strauss'un bahsettiği dönemde– formel yasallıktaki ilerlemenin, alfabesizlikle mücadele, vb. nın aldatıcı bir güç olarak, bir sınıfın veya formel-evrensel anlamına özel bir empirik güç tarafından el konmuş bir devletin iktidarını sağlamlaştıran bir alet olarak iş gördüğü tartışılamaz. Hattâ belki de bu zorunluluk özsel ve aşılamaz bir şeydir. Fakat buna sırtını dayayarak yasayı ve devleti basit ve tek yönlü biçimde tanımlamak, etik açıdan mahkûm etmek; onlarla birlikte yazının yayılışını, zorunlu askerlik hizmetini ve proleterleşmeyi, siyasal yükümlülüğün genelliğini ve «kanunu bilmemek mazeret sayılmaz» ilkesini [de aynı işleme tabi tutmak] verilen öncüllerden çıkarılacak bir sonuç değildir. Yine de, burada yapıldığı gibi, çıkarılmak istenirse, hemen sömürüsüzlük, özgürlük, vb. nın da alfa-

---

[29] Bu tip birçok önermelere Valéry'de de rastlanır.

besizlikle ve askerlik hizmeti, eğitim-öğretim ya da genel olarak yasanın zorunsuzluğuyla «atbaşı beraber» gittiğine (ne kadar muğlak bir kavram!) hükmetmek gerekir. Israrda yarar var mı?

Lévi-Strauss'un karşısına klasik uslamlama sistemini çıkarmaktan ya da onu kendisiyle çelişkiye düşürmekten (nitekim önceki sayfada yazının getirdiği şiddeti, bir azınlığa özgü, bir kast yararına kâtipler tarafmdan gaspedilmiş oluşuna bağlamıştı; buradaysa köleleştirici şiddet yazının herkese öğretilmesine, tümel "alfabeleşmeye" atfediliyor) sakınalım. Bu tutarsızlık sadece görünüşte: evrenselliğe, empirik bir güç olarak, her zaman belli bir empirik güç tarafından el konuyor; bu iki önermenin de içerdiği asıl iddia bu.

Bu problemi ele almak için, evrensel formda bir yasaya köle olmanın ne anlama geldiğini sormalı mı? Bu yapılabilir, fakat bu klasik yolu bırakmak daha yerinde olur, zira herhalde oldukça çabuk bizi şu sonuca götürecektir: yazıya erişme, kendi silinişinin ve kendi zincirlenişinin şiddetli hareketi içinde özgür bir öznenin kurulmasıdır. Klasik etik, psikoloji, siyasal felsefe ve metafiziğin kavramları içinde düşünülmesi imkânsız bir hareket. Bu seçeneği şimdilik askıda bırakalım, zira «yazı dersi»ni okumayı henüz bitirmiş değiliz.

Zira Lévi-Strauss, oldukça özel bir sömürgecilik ve etnosantrizm karşıtı hava taşıyan bu özgürlükçü ideoloji doğrultusunda daha da ileri gidiyor:

> «Bir ya da iki yüzyıl önce bizim problemlerimiz olan problemlerle baş etmek zorunda kalan genç devletlerle, istendiği gibi değiştirilebilen formüllerle düşünmeye ve beyin yıkama çabalarına duyarlık göstermeye yazılı söz aracılığıyla yeterince alıştırılmamış halklardan gelebilecek tepkilerin kendi istikrarı için teşkil ettiği tehditten endişelenen uluslararası bir "tuzu kurular" toplumu arasında kurulan o suç ortaklığı sayesinde, girişim ulusal plandan uluslararası plana geçti. Bu halklar, kütüphanelere *yığılmış* bilgiye ulaşmakla, basılı belgelerin daha büyük ölçüde yaydığı yalanların da etki alanına girmiş oluyorlar.» (Vurgu bizden.)

Böyle ifadelerin sunabileceği hakikat yüzü hakkında biraz önceki ihtiyati önlemleri aldıktan sonra, bu metni "parafrazlayalım". Bu, sömürge olmaktan yeni kurtulan halklar adına, az önce mahkûm edilen yaşlı devletlerle ittifak eden genç devletlerin bir eleştirisi («genç devletlerle uluslararası bir tuzu kurular toplumu arasında kurulan suç ortaklığı»). Bir «girişimin» eleştirisi: yazıyı yayma çabaları istenççi bir psikolojinin kavramlarıyla sunuluyor, bu çabaların teşkil ettiği uluslararası siyasal fenomen de kasten ve bilinçli olarak düzenlenmiş bir komplo olarak betimleniyor. Genel olarak devletin ve propaganda amacıyla, bildirilerinin okunmasını ve etkili olmasını sağlamak amacıyla, «istendiği gibi değiştirlebilen formüllerle düşünmeye yazılı söz aracılığıyla yeterince alıştırılmamış halkların tepkilerinden» sakınmak için, yazıyı yayan genç devletlerin eleştirisi. Bu ifade, sözlü formüllerin istendiği gibi değiştirilebilir, yazılı formüller kadar değiştirilebilir olmadığını ima ediyor. Ama en küçük paradoks bu değil. Bir kez daha belirtelim, yazının gerçekten böyle bir rol oynayamayacağını ve oynamadığını iddia etmiyoruz ama bu gerçekle, söz konusu rolün tekelini yazıya atfetmek ve sözün bundan muaf olduğu sonucuna varmak arasında, öyle güle oynaya aşılmaması gereken bir uçurum vardır. Tek yönlü biçimde «basılı belgelerin yaydığı yalanların» zararlı etkisine açıklık olarak belirlenen «kütüphanelere yığılmış bilgiye» erişim, vb. konusunda söylenenleri ise yorumlamayacağız. Böyle formüllerin *bugün* soluk aldığı ideolojik atmosfer betimlenebilir. Burada ikinci *Söylev*'in («Böylece, bütün bilimsel kitapları bir yana bırakarak... ve insan Ruhunun en basit ve birincil işlemleri üstüne düşünceye dalarak...», «Ey insan... işte tarihin, yalancı olan benzerlerinin kitaplarında değil asla yalan söylemeyen doğada okuduğumu sandığım gibi.»), *Emile*'in («Kitaplarla fazla uğraşmak bilimi öldürür...», «... bu kadar çok kitap bize doğa kitabını ihmal ettiriyor...», «... okumak değil görmek lâzımdır.», «En büyük sefaletlerinin aletlerini, yani kitapları kaldırıyorum. Okuma çocukluğun baş belâsıdır.», «Okuyan çocuk düşünmez», vb.), *Lettre du Vicaire savoyard*'ın («Bütün kitapları kapadım...»), *Lettre à Christophe de Beaumont*'un («Ha-

kikati kitaplarda aradım: sadece yalan ve yanlış buldum.») mirasını gördüğümüzü belirtmekle yetineceğiz.

Bu gece meditasyonundan sonra, Lévi-Strauss tekrar «olağanüstü olay»a dönüyor. Yazıya ve şeflerinin yutturmacasına direnmek cesaretini gösteren o Nambikwara bilgelerinin –artık tarihin de haklı çıkardığı– övgüsünü yapmak için. Evrimin ölümcül gidişine –ne yazık ki bir an için– ara vermeyi ve «kendilerine bir mola almayı» başaranların övgüsü bu. Bu açıdan ve Nambikwara toplumu karşısmda, etnolog kararlı biçimde tutucu. Yüz sayfa kadar aşağıda not edeceği gibi, «kendi toplumu arasmda daha çok yıkıcı olan ve geleneksel âdetlere başkaldıran etnoğraf, incelemeyi düşündüğü toplum kendisininkinden farklı olunca, [bunlara] tutuculuk derecesinde saygılı oluyor.»

Sözü bağlama satırlarında iki motif: bir yanda, Rousseau'da olduğu gibi, ilerlemenin formu olarak zorunlu, daha doğrusu ölümcül bir bozulma, yozlaşma teması; öbür yanda, bu bozulmadan önceki durumun nostaljisi, direnç adacıklarına, geçici olarak da olsa çürümeden kaçmabilmiş küçük topluluklara doğru bir sevgi atılımı (bu konuda krş. *Entretiens*, s. 49); çürüme ise Rousseau'da olduğu gibi yazıya bağlı, sözünün kendinevar-lığı içinde tek ses olarak toplanmış halkın parçalanmasına bağlı. Bu konuya döneceğiz. Şimdi okuyalım:

> «Kuşkusuz artık zarlar atılmıştır [buraya kadar yazıdan sakınabilmiş halkların artık içine sürüklenmiş oldukları ölümcül evrim söz konusu: belirlenimci olmaktan çok yazgıcı bir saptama. Tarihsel olayların zincirlenişi talih oyunu kavramlarıyla düşünülüyor. Lévi-Strauss'un metinlerinde pek sık geçen kumarbaz mecazını ayrıca incelemek gerek]. Fakat *benim* Nambikwara köyümde, ne de olsa dikkafalılar en bilge olanlardı.» (Vurgu bizden.)

Adı geçen dikkafalılar, direnç gösterenler, şefin aldatamadıkları, ince zekâdan çok sağlam karakter, açık zihinden çok yürek ve geleneksel gurur sahipleridir.

> «Şefin uygarlık kartını oynamayı denemesinden sonra (ziyaretimin ardından adamlarının çoğu onu terketti)

onunla dayanışmayı kesenler, yazı ile hainliğin birlikte aralarına girdiğini bulanık biçimde de olsa anlıyorlardı. Vahşi arazinin daha uzak bir yerine sığınarak, kendilerine bir soluklanma süresi ayarlamış oldular.» (Bu direnişin hikâyesi tezde de anlatılıyor, s. 89.)

1. Eğer sözcüklerin bir anlamı varsa ve «yazı ile hainlik birlikte aralarına giriyorsa», yazısız denen toplumlarda hainliğin ve onunla ilişkili bütün değer ve yad-değerlerin bulunmadığını düşünmek gerekiyor. Bundan şüphe etmek içinse fazla uzağa gitmeye hacet yok: olayların hatırlatılmasından ibaret empirik bir telmih, giriş bölümünde izlediğimiz a-priori veya aşkınsal geri gidiş [yeter]. Söz konusu girişte, şiddetin dar anlamda yazının ortaya çıkmasını beklemediğini, yazının da her zaman dilde önceden başlamış olduğunu hatırlatarak, Lévi-Strauss'un yaptığı gibi, biz de sözü "şiddet yazıdır" diyerek bağlıyoruz. Fakat bu önerme, başka bir yoldan çıkıp gelmesi nedeniyle, [onunkinden] radikal biçimde farklı bir anlam taşıyor. Mitin mitine, kökende iyi bir söz ve onun üzerine ölümcül bir kaza gibi gelen bir şiddet mitine, dayanmaktan vazgeçiyor. Ölümcül bir kaza ki, [ona göre] bizzat tarihten başka bir şey değildir. Ancak Lévi-Strauss'un, az çok açıkça dile getirdiği, kelâmın masumiyetinden [yazının] kötülüğ[ün]e düşüş fikrine gönderme yapmakla, bu klasik ve örtük teolojiyi benimsemiş olduğu söylenemez. Sadece etnolojik söylemi, sistematik ve soykütüksel olarak bu teolojinin ve bu metafiziğin suç ortağı olan kavram, şema ve değerler üzerinden oluşuyor.

Dolayısıyla burada o uzun empirik veya a-priori geri dönüşü yapmayacak, Nambikwara toplumunun betiminin çeşitli anlarını aralarında karşılaştırmakla yetineceğiz. "Ders"e bakılırsa, Nambikwara'lar yazıdan önce şiddeti tanımıyorlarmış; hattâ hiyerarşileşmeyi bile, çünkü bu olgu çabucak sömürü ile özdeşleniyor. Oysa *Ders*'le ilgili olarak, bunun aksinin gün gibi ortaya çıkması için *Hüzünlü Dönenceler*'in veya tezin herhangi bir sayfasını açmak yetiyor. Burada karşımızda sadece gayet sıkı biçimde hiyerarşileşmiş değil, aynı zamanda [üyeler-arası]

ilişkileri son derece belirgin bir şiddetin damgasını taşıyan bir toplum buluyoruz. *Ders*'in başlangıcında sözü edilen –ve yönlendirilmiş bir tanıtlamanın öncülleri saymakta haklı olduğumuz– masum ve sevgi dolu sarılışmalar kadar açık ve belirgin bir şiddet.

Buraya alamayacağımız birçok benzer parçanın arasından, tezin 87. sayfasını açalım. Tabiî yazıdan önceki Nambikwara' lar söz konusu:

> «Ve şef, grubunu elinde tutmak ve mümkünse yeni katılımlarla büyütmek için, iktidar icrasından çok seçim politikasına benzeyen sürekli bir yönetim becerisi göstermek zorundadır. Gerçekten de göçebe topluluk kırılgan bir birlik teşkil eder. Şef otoritesine güvenerek fazla şey isterse, [örneğin] fazla sayıda kadını kendine ayırırsa, kıtlık dönemlerinde gıda sorunlarını çözme yeteneği gösteremezse, memnuniyetsizlik odakları oluşur, bireyler veya aileler gruptan ayrılarak işleri daha iyi yürür gibi görünen –yeni av veya toplama alanları bularak daha iyi beslenen, komşu gruplarla değiştokuş sayesinde daha zengin ya da kazanılmış savaşlardan ötürü daha güçlü– başka (akraba) bir gruba katılırlar.O zaman şef kendini fazla küçülmüş, günlük sorunlarla başa çıkamayacak kadar zayıf ya da kadınları daha güçlü komşular tarafından kaçırılmaya maruz bir grubun başında bulur ve şefliğinden feragat ederek, yanında kalan son adamlarıyla birlikte daha talihli bir gruba iltihak etmek zorunda kalır. Böylece, Nambikwara toplumu sürekli bir oluş halindedir; gruplar oluşur, dağılır, büyür ve kaybolurlar; bazan birkaç aylık bir süre içinde grupların sayısı, bileşimi ve dağılımı tanınmaz hale gelir. Bütün bu değişim ve dönüşümler çeşitli entrika ve çatışmalar, yükseliş ve çöküşler eşliğinde gerçekleşir ve tüm süreç son derece hızlı bir ritimle cereyan eder.»

Bu bağlamda, tezin «Savaş ve ticaret», «Doğum ve ölüme dair» başlıklı bölümleri de bütünüyle zikredilebilir. Ayrıca tezde ve *Hüzünlü Dönenceler*'de zehirlerin kullanımına dair bütün parçalar da; zira [Nambikwara'larda] nasıl bir özel isimler sa-

vaşı varsa, aynı şekilde bir zehirler savaşı da vardır ve etnoloğun kendisi de buna karışmıştır:

> «Dört kişilik bir heyet bana geldi ve, oldukça tehditkâr bir tonda, A6'ya vereceğim ilk yemeğe (yanlarında getirmiş oldukları) zehiri karıştırmamı istedi; onun bir an önce ortadan kaldırılmasını mutlaka gerekli görüyorlardı, zira, bana dediklerine göre, o «çok kötüydü» (*kakore*) ve «hiçbir şeye yaramıyordu» (*aidotiene*).» (s. 124)

Sadece bir parça daha zikredeceğiz, şairane bir betimlemeye pek uygun düşen bir tamamlayıcı ek:

> «Cinsler arasındaki ilişkilere hakim olan sevgi dolu arkadaşlık duygusunu ve grupların içinde hüküm süren genel uyumu daha önce anlatmıştık. Fakat bu ilişkiler bozulur bozulmaz yerlerini hemen en aşırı çözümlere bırakıyorlar: zehirlemeler, cinayetler... Bildiğimiz kadarıyla hiçbir güney Amerikalı grup, bireysel ifadeleri onları asla ele vermeyen bir sosyal stilizasyondan ayrılamaz görünen şiddetli ve karşıt duyguları bu kadar içtenlik ve doğallıkla eyleme dönüştürmüyor.» (s. 126. Sondaki bu dile getiriş genel olarak her türlü sosyal grup için de geçerli değil mi?)

2. İşte yeniden Rousseau'ya döndük. Demek ki, bu yazı felsefesinin derin altyapısını oluşturan ideal, ötelemesiz (*sans différance*) dolaysızca kendine-mevcut bir topluluk, bütün üyelerinin konuşarak erişilecek yerde olduğu bir söz topluluğu imgesi. Bu fikri doğrulamak için, ne *Hüzünlü Dönenceler*'e ne de onun kuramsal yankısı *Entretiens*'e değil, *Anthropologie structurale*'e alınmış ve 1958'de *Hüzünlü Dönenceler*'e imalarla tamamlanmış olan bir metne başvuracağız. Orada yazı, sosyal sahteliğin (*inauthenticité*) koşulu olarak tanımlanıyor:

> «...bu açıdan, asıl modern insan toplumları "yoksunlaştırıcı" (*privatif*) bir karakterle tanımlanmalıdır. Ötekiyle ilişkilerimiz artık global bir yaşantı üzerine, *bir öznenin bir başka özne tarafından somut olarak kavranışı* üzerine kurulu değil ya da ara sıra ve sınırlı biçimde öyle. [Bu iliş-

> kiler] büyük ölçüde yazılı belgeler üzerinden dolayımlı kurgulamaların sonuçları. Geçmişimize, kişilerle –masalcı, rahip, bilge ya da atalar– *yaşanan bir temas* içeren sözlü bir gelenekle değil, kütüphanelere *yığılmış* kitaplarla bağlıyız; eleştiri bunların içinde –hem de ne kadar güçlükle! – yazarlarının yüzlerini yeniden kurmak için eşinip duruyor. Günümüz bağlamında da, çağdaşlarımızın büyük çoğunluğuyla türlü türlü aracılar –yazılı belgeler veya idari mekanizmalar– üzerinden iletişiyoruz; kuşkusuz bunlar temas alanımızı genişletiyor ama aynı zamanda onlara bir tür "yad-gerçeklik" (sahtelik, *inauthenticité*) niteliği de veriyor. Hattâ bu nitelik yurttaşla İktidar arasındaki ilişkinin belirleyici özelliği olmuş durumda. Burada paradoksa düşüp yazının icadıyla başlayan büyük devrimi olumsuz terimlerle tanımlamak niyetinde değiliz. Fakat bunun, bir yandan insanlığa pek çok nimet getirirken, öbür yandan temel önemde bir şeyi ondan geri aldığını anlamak da mutlaka gereklidir.» (S. 400-402, vurgu bizden.)

Böyle olunca, etnoloğun misyonu da hemen etik bir anlam kazanıyor: araştırma alanında «otantiklik (*authenticité*) düzeylerini» arayıp bulmak. "Otantikliğin" ölçütü ise, «herkesin herkesi tanıdığı» küçük topluluklarda «komşuluk» ilişkisi:

> «Antropolojik anketin alana giriş noktaları dikkatle gözden geçirilirse, tam tersine antropolojinin, modern toplumların incelenmesine gittikçe daha çok ilgi gösterirken, oralarda "*otantiklik düzeyleri*" bulup tecrit etmeye önem verdiği görülür. Bu da, bir köyü, bir işletmeyi, bir büyük şehir «mahallesini» (*voisinage*; **anglo-saksonların dediği gibi *neighbourhood***) incelediği zaman, etnoloğun tanıdık bir alanda bulunmasını sağlar, zira buralarda herkes –ya da hemen herkes– biribirini tanır...». «Gelecek herhalde şöyle hükmedecektir ki, antropolojinin sosyal bilimlere en büyük katkısı, şu iki sosyal varoluş tarzı arasındaki temel ayrımı (aslında bilinçsiz olarak) alana sokmuş olmasıdır: kökende geleneksel ve arkaik olarak algılanan, en başta "otantik" toplumlara özgü bir hayat tarzı; ve

> daha yakın zamanlarda ortaya çıkan, birinci tipten de elbette arınık olmayan ama içinde "gerçeklikleri" kusurlu veya yarım kalmış grupların daha geniş –ama kendisi de "yad-gerçeklik" damgası taşıyan– bir sistem çerçevesinde örgütlenmiş oldukları formlar.» (s. 402-403)

Bu metnin açık-seçikliği açıklamaya hacet bırakmıyor. Gerçekten «antropolojinin sosyal bilimlere en büyük katkısının» bu olup olmadığına «herhalde gelecek karar verecektir.» Kendi mahalleciğinde toplanmış, bütün varlığıyla "kendine-mevut" bu «*kristal gibi*» yapılanmış küçük topluluk modeli de herhalde Rousseau'cudur.

Bu hususu birçok metin üzerinde çok yakından doğrulamak fırsatı bulacağız. Şimdilik, hâlâ aynı nedenlerle, yine *Deneme*'den yana dönelim. Rousseau orada, sosyal *uzaklığın*, "mahalle"nin (*voisinage*) dağılmasının, baskı, keyfilik ve kötülüğün varoluş koşulu olduğunu gösterir. Baskıcı hükümetlerin hepsi aynı şeyi yapar: mevcudiyeti, yurttaşların birlikte-mevcudiyetlerini, «toplanmış halkın» yekvücutluğunu (*unanimité*) kırmak, bir dağınıklık ortamı yaratmak, insanları dağınık, kendilerini tek ve aynı sözün, tek ve aynı inandırıcı iletişimin uzamı içinde birlikte hissedemiyecekleri bir durumda tutmak. Bu fenomen *Deneme*'nin son bölümünde betimlenir. Bu yapının artık kabul edilmiş muğlaklığı o dereceye varır ki, anlamı hemen tersine çevrilerek, söz konusu birlikte- mevcudiyetin bazan demagojik nutukların etkisi altındaki kalabalığın özelliği olduğu gösterilebilir. Rousseau'nun kendisi de böyle bir tersyüz edilmeye karşı uyanıklığının okunması gereken işaretlerini vermekten geri kalmamıştır. Yine de *Deneme* bizi önce sosyal hayatın ve modern politik makinedeki öğresinin yapılarına karşı uyarır. Bu, "dolun" sözün belâgatinin, daha doğrusu söylenişinin (*élocution*) övgüsü, sessiz ve kişiliksiz işaretlerin mahkûmiyetidir: para, yazılı ilânlar («*placards*»), silahlar ve üniformalı askerler:

> «Diller doğal olarak insanların ihtiyaçları üzerinden oluşur, aynı ihtiyaçların değişmesine göre değişir ve bozulurlar. İkna etmenin kamusal güç yerini tuttuğu eski za-

manlarda, güzel konuşma gerekliydi. Kamusal gücün ikna aracı yerine geçtiği günümüzde ne işe yarayabilir ki? *Keyfim böyle istiyor* demek için ne özel üslûba ne söz sanatına ihtiyaç vardır. Öyleyse toplanan halka seslenmek için hangi söylem kalıyor? Vaaz. O vaazları verenlerin de halkı ikna etmek neden umurlarında olsun? Arpalıkları dağıtan halk değil ki! Halk dilleri de bizim için belâgat kadar yararsız hale geldi. Toplumlar artık son şekillerini aldı; herhangi bir değişiklik ancak top-tüfekle ve parayla yapılabiliyor. Halka artık *para ver*'den başka diyecek bir şey olmadığından, onu da sokak köşelerine asılan ilânlarla ve evleri basan askerlerle diyorlar. Bunun için kimseyi toplamak gerekmez; tam tersine, uyrukları dağınık tutmak lâzımdır; modern siyasetin birinci ilkesi budur... Eski toplumlarda, halka meydanlarda kolayca meram anlatılabiliyordu; orada sabahtan akşama durmadan konuşuluyordu... Vendôme meydanında Paris halkına fransızca nutuk çeken bir adam düşünün: isterse avazı çıktığı kadar bağırsın, bağırdığı duyulacak fakat bir kelimesi bile anlaşılmayacaktır... Sokak şarlatanları Fransa'da İtalya'daki kadar çok değilse, bu kendilerine daha az kulak verildiğinden değil, sadece pek o kadar iyi duyulmuyor olmalarındandır... İmdi ben derim ki, toplanmış halka meram anlatmayı başaramayan hangi dil olursa olsun, bir köle dilidir: bir halkın böyle bir dili konuşup da özgür kalması imkânsızdır.» (XX. başlık, *Rapport des langues aux gouvernements* [Dillerin yönetimlerle ilişkisi].)

Kendine-mevcudiyet, yüzyüzeliğin saydam yakınlığı, sesin eriminin dolayımsızlığı: sosyal "otantikliğin" bu belirlenimi demek ki klasik; Rousseau'cu ama ilkin Platon'culuğun mirasçısı; unutmayalım, Yasaya, İktidara ve genel olarak Devlete karşı anarşist ve özgürlükçü protesto ile iletişimli; aynı zamanda XIX. yüzyılın ütopik sosyalizmlerinin, özellikle Fourier'ciliğin, hayalleriyle de. Demek ki etnolog da laboratuvarında ya da atölyesinde, herhangi bir eşya veya alet gibi, bu rüyayı el altında bulunduruyor. Etnoloğun «içine her zaman kendinden bir şeyler koyduğu» aynı inatçı arzuya hizmet eden bu alet, başka «el-

deki imkânlarla» da uyuşmak zorundadır, zira etnolog aynı zamanda Marksçı (hatırlanacağı gibi, eleştirel eylemi «Budist eleştiri» ile ne «karşıtlık» ne de «çelişki» içinde olan bir Marksçılık bu) ve Freud'cu de olmak iddiasındadır ve hattâ «kaba materyalizme» eğilim duyduğunu bile söylemektedir.[30]

«Yaptakçılığın» tek zayıf noktası –ama bu bağlamda çaresiz değil midir bu?– kendi söylemi içinde kendini baştan başa haklı gösterememesidir. Alet ve kavramların "zaten orada"lıkları bozulamaz veya yeniden icat edilemez. Bu anlamda, arzudan söyleme geçiş her zaman *yaptakçılık* esnasında kaybolur, saraylarını molozla inşa eder («mitsel düşünce... ideolojik saraylarını "eski toprak" bir söylemden kalmış molozlarla inşa eder». *Yaban Düşünce*, s. 32). En iyi durumda, *yaptakçılıkçı* söylem kendi kendine, içinden, arzusunu ve yenilgisini itiraf edebilir, "zaten-orada"lığın özünü ve zorunluluğunu göz önüne alabilir, en radikal söylemin, en icatçı ve en sistematik mühendisin bile bir tarih, bir dil, vb., –eski makineyi tahrip için bile olsa aletlerini ödünç almak zorunda oldukları– bir *dünya* (zira «dünya» sözcüğü bundan başka bir anlama gelmez) tarafından şaşırtılıp "tavlandığını" kabul edebilir. (Zaten "*yaptakçı*" de kökende tahrip için imal edilmiş bir savaş veya avcılık aleti imiş. Halim selim "*yaptakçı*" imgesine kim inanır?) Her türlü *yaptakçılık*la ilgisini kesen mühendis idesi yaradılışçı teolojiye aittir. Sadece böyle bir teoloji, mühendisle *yaptakçı* arasında özsel ve kesin bir ayrımı doğru diye sunabilir. Fakat mühendisin her zaman bir tür *yaptakçı* olması, *yaptakçılığa* yöneltilen her türlü eleştiriyi çökertmemelidir, tam tersine. Eleştiri ama hangi yönde? Bir kere, *yaptakçı* ile mühendis arasındaki fark temelde teolojikse, *yaptakçılık* kavramının kendisi arızî bir çöküş ve bitmişliği (*finitude*) zımnen içerir. Oysa bu teknik-teolojik anlamı bırakıp, arzunun söyleme söylemin dünya tarihine kökensel aidiyetini ve içinde arzunun "yeme kandığı" dilin "zaten-orada"lığını düşünmek lâzımdır. Sonra, *yaptakçılık* yoluyla *yaptakçılık* idesi korunsa bile,

---

[30] *Esprit*, Kasım 1963, s. 652. Krş. ayrıca *Le cru et le cuit*, s. 35.

bütün *yaptakçı*ların aynı değerde olmadığını da bilmek lâzımdır. *Yaptakçılık* da kendi kendini eleştirir.

Nihayet, «sosyal otantiklik» değeri, genel olarak ahlâkın yapısında vazgeçilemez iki kutuptan biridir. Canlı söz etiği, ne denli ütopik ve "atopik" (yani aralıklamadan (*espacement*) ve yazı olarak ötelemeden (*différance*) "ipini koparmış" olursa olsun, saygının kendisi gibi saygıdeğer olurdu, eğer bir aldanıştan ve kendi kökensel koşuluna saygısızlıktan geçiniyor olmasaydı, yazıdan esirgenen, yazı tarafından reddedilen, mevcudiyetin rüyasını sözde görüyor olmasaydı. Söz etiği, zapturapta alınmış mevcudiyetin kanacağı yemdir (*leurre*). *Yaptakçı* gibi bu "yem" sözcüğü de önce bir avcı hilesini gösterir. Kuşçuluk terimidir: *Littré* [sözlüğü] şöyle diyor: «Alıcı kuş dosdoğru bileğe dönmediği zaman onu çağırmak için kullanılan kırmızı deri parçası». Örnek: «Sahibi onu geri çağırır, bağırır, kıvranır, yemi ve bileği gösterir ama nafile (La Fontaine)».

Yazıyı, yani ayrımlamayı (*différance*) ve söz yokluğunu, sözde görüp tanımak, yemi düşünmeye başlamaktır. *Ötekinin* mevcudiyeti olmadan etik olmaz ama aynı şekilde ve dolayısıyla, namevcudiyet, gizlilik, yan yol, ayrımlama, yazı... olmadan da. Arkhe-yazı ahlâkın da ahlâksızlığın da kökenidir. Etiğin etik olmayan açılımı. Şiddet içeren bir açılım. Genelgeçer yazı kavramı için yapıldığı gibi, herhalde şiddetin etik durağını (*instance*) kesinlikle askıya alıp ahlâkın soykütüğünü tekrarlamak lâzımdır.

Demek ki, yazının horlanmasıyla birlikte seslenme mesafesinin [karşılıklı işitilebilme uzaklığının] övgüsünde Rousseau ile Lévi-Strauss ortaklar. Ancak, şimdi okuyacağımız metinlerde, Rousseau da "dolun" ve "mevcut" (*présent*) söz yanılsamasına, saydam ve masum sanılan bir sözde mevcudiyet yanılsamasına, kuşkuyla bakıyor. O zaman, ayrımlamadan ve kelamın şiddetinden koparılmış dolun mevcudiyet miti, sessizliğin övgüsüne doğru kayıyor. «Kamu gücü» her zaman, bir şekilde, «ikna etmenin yerini almaya» zaten başlamıştır.

Galiba *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'yi yeniden okumanın zamanı da geldi.

İkinci Başlık: «Şu Tehlikeli Eklenti...»

Kimbilir ne kadar ses yükselecek bana karşı! Uzaktan uzağa, bizi durmadan kendimizden dışarı atan, şimdiyi hep hiçe sayan ve durup dinlenmeksizin, ilerledikçe önümüzden kaçan bir geleceğin peşine takılarak, bizi şimdi olmadığımız yere taşıya taşıya, hiçbir zaman olamayacağımız bir yere götüren o ünlü bilgeliğin haykırışlarını duyuyorum.

Emile ya da Eğitim Üzerine

Belleğimin eksikliklerini "gidermek" (suppléer) *ve bu girişimde kılavuz olarak kullanmak üzere toplamış olduğum, şimdi başka ellere geçmiş bütün o kâğıtlar artık bir daha benim ellerime dönmeyecekler.*

İtiraflar

Birkaç kez ima yoluyla ifade ettik: Lévi-Strauss'un söylemini *huzursuzlandırdığı* şekliyle canlı sözün övgüsü, Rousseau düşüncesinin ancak belli bir motifine tutunmaktadır. Bu motif, kendi karşıtıyla uzlaşır ve örgütleşir: dolun denen söze karşı hep yeniden diriltilen bir kuşku ve güvensizlik. Söyleme (*allocution*) ediminde mevcudiyet aynı zamanda hem vadedilir hem reddedilir. Rousseau'nun yazının üstüne yükselttiği söz, olması gerektiği, daha doğrusu *olmuş olması gerektiği* şekliyle sözdür. Biz de bu moda, canlı konuşma (*collocution*) ediminde bizi mevcudiyetle ilişkilendiren bu ana karşı dikkatli olmalıyız. Aslında Rousseau elden kaçışı (*dérobement*) bizzat sözde, onun dolaysızlığının serabında duyup yaşamış, benzersiz bir keskin görüyle tanıyıp analiz etmişti. Göz diktiğimiz mevcudiyetin, kendisini ele geçirmeyi denediğimiz dil jesti içinde elimizden alındığını görürüz. Starobinski'nin *L'œil vivant*'da pek güzel

anlattığı «soyulan soyguncu» deneyimini, Jean-Jacques sadece «yansımasını yakalayıp var-lığını dışlayan» aynadaki imge oyununda (s. 109) yaşamış değildir. Bu deneyim daha ilk sözcükte bizi gözetlemektedir. Beni aynı zamanda hem yapan hem de yıkan "aynasal" elden kaçırış (*dessaisissement*) da dilin bir yasasıdır. Canlı sözün bağrında bir ölüm gücü olarak iş görür: sözün olabilirliğini açtığı kadar da tehdit ettiği ölçüde daha korkutucu bir güç olarak.

Rousseau, sözün açılışını yapan, bizzat kurduğu özneyi parçalayan ve kendi imlerine "mevcut" (*présent*) olmasına engel olan, dilini tam bir yazıyla işleyen bu gücü bir kez tanıdıktan sonra, demiştik, yine de onun zorunluluğunu üstlenmekten ziyade zararını önleme telaşındadır. Bu nedenle, mevcudiyetin yeniden kuruluşuna yönelirken yazıyı da aynı anda hem değerlendirir hem diskalifiye eder. Aynı anda: yani bölünmüş ama tutarlı bir hareket içinde. Bunun o garip birliğini gözden kaçırmamağa çalışmak gerekir. Rousseau yazıyı mevcudiyetin tahribi ve sözün hastalığı olarak mahkûm eder. Ama sözün elinden alınmasına izin verdiği şeyin yeniden sahiplenilmesini vadettiği ölçüde de haklarını iade eder. İyi de, bu sahiplenmeyi yapacak olan nedir, zaten sözden daha eski ve alana çoktan yerleşmiş olan bir yazı değilse?

Bu arzunun ilk girişimi bir dil kuramı şeklinde dile getirilir; öbürü, yazarın deneyimine kılavuzluk eder. *İtiraflar*'da, Jean-Jacques nasıl yazar olduğunu açıklamaya çalıştığı sırada yazıya geçişi, söz içinde kendisi hakkında düşkırıklığına uğramış olan mevcudiyetin, belli bir namevcudiyetle (*absence*), bir tür hesaplı silinişle gerçekleşen bir restorasyonu olarak betimler. O zaman yazmak, sözü koruma veya tekrar almanın tek yoludur, zira söz kendini verirken geri alır. O zaman bir imler ekonomisi kurulur. Aslında bu da aynı derecede düş kırıcı, düş kırıklığının özüne ve zorunluluğuna daha da yakın olacaktır. Namevcudiyete hakim olmayı istemekten kendimizi alamayız ama her defasında tuttuğumuzu bırakmak zorunda kalırız. Starobinski, Rousseau'nun böyle içinde gezineceği uzama hakim olan derin yasayı şöyle betimler:

> «Kendini gerçek değerine göre ifade etmesine engel olan bu yanlış anlamayı nasıl aşacaktır? Doğaçlama sözün

tehlikelerinden nasıl kaçınmalı? Başka hangi iletişim tarzına başvurmalı? Başka hangi yoldan kendini ortaya koymalı? Jean-Jacques *yok* (*absent*) olmayı ve *yazmayı* seçer. Paradoksal olarak, kendini daha iyi göstermek için gizlenecek ve itirafını yazılı söze yapacaktır: «Kendimi sadece aleyhimde olacak şekilde değil, olduğumdan tamamen başka biri olarak göstereceğimden emin olmasaydım, ben de herkes gibi toplumu severdim. Seçtiğim *yazmak* ve *saklanmak* yolu tam bana uygun düşen yoldur. Ben var oldukça değerim asla bilinmezdi.» (*İtiraflar*). Bu itiraf oldukça gariptir ve vurgulanmaya değer: Jean-Jacques insanlarla ilişkiyi kesiyor ama karşılarına yazılı sözde çıkmak için. Yalnızlığın koruması altında, cümlelerini istediği gibi evirip çevirecektir.»[1]

Ekonomi, unutmayalım, belki şu özellikle kendini gösterir: sözün yerine yazıyı "ikame" işlemi, mevcudiyetin yerine de değeri koyar: böylece feda edilen *var-ım* veya *buradayım*'a, *olduğum* veya *değdiğim* (şey) *tercih edilir*. «Ben [orada] oldukça değerim asla bilinmezdi.» "Mevcut" hayatımdan, fiilî ve somut varoluşumdan vazgeçip kendimi hakikatin ve değerin idealliğinde tanıtmış oluyorum. İyi bilinen bir formül. Burada savaş kendi içimde, tanınmışlığın zevkini tatmak için hayatımı koruyarak onun üstüne yükselmek istiyorum, yazı da tam bu savaşın bir fenomeni.

Demek ki, Jean-Jacques'ın hayatında yazının verdiği ders böyle bir şeymiş. Yazma eylemi özü itibariyle –ve burada örnek alınacak biçimde– mevcudiyetin en büyük simgesel yeniden sahiplenişini amaçlayan en büyük fedakârlıkmış. Bu açıdan,

---

[1] *La transparence et l'obstacle*, s. 154. Doğal olarak, Rousseau yorumcularını ancak ödünçlemelere işaret etmek ya da bir tartışmanın çerçevesini çizmek için zikredebiliriz. Fakat söze gerek yok, bugün tüm Rousseau okurlarının rehberi halen «Bibliothèque de la Pléiade»da yayımlanmakta olan *Oeuvres Complètes* ile Sayın Baylar Bouchardy, Burgelin, Candaux, Derathé, Fabre, Foucault, Gagnebin, Gouhier, Groethuysen, Guyon, Guyot, Osmont, Poulet, Raymond, Stelling-Michaud ve burada özellikle Jean Starobinski'nin gerçekten üstat işi çalışmalarıdır.

Rousseau ölümün sadece hayatın dışı olmadığını biliyordu. Yazı yoluyla ölüm aynı zamanda hayatın açılışını da yapar. «Ancak kendimi ölü bir adam olarak gördüğüm zaman yaşamaya başladım.» (*İtiraflar*, VI. Kitap). Fedakârlık –«edebi intihar»– bu ekonominin sistemi içinde belirlenir belirlenmez, *görünüş* içinde dağılıp gitmiyor mu? Simgesel bir yeniden sahiplenmeden başka bir şey mi? *Var-olandan* ve *özgü-olandan*, onlara daha iyi hakim olmak için; anlamlarında, hakikatin ideal formu içinde, var-olanın mevcudiyetinin ve özgü-olanın yakınlık veya özgülüğünün ideal formu içinde [hakim olmak için] vazgeçmiyor mu? Gerçekten de, burada hakikat ve görünüş terimleriyle ve mevcudiyet/namevcudiyet karşıtlığından hareketle ekonomi adını verdiğimiz şeyi belirleyen bu kavramlara (fedakârlık, harcama, vazgeçiş, sinıge, görünüş, hakikat, vb.) bağlı kalınsaydı, bunun bir hile ve görünüş olduğu sonucuna varmak zorunda kalınırdı.

Fakat yazının işleyişi ve ötelemenin (*différance*) ekonomisi bu klasik kavramsallıkla, bu ontoloji veya bu epistemolojiyle, kavranılmaya izin vermezler. Aksine, bu kavramsallığa gizli öncüllerini onlar sağlar. Öteleme sahiplenilmeye *direnmez*, ona bir dış sınır koymaz. Yabancılaşmayı *başlatmakla* işe başlamıştır, yeniden sahiplenilmeyi *başlanmış* bırakarak işini bitirir. Ölüme kadar. Ölüm, zorunlu biçimde sonlu bir hareket olarak, ayrımlamanın hareketidir. Bu ise ayrımlamanın mevcudiyet ile namevcudiyet karşıtlığını mümkün kılması demektir. Ayrımlamanın imkânı olmaksızın mevcudiyet arzusu olduğu haliyle soluk alamazdı. Bu da söz konusu arzunun, tatmin edilemeyiş kaderini kendi içinde taşıması anlamına gelir. Öteleme yasakladığını üretir, bizzat imkânsız kıldığını mümkün kılar.

Öteleme var-olanın kaybolma ve gözükmesinin başlıca formları olan namevcudiyet ile mevcudiyetin silinmiş kökeni olarak kabul edilirse, varlığın (*être*) da, namevcudiyet veya mevcudiyet olarak belirlenmeden önce, öteleme düşüncesinde zaten içerilmiş olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Ve de varolana hakim olma tasarısı olarak ayrımlamanın, varlığın anlamından hareketle anlaşılmasının gerekip gerekmediği... Tersi de düşü-

nülemez mi acaba? Varlığın anlamı tarih olarak vücut bulan belirleniminin dışmda asla kendini üretmemiş olduğuna göre, her zaman daha baştan metafiziğin tarihine mevcudiyetin dönemi olarak dahil edilmiş olamaz mı? Nietzsche'nin yazmak istediği ve Heidegger'ci okuyuşa direnen belki de budur: *ayrım* (*différence*) *etkin* hareketi içinde –ki *ayrımlama* (*différance*) kavramında içerilir ama onu tüketmez– metafiziği öncelemekle kalmayıp, varlık düşüncesinden de taşan şeydir. Bu düşünce zaten metafizikten *başka hiçbir şey* söylemez, onun dışına çıksa ve onu kapanışı içindeki haliyle düşünse bile...

Körleşmeden eklentiye

Demek ki, bu problematik şemadan yola çıkarak, Rousseau'cu yazı deneyimini ve kuramını, yazı başlığı altında Jean-Jacques'ı Rousseau'ya bağlayan, özel ismini birleştiren ve ayıran uyum ve uyumsuzluğu, birlikte düşünmemiz gerekiyor. Deneyim babında, mevcudiyetin, yani –göreceğimiz gibi– doğanın, yeniden sahiplenilişi olarak edebiyata başvuru; kuram babında, içinde kültürün yozlaşmasının ve cemaatin çözülmesinin okunması gereken "harfin" olumsuzluğuna karşı bir suçlama.

Kendisiyle sistem kuran bütün kavramlar takımıyla birlikte ele almak istenirse, *eklenti* (*supplément*) sözcüğü burada bu iki jestin garip birliğini açıklar gibi görünüyor.

Gerçekten de her iki durumda Rousseau yazıyı tehlikeli bir araç, tehditkâr bir yardımcı, bir çaresizlik durumuna verilmiş kritik bir yanıt olarak telakki ediyor. Kendine yakınlık olarak doğa yasaklandığı ya da kesintiye uğradığı, söz mevcudiyeti korumakta başarısız kaldığı zaman, yazı gerekli oluyor. İvedilikle söze *eklenmesi* lâzımgeliyor. Daha önce, önceleme (*anticipation*) yoluyla, bu *eklenişin* formlarından birini görüp tanımıştık: söz doğal ya da en azından düşüncenin doğal ifadesi olduğuna, düşünceyi imlemek için en doğal kurum ya da uzlaşım olduğuna göre, yazı buna bir imge veya bir "temsilci" gibi ekleniyor, ilave ediliyor. Bu anlamda doğal değil. Temsilde ve imge-

lemede düşüncenin söze dolayımsız bir mevcudiyetini türetiyor. Bu başvuru «garip» olmakla kalmıyor, aynı zamanda tehlikeli de. Bu bir tekniğin ilavesi, gerçekte söz yok iken onu var kılmak için bir tür yapay ve yapmacıklı hile. Dilin doğal kaderine uygulanan bir şiddet:

> «Diller konuşulmak için yaratılmıştır, yazı ancak söze [ikame] bir eklenti olarak iş görebilir... Söz düşünceyi uzlaşımsal imlerle temsil eder, yazı da aynı şekilde sözü temsil eder. Böylece, yazma sanatı ancak düşüncenin dolayımlı bir temsilidir.»

Temsil kendini mevcudiyet olarak ve im de bizzat şey olarak sunmak istedikleri anda yazı tehlikeli olur. İmdi, imin işleyiş sürecinin içine kurgulanmış çaresi olmayan bir zorunluluk vardır: "eklenen" ya da "yerine konan" şey (*substitut*) vekillik işlevini unutturarak, kendini sözün dolunluğu yerine koyar; oysa aslında sadece onun bir eksikliğini veya zaafını *gidermektedir*. Zira –burada temsil edici imge kavramını belirleyen– "eklenti" kavramı, birlikte bulunmaları zorunlu olduğu kadar da garip olan iki anlamı içinde barındırır. Eklenti ilave edilir, fazladan bir şeydir, bir başka dolunluğu zenginleştiren bir dolunluktur, mevcudiyetin tümlenişidir (*comble*). Var-lığı üstlenir ve biriktirir. Sanat, *tekhne*, imge, temsil, uzlaşım, vb. da işte böyle doğanın "takviyeleri" olarak gündeme gelir ve bu üstlenme işlevinin dolunluğunu taşırlar. Bu tür bir tümleyicilik bir şekilde, Rousseau'nun kendine yetmesi *gereken* bir şey olarak doğa kavramını yerleştirdiği bütün kavramsal karşıtlıkları (karşıt kavram çiftlerini) belirler.

Fakat eklenti (*supplément*) aynı zamanda ikame eder (*supplée*). Yalnız yer tutmak üzere ilave edilir. Bir şeyin *yerine* devreye girer ya da sokulur; tümlüyorsa, bunu bir boşluğu doldurma şeklinde yapar. Temsil ediyor ve imge oluyorsa, bir mevcudiyetin daha önceki namevcudiyeti sayesindedir. Bir "ikame" ve "vekil" olan eklenti ilave bir şeydir, *yer-tutan* (boşluk dolduran) bir alt düzey unsurudur. Bir vekil (*substitut*) olarak bir mevcudiyetin pozitifliğine basitçe eklenmez, hiçbir rölyef [fazlalık] yarat-

maz, yapının içindeki yeri bir boşluk işaretiyle belirlenmiştir. Bir yerlerde bir şey kendini *kendiliğinden* tümleyebilir; boşluğunu ancak imle ve vekaletle doldurmaya izin vererek kendini bütünleştirebilir. İm her zaman şeyin kendisinin –bu anlamda– ikamesidir.

Eklentinin bu ikinci anlamı birincisinden ayrılmamakta direnir. Her ikisi de Rousseau'nun metinlerinde iş başındadır, bunu sık sık görmek durumunda kalacağız. Fakat aralarındaki ilişki andan ana değişebilir. Bu iki anlamdan her biri sırayla öbürünün önünde silinebilir ya da fazla dikkat çekmeden geri çekilebilir. Fakat ortak bir işlevleri olduğu şuradan anlaşılır: ister ilave ister ikame edilsin, eklenti *dıştandır*, eklendiği pozitifliğin dışındadır, yerini tutabilmesi için kendisinden başka bir şey olması gereken o şeye yabancıdır. Sözlükler, asıl "tamamlayıcı" olan *complément*'dan farklı olarak, *supplément*'ın «*dışardan* bir eklenti» olduğunu söyler (Robert).

İmdi, Rousseau'ya göre kötülüğün olumsuzluğu her zaman bu "eklentiselliğin" (*supplémentarité*) biçimini alacaktır. Kötülük bir doğaya, doğası gereği masum ve iyi olan bir şeye göre dışsaldır. Doğanın "başına gelir", fakat bunu her zaman, aslında kendinde eksiklik taşımaması *gereken* bir şeyin eksikliğini giderme (*suppléance*) görünümü altında yapar.

Demek ki, her zaman doğal olan, yani herkesten çok Rousseau'da "anaç" olan mevcudiyetin kendi kendine yetmesi *gerekirdi*. *Özü*, mevcudiyetin öbür adı, bu şart kipinin penceresinden okunmaya uygundur. Doğanınki gibi, «annenin sevgi ve şefkatinin de yerine başka şey ikame edilemez» der *Emile*.[2] İkame edilemez demek, eklentiyle *takviye edilmesine* gerek yok demektir; [zira] o yeterlidir ve kendine yeter. Ama bu aynı zamanda onun yerini tuta-

---

[2] Édition Garnier, s. 17. Referanslarımızda *Oeuvres Complètes* (Éditions de la Pléiade) ancak metinlerin halen burada yayımlanmış olan üç ciltte yer aldığı durumlarda kullanılacaktır. Diğer eserlerden alıntılar Garnier edisyonundan yapılacaktır. Okura kolaylık olmak üzere, Belin edisyonundan (1817) alıntıladığımız *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin başlık numaralarını da göstereceğiz.

bilecek bir şey yok anlamına da gelir; eksiğini gidermek için ikame edilecek şey ona eşit ve denk düşmeyecek, ancak bir ehveni şer olacaktır. Son olarak bu, doğanın *kendi kendisini* ikame etmediği anlamına da gelir; onu tümleyecek eklenti bizzat ondan türemez, sadece ona göre "madun" olmakla kalmaz, "başka"dır da.

Ne ki bütün eğitim süreci –ki Rousseau düşüncesinin ana parçasıdır– doğanın yaptığı yapıyı mümkün olduğu kadar doğal biçimde yeniden kurmayı amaçlayan bir eklentiler sistemi olarak betimlenecek ve kurallaştırılacaktır. *Emile*'in birinci bölümü bu pedagojinin işlevini haber verir. Anne sevgisinin ikame edilemez olmasına karşın, «çocuğun, annesinin kanından yeni bir hastalık kapma tehlikesi varsa, o hastalıklı anne yerine sağlıklı bir sütninenin sütünü emmesi daha iyidir.» (*a.g.e.*). Gerçekten burada eksikli bir doğanın kültürle "ikame edilmesi" (*suppléer*) söz konusudur; bu eksiklilik de tanımı gereği ancak başa gelen bir "kaza" ve doğanın bir "hatâsı" olabilir. Kültürün buradaki adı alışkanlıktır: gereklidir ama annelerin ikamesi «sadece fizik yanıyla» düşünülmediği zaman yetersizdir:

> «Başka kadınlar, hattâ hayvanlar, ona annesinin esirgediği sütü verebilirler; [ama] anne sevgi ve şefkatinin yerini başka hiçbir şey tutamaz. Kendi çocuğunu emzirecek yerde başkasının çocuğunu besleyen kadın kötü bir annedir; nasıl iyi sütninelik yapabilir? Giderek öyle olabilir ama yavaş yavaş; alışkanlığın doğayı değiştirmesi gerekecektir...» (*a.g.e.*)

Burada doğal hukuk, doğayla toplum arasındaki ilişkiler, yabancılaşma, ötekilik ve ötekileş[tir]me sorunları, gayet "kendiliğinden" bir biçimde, annelerle çocukların "ikamesi" pedagojik sorununa uyarlanıyor:

> «Bu avantajdan öyle bir sakınca çıkar ki, aklı başmda her kadının çocuğunu başka bir kadına besletme cesaretini kırmaya yetse gerektir; bu, analık hakkını paylaşma, daha doğrusu devretme mecburiyetidir: kendi çocuğunun bir başka kadını kendisi kadar hattâ daha fazla sevdiğini görmek...» (*a.g.e.*)

Yazı temasını ele almayı düşünürken işe annelerin ikamesi ile başlıyorsak, bizzat Rousseau'nun da dediği gibi, «bu sanıldığından daha fazla şeyle ilişkili» olduğundandır:

> «Yararlı konuları tekrar tekrar ele almak bu denli cesaret kırıcı olmasaydı, bu nokta üzerinde o kadar ısrarla dururdum ki! Bu, sanıldığından çok daha fazla şeyle ilgilidir. Herkesi kendi ödevinin başına geri göndermek mi istiyorsunuz? Annelerden başlayın; ne kadar çok değişiklik yaptığınızı görüp şaşacaksınız. [Zira] her şey art arda bu ilk soysuzlaşmadan türüyor: tüm ahlâk düzeni bozuluyor, bütün yüreklerde doğallık sönüyor...» (s. 18).

Çocukluk, doğada ikame edilmeyi bekleyen eksikliğin ilk tezahürüdür. Pedagoji, eklentiselliğin paradokslarını belki fazla çiğ bir ışıkla aydınlatır. Doğal bir zaaf nasıl mümkün olabilir? Nasıl olur da doğa kendi sağlayamadığı birtakım güçleri [dışardan] talep eder? Genel olarak, bir çocuk nasıl mümkün olabilir?

> «Çocuklar, fazladan kuvvetlere sahip olmak şöyle dursun, doğanın bütün istediklerini yapmak için yeterli kuvvete bile sahip değildirler; bundan ötürü onları doğanın bahşettiği ve kötüye kullanamayacakları bütün kuvvetleri kullanmakta serbest bırakmak lâzımdır. Bu birinci düstur. Fiziksel ihtiyaçla ilgili tüm hususlarda, gerek akıl gerek kuvvet açısından eksikliklerini gidermelerine yardım etmek lâzımdır. Bu da ikinci düstur.» (s. 50)

Eğitimin bütün organizasyonu ve bütün zamanı bu zorunlu kötülüğe göre düzenlenecektir: «eksik olanı gidermek (*suppléer*)» ve doğaya [bir şey] eklemek. Bunu mümkün olduğunca az ve geç yapmak lâzımdır. «Doğru [çocuk] yetiştirmenin en iyi ilkelerinden biri, her şeyi mümkün olduğu kadar *geciktirmektir*.» (s. 274) «Doğanın *yerine* eylem yapmaya kalkışmadan önce, uzun süre doğanın kendi işini görmesine izin verin.» (s. 102, vurgu bizden.)

Çocukluk olmasaydı doğada hiçbir zaman hiçbir eklenti ihtiyacı doğmazdı. Ancak eklenti burada insanlığın hem şansı hem de soysuzlaşmasının kökeni oluyor. İnsan soyunun kurtuluşu:

> «Bitkiler tarımla, insanlar eğitimle biçimlendirilir. İnsan büyük ve kuvvetli olarak doğsaydı, cüssesi ve kuvvetlerinin, kullanmayı öğreninceye kadar kendisine yararları olmazdı; hattâ, başkalarının ona yardım etmeyi düşünmelerine engel olmak suretiyle, zararları bile dokunabilirdi; böylece, kendi başına kalınca, ihtiyaçlarını öğreninceye kadar sefaletten ölüp giderdi. Çocukluk halinden yakınılıyor ama insan hayata çocuk olarak başlamıyor olsaydı insan soyunun tükeneceğini kimse görmüyor.» (s. 67)

Soysuzlaşma tehlikesi:

> «Doğanın Yaratıcısı çocuklara eylem yeteneği verirken aynı zamanda, bunu kullanmak için az kuvvet bırakmak suretiyle, az zararlı olmasına da dikkat eder. Fakat çocuklar çevrelerindeki insanları keyiflerine göre eyletebilecekleri aletler olarak görmeye başlar başlamaz, kendi eğilimlerini izlemek ve kendi zayıflıklarını "gidermek" için bunu kullanırlar. Ve işte böyle huysuz, yaramaz, inatçı ve çekilmez olurlar; doğal bir egemen olma zihniyetinden gelmeyen, tersine onlara bunu veren bir ilerlemedir bu, zira başkalarının eliyle iş görmenin ve evreni harekete geçirmek için sadece dilini hareket ettirmeye ihtiyaç duymanın ne denli hoş bir şey olduğunu hissetmek için uzun bir deneyimden geçmek gerekmez.» (s. 49, vurgu bizden)

Eklenti (*supplément*) her zaman dilini hareket ettirmek veya başkasının eliyle iş görmek olacaktır. Burada her şey bir araya toplanıyor: soysuzlaşma imkânı olarak ilerleme, doğal olmayan ve şahsen ortadan çekilip vekaletle, temsilci aracılığıyla, başkasının eliyle –kısacası yazı ile– eylem yapmamıza imkân veren "ikamelik" (*suppléance*) gücünden ileri gelen bir "şerre" doğru gerileyiş. Yazı ile: bu ikamelik her zaman im biçiminde kendini gösterir. İm, imge ya da temsilcinin kuvvet haline gelip «evreni harekete geçirmesi»: skandal işte buradadır.

Bu skandal öyle bir şeydir ve kötülükleri bazan o kadar onarılmaz olur ki, dünya tersine dönüyormuş gibi görünür (böyle

bir *felaketin* Rousseau için ne demek olabildiğini ilerde göreceğiz); o zaman doğa, sanatın ve toplumun ikamesi olur. Bu, hastalığın sağıltılamaz göründüğü andır: «Çocuk kendini iyileştirmeyi bilmediğine göre, bari hasta olmayı bilsin; bu sanat öbürünün yerini tutabilir ve çoğu kez daha iyi sonuç verir; bu, doğanın sanatıdır.» (s. 31) Bu aynı zamanda doğa-ananın, olması gerektiği gibi kendisi için ve dolayımsız bir yakınlık içinde («Ey doğa! Ey benim anam! İşte yalnız senin himayendeyim; seninle benim aramıza girebilecek hiçbir becerikli ve hilebaz adam yoktur!» *İtiraflar* XII. Kitap) sevilmeyi bırakarak, bir başka sevginin ve bir başka bağlılığın "ikamesi" olduğu andır:

> «Doğayı seyretmek öteden beri [çocuğun] yüreğini cezp ediyordu: ihtiyaç duyduğu bağlılığın ikamesini (*supplément*) orada buluyordu; eğer seçme şansı olsaydı, ikameyi şeyin kendisi uğruna derhal bir kenara bırakırdı, ama insanlarla konuşma çabaları başarısız olmuş, o da bitkilerle konuşmak zorunda kalmıştı.» (*Konuşmalar*, s. 794)

Botaniğin, toplumun ikamesi haline gelmesi, bir felaketken daha fazlasıdır. Felaketin başına gelen felakettir. Doğadaki en *doğal* şey bitkidir. [Bitki,] doğal *yaşam*dır. İnsanoğlu doğal hazinelerin –bitkilerin– anlamını ve [onlardan aldığı] zevki yitirdiğinde, [doğa] annesinin bağrını deşip kendi sağlığını tehkileye atar:

> Madenler âleminin bizatihi hiçbir sevimli veya çekici yanı yoktur; toprağın bağrına hapsedilmiş olan zenginlikleri, âdeta tamahkârlıklarını kışkırtmamak için insanların gözlerinden uzaklaştırılmış gibidir. Bir gün, daha kolay erişebileceği ama yozlaştıkça erişme hevesinin de söndüğü gerçek zenginliklerin yerine "*ikame*" edilmek üzere, orada yedekte beklerler. O zaman [insan] çalışmayı, emek ve çabayı sefaletinin imdadına çağırır; toprağın bağrını kazıp deşer, dibinde, canını tehlikeye ve sağlığını riske atarak, yararlanmayı bildiği zaman doğanın kendiliğinden sunduğu gerçek nimetlerin *yerine* bir-

> takım hayali nimetler arar. *Artık görmeye layık olmadığı güneşten ve aydınlıktan kaçar.*»[3]

Demek ki insan böylelikle, toprağın bağrını deşme arzusuyla kendi gözlerini oymuş, kendini kör etmiştir. Öyleyse buyrun, günahı izleyen korkunç cezanın seyrine, yani aslında basit bir ikame işlemine:

> «[İnsan] kendini diri diri gömer ve, artık gün ışığında yaşamaya layık olmadığından, iyi de yapar. Orada taş ocakları, derin çukurlar, demirhaneler, fırınlar, örslerle çekiçlerden, ateş ve dumandan bir mekanizma, kırlar ve tarlalarda çalışmanın sevimli görüntülerinin yerini alır. Maden ocaklarının toprağın derinliklerinde, yüzeydeki yeşillik ve çiçekler, mavi gök, aşık çobanlar ve sağlam yapılı çiftçiler tablosunun *yerine koyduğu* manzara, pis kokulu buharlar içinde çile dolduran zavallıların, siyaha bulanmış demircilerin, iğrenç kiklopların solgun benizli suratlarından oluşan bir manzaradır.»[4]

Skandal budur, felaket budur. İkame, ne doğanın ne de aklın hoş görebileceği bir şeydir. Ne doğa, yani «ortak anamız» (*Rêveries*, s. 1066), ne de akıl, "makul" hattâ "uslamlayan" akıl (*De l'état de la nature*, s. 478). Zaten bu ikisi bu felaketten sakınmak, bu şiddetten korunmak ve bizi bu ölümcül günahtan esirgemek için her şeyi yapmamışlar mıydı? «Öyle ki» diyor ikinci *Söylev*

---

[3] *Yalnız Gezerin Düşleri.* Yedinci gezinti (Pléiade, T. I, s. 1066-1067, vurgu bizden). Hayvanın bitkiden daha "canlı" bir doğal hayat biçimi olduğu itirazı öne sürülebilir, fakat hayvan ancak ölü iken incelenebilir. «Anatomi yapılmadan hayvanları incelemenin anlamı yoktur.» (s. 1068)

[4] *A.g.e.*, Bir okuma ilkesi aramaksızın, merak saikiyle ve birçok başka örnekler arasından, okuru Karl Abraham'ın kiklop («tepegöz») konusunda, kör olma, göz, güneş, mastürbasyon, vb. korkusu hakkında söylediklerine yönlendiriyoruz (*Oeuvres complètes*, çev. Ilse Barande, T. II, s. 18 ve sonrası). Ayrıca hatırlatalım ki, Mısır mitolojisinin bir yerinde Seth, (burada Osiris'in kardeşi sayılan yazı tanrısı) Thot'un yardımıyla, Osiris'i tuzağa düşürüp öldürür (krş. Vaudier, *a.g.e.*, s. 46): Yazı, yani tek ve aynı jestle hem babayı hem ışığı öldüren "tümleyici" (*supplétif*) yardımcı. (Krş. *yukarda*, s. 105, 31. dipot.)

maden ocakları hakkında, «sanki doğa bu ölümcül sırrı bizden gizlemek için önlemler almıştı.» (s. 172). Ayrıca unutmayalım ki, bizi yerin derinliklerine götüren o şiddet, madenlerden yani metalurjiden kaynaklanan o körleşme anı, toplumun da kökenidir. Zira Rousseau'ya göre –ki bunu sık sık doğrulama fırsatı bulacağız– medeni toplumun örgütlenişinin temel unsuru olan tarım, metalurjinin de başlamasını varsayar. Demek ki körleşme toplumla aynı zamanda doğan şeyi üretir: diller, imlerin şeylere kurallı biçimde ikamesi, "eklenti" düzeni... *Körleşmeden eklentiye* (*supplément*) *gidilir*. Ama kör, görme yetisinin yerini tutması için ürettiği şeyi kökeninde göremez. *Eklenti karşısında körleşme yasadır*; en başta da onun kavramı karşısmda körlük. Zaten bunun anlamını *görmek* için işleyişini çözmek de yetmez. İkamenin anlamı yoktur ve hiçbir sezgiye de açık vermez. Dolayısıyla burada onu o garip alacakaranlığından çıkarmıyoruz. Çekincesini dile getiriyoruz.

Aklın doğaya yapılan bu çifte usulsüzlüğü düşünme kabiliyeti yoktur: doğada *eksik bir şey* olsun da *bu yüzden* ona bir *eklenti yapılsın!* Kaldı ki, aklın *bunu düşünmekten aciz* olduğu da söylenmemelidir, zira zaten kendisi bu acizlikten ibarettir. Akıl, özdeşlik ilkesidir. Doğal varlığın kendisiyle özdeşliğinin düşüncesidir. İkame edeni kendi öteki'si olarak, usdışı ya da yadussal olarak, belirlemeyi bile başaramaz, çünkü ikame *doğal olarak* gelip doğanın yerini alır. İkame doğanın imgesi ve temsilcisidir. Oysa imge doğanın ne içinde ne dışındadır. Demek ki eklenti, akıl için, aklın doğal sağlığı için de tehlikelidir.

Eklenti, tehlikeli: bunlar Rousseau'nun *İtiraflar*'da bizzat kullandığı sözcüklerdir. Bunu sadece görünüşte farklı bir bağlamda ve tam da «hemen hemen aklın kavrayamayacağı bir durumu» açıklamak için yapar: «Tek kelimeyle, benimle en tutkulu aşık arasında tek ama temel nitelikte ve halimi hemen hemen akıl almaz kılan bir fark vardı.» (*Pléiade*, I, s. 108).

Gelecek olan metne bir paradigma değeri atfediyorsak, bunu geçici olmak üzere ve ilerde doğacak bir okuma disiplininin orada kesin olarak belirleyebileceği şey hakkında peşin hüküm vermeksizin yapıyoruz. Halen hiçbir okuma modeli bize bu

metinle, bir belge gibi değil bir metin gibi okumak istediğimiz bu metinle, boy ölçüşmeye hazır gözükmüyor. Demek istediğimiz, onunla dolunluk ve kesinlikle, bu metni bu haliyle gayet okunaklı, herhalde şimdiye dek sanılandan çok daha okunaklı kılan şeyin ötesinde, boy ölçüşmeye [hazır gözükmüyor]. Tek amacımız ondan belli bir anlam, dilediğimiz okumanın zaten "ekonomi" kaygısıyla sarfı nazar edemeyeceği bir anlam çıkarıp sunmak: başka metinler arasmda dolaşıp duran, durmadan onlara gönderme yapan, bir dilin ortamına ve kurallı işleyişine uyan yazılı bir metnin ekonomisi. Örneğin, «eklenti» (*supplément*) sözcüğünü kavramıyla birleştiren şey Rousseau tarafından icat edilmemiştir; işleyişinin özgünlüğü de ne Rousseau tarafından tam anlamıyla kavranıp özümsenmiş ne de tarih ve dil tarafından, dilin tarihi tarafından dayatılmıştır. Rousseau'nun yazış tarzından bahsetmek, edilgenlik ve etkinlik, körleşme ve sorumluluk kategorilerine sığmayan şeyi tanımayı denemektir. Yazılı metnin kendisini kenara çekip *söylemek istediği* imlenene gidebilmek, burada imlenen bizzat yazı olduğu ölçüde, daha az imkân dahilindedir. Bu yazıların imlediği bir hakikati aramaya o denli az gerek vardır ki, eğer ilgileneceğimiz metinler bir şey *demek istiyorlarsa*, bu ancak varoluşla yazıyı aynı *kumaşta*, aynı *metinde*, sımsıkı birleştiren angajman ve aidiyettir. Aynı şey burada eklenti adını taşıyor, yani ayrımlamanın (*différance*) öbür adı.

Şimdi gelelim şu eklentinin doğanın içine, doğayla doğanın arasına, *bekâret* (virginité) olarak doğal masumiyetle *"kızoğlanlık"* (pucelage) olarak doğal masumiyet arasına girivermesine: «Tek kelimeyle, benimle en tutkulu aşık arasında tek ama temel nitelikte, halimi nerdeyse akla sığmaz kılan bir fark vardı.» Burada yapılan satırbaşı, sonraki paragrafın amacının o «tek farkı» ve «nerdeyse akıl almaz durumu» açıklamak olduğunu gizlememelidir. Rousseau devam ediyor:

> «İtalya'dan tamamen oraya gittiğim zamanki halimde değil, belki benim yaşımda kimsenin dönmüş olmadığı bir halde dönmüştüm. Oradan bekâretimi geri getirmiş fakat "kızoğlanlığımı" getirememiştim. Yılların ilerleyi-

> şini yaşamıştım; tedirgin mizacım nihayet kendini açığa vurmuş ve tamamen istem dışı olan ilk püskürüşü sağlığım konusunda bende, o ana dek içinde yaşamış olduğum masumiyeti her şeyden iyi anlatan derin endişeler doğurmuştu. Ama çok geçmeden içim rahatladı ve doğayı aldatan ve benim yaradılışımdaki gençleri, sağlık, dinçlik ve bazan da hayatları pahasına, birçok dengesizlikten esirgeyen şu tehlikeli eklentiyi (*supplément*) öğrendim.» (*Pléiade*, I, s. 108-109)

Emile'de (IV. Kitap) de şunu okuyoruz: «[Genç] bir kez o tehlikeli ikameyi tanıdı mı mahvoldu demektir.» Aynı kitapta, «deneyimden daha hızlı giderek eklemek»ten (s. 437) ve «fiziksel güçleri tümleyen ruh»tan (s. 183) da söz edilir.

Oto-erotizm deneyimi derin bir tedirginlik içinde yaşanır. Mastürbasyon ancak geleneğin bu işe atfettiği ve çocukları bir suçu üstlenmeye ve daima onunla birlikte giden hadım edilme tehdidini içselleştirmeye zorlayan o suçluluk duygusu içinde insanın "içini rahatlatır" («çok geçmeden içim rahatladı»). Alınan zevk o zaman hayati özün çaresizce yitirilmesi, deliliğe ve ölüme maruz kalmak olarak yaşanır. «Sağlıkları, dinçlikleri ve bazan da hayatları pahasına» gerçekleşir. Aynı şekilde *Düşler*' de de, «toprağın bağrını deşen insanın... o derinliklerde, canını riske atarak ve sağlığı pahasına, kullanmasını bildiği zaman [o toprağın] kendiliğinden sunduğu sahici nimetler yerine, birtakım hayali nimetler aradığı» belirtilir.

Gerçekten de "hayalilik" söz konusudur. «Doğa-anayı aldatan» [eklenti] ikame, yazı gibi iş görür ve onun gibi hayat için tehlikelidir. İmdi, bu tehlike imgenin tehlikesidir. Tıpkı yazının, «imgesinden», resminden ya da temsilcisinden hareketle canlı sözün krizini başlatması gibi, onanizm de hayalgücü kaynaklı bir büyülenmeden hareketle hayatiyetin çöküşünü haber verir:

> «Utanç ve sıkılganlığın pek rahatlatıcı buldukları bu kötü alışkanlığın, üstelik canlı hayalgüçleri için büyük bir çekiciliği de vardır; bu, âdeta bütün ikinci cinsi emrine amade tutmak ve canının çektiği güzelliği rızasını almaya ihtiyaç duymaksızın kendi zevkine alet edebilmektir.»

Rousseau'nun «uğursuz avantaj» da dediği tehlikeli eklenti tam anlamıyla *baştan çıkarıcıdır*; arzuyu doğru yoldan saptırır, doğal yolların dışında dolaştırır, düşüşe ve mahvoluşa götürür, tam da bu yüzden bir tür "düşüş" (*lapsus*) ya da skandaldır (*σκάνδαλον*). Böylece doğayı tahrip etmiş olur. Fakat akla göre asıl skandal, görünüşte doğanın bu tahribinden daha doğal bir şey olmamasıdır. Doğanın bana emanet etmiş olduğu güçten kopmaya canla başla çalışan yine bizzat ben'im: «Bu uğursuz avantajın büyüsü altında, doğanın bende kurmuş olduğu ve benim de iyi oluşmasına fırsat verdiğim sağlam bünyeyi tahrip etmeye çalışıyordum.» *Emile*'in zamana, doğal güçlerin ağır ağır olgunlaşmasına ne denli önem verdiği bilinir. Tüm pedagoji sanatı, doğanın eserine kendini tamamlama zamanı bırakan, onun ritmine ve evrelerinin düzenine saygı gösteren bir sabır hesabıdır. Oysa tehlikeli eklenti doğanın yavaş yavaş kurup biriktirmiş olduğu güçleri hızla tahrip eder. Doğal deneyimden «daha hızlı giderek», aşamaları hızla geçer ve enerjiyi çaresizce tüketir. O da im gibi, –ilerde göreceğiz– şeyin mevcudiyetinden ve varlığın süresinden "tasarruf eder".

Tehlikeli eklenti doğayla ilişkiyi koparır. Bu doğadan uzaklaşmanın tüm betimlenmesi bir *sahnede* yer alır. *İtiraflar* tehlikeli eklentinin gündeme getirilişini, ne aynı şey ne başka şey olan bir uzaklaşmayı görünür kılmanın söz konusu olduğu anda, sahneye koyar. Doğa, anayla birlikte, daha doğrusu, zaten gerçek annenin kayboluşunu temsil eden ve bilinen ikircikli tarzda onun "yerine geçen" «Anne»yle birlikte uzaklaşır. Demek ki burada söz konusu olan, Anne ile onun «Yavru» dediği kişi arasındaki uzaklıktır.[5] *Emile*'in dediği gibi, bütün kötülük «ka-

[5] «Benim adım Yavru, onun adı ise Anne oldu ve ondan sonra, geçen yılların sayısı aramızdaki farkı hemen hemen sildiği zaman bile, hep Yavru ile Anne[si] olarak kaldık. Sanırım bu iki isim duygularımızın havasını, davranışlarımızın samimiyet ve sadeliğini, özellikle de kalplerimizin ilişkisini pek iyi ifade ediyor. O benim için annelerin en şefkatlisi oldu, her zaman kendi zevkini değil benim iyiliğimi istedi. Ona olan bağlılığıma tensellik karıştıysa bile, bu o bağlılığın doğasını de-

dınların anne olmayı boşlamalarından, artık anne olmayışlarından, anne olmak istemeyişlerinden» ileri geliyor (s. 18). Demek ki, belli bir tür annenin belli bir tür "namevcudiyeti" [söz konusu]. Bahsettiğimiz deneyim de bu namevcudiyeti indirgemek için olduğu kadar sürdürmek için de yapılıyor. "*Hırsızlama*" yapılan bir deneyim, görünmezliğe ihtiyacı olan bir hırsızın deneyimi: anne hem görünmez olsun hem de görmesin. Şu satırlar sık sık alıntılanmıştır:

> «Bu sevgili Anne'nin anısının, onun gözünden uzak olduğum anlarda bana yaptırdığı bütün deliliklerin ayrıntısına girersem bir daha çıkamam. Kimbilir kaç kez, orada yatmış olduğunu düşünerek yatağı, ona ait olduklarını ve güzel elinin onlara dokunmuş olduğunu düşünerek perdeleri ve odamın bütün mobilyalarını öpmüşümdür, hattâ orada yürümüş olduğunu düşünerek odanın tabanına secdeler etmişimdir. Hattâ bazan onun yanındayken bile kendimi tutamayıp ancak en şiddetli sevginin esinleyebileceği garip davranışlarda bulunduğum oluyordu. Bir gün sofrada, ağzına bir lokma atttığı anda, lokmada bir kıl gördüm diye bağırdım; lokmayı tabağına attı, ben de hemen kapıp yutuverdim.[6] Tek keli-

---

ğiştirmedi, sadece onu daha ince zevkli yaptı; okşamaktan büyük lezzet aldığım genç ve güzel bir anneye sahip olmanın büyüsüyle beni sarhoş etti. Okşamak derken sözcüğün tam anlamını kastediyorum, zira hiçbir zaman benden öpücüklerini ve en sevgi dolu anne okşayışlarını esirgemeyi düşünmedi, ayrıca hiçbir zaman bunları suiistimal etmek aklından geçmedi. Ama denecek ki, ne de olsa sonunda başka türden ilişkilere de girdiniz, [değil mi]?; kabul ediyorum, [girdik], ama acele etmemek lâzım; her şeyi birden söyleyemem.» (s. 106). Buraya G. Bataille'ın şu cümlesini yapıştıralım: «Ben kendim «yavru»yum, yerim ancak gizli [olabilir].» (*Le petit*)

[6] Bu parça sık sık zikredilir, ama acaba kendiliğinde incelenmiş midir? *Pléiade*'da *İtiraflar*'ın editörleri, B. Gagnebin ve M. Raymond, daima sistematik olarak yaptıkları gibi, psikiyatriye kuşkuyla yaklaşmakta mutlaka haklıdırlar (not, s. 1281. Aynı not, gayet yararlı bir şekilde, Rousseau'nun kendi «deliliklerini» ve «garip davranışlarım» hatırlattığı bütün metinleri sayıyor). Fakat bize öyle gelir ki, bu kuşkulu yak-

laşım ancak herhalde şimdiye kadar âdet haline gelmiş olan psikanalitik okumanın aşırılıklarıyla ilgili olduğu ve bu tür metinleri çoğu kez okunamaz hale getiren alışılagelmiş yorumların tekrarını kurallaştırmadığı ölçüde meşru sayılabilir. Burada Dr. René Laforgue'un çoğu kez özetleyici ve ihtiyatsız, ama bazan da aydınlatıcı –ve zaten bizim zikrettiğimiz metinlere hiç gönderme yapmayan– analizleriyle (*Étude sur J.-J. Rousseau*, in *Revue française de psychanalyse*, T. I, 1927, s. 370 ve sonrası ve *Psychopathologie de l'échec*, s. 114 ve sonrası, 1944), psikanaliz öğretisinin en azından ilkelerini daha sıkı biçimde hesaba katan bir yorum arasında ayrım gözetmek lâzımdır. J. Starobinski'nin güzel ve ihtiyatlı analizlerinin yöneldiği doğrultuların biri budur. Örneğin, *Oeil vivant*'da, bizim üstünde durduğumuz cümle, çoğu *Yeni Heloise*'den alınma bir dizi benzer "ikame" örnekleri arasına yerleştirilmiştir: örneğin, başka «erotik fetişler» arasından şu vaka: «Dağınık giysilerinin bütün parçaları, benim tutuşmuş hayalgücüme, içlerinde tuttukları senin vücudunun parçalarını getiriyor: örtermiş gibi yaptığı gür kumral saçlarla süslü şu hafif şapka; en az bir kez yüzümü sürüp mızıldanmak zorunda kalmayacağım şu baş örtüsü; taşıyanın zevkini o kadar iyi belli eden şu zarif dekolte giysi; yumuşacık bir ayağın kolayca doldurabileceği şu mini mini şıpıdık terlikler; dokunan ve kucaklayan o ince ve narin vücut... Ne kadar büyüleyici bir endam! Önde iki hafif tombulluk... Ah o zevk ve şehvet tablosu! Korsenin balinası bastırmanın kuvvetine dayanamadı... Ah, ey o nefis izler, bin defa öpeyim sizi!» (s. 115-116)

İyi ama bu ikamelerin garip sıradışılığı ve bu yer değiştirmelerin eklemlenişi yorumcunun yeterince dikkatine mazhar oluyor mu? İndirgeyici, nedenselci, ayrımlayıcı bir psikanalize tepki kaygısıyla, Starobinski acaba fenomenolojik veya varoluşçu totaliter bir psikanalize fazla kredi açmış olmuyor mu? Böyle bir psikanaliz, cinselliği davranışların bütününe yaymak suretiyle, belki de yarılma hatlarını, farkları, kay[dır]maları, bu tümelliği yapılandıran her türlü "sabitlenmeleri" bulanıklaştırma veya silme riski taşıyabilir. Cinselliğin yeri veya yerleri Starobinski'nin tavsiye ettiği şekilde genel bir analizin içinde kaybolmuyor mu? «Erotik davranış parçalı bir veri değildir; bireyin tümel olarak bir tür dışavurumudur, böyle bir şey olarak da incelenmelidir. İster bir kenara atılmak ister ayrıcalıklı inceleme konusu yapılmak amacıyla olsun, teşhircilik cinsellik «küresi» içine hapsedilemez; onda, temel «varoluşsal seçimlerinin» bazılarıyla birlikte, kişiliğin bütünü kendini ele verir». (*La transparence et l'obstacle*, s. 210-211.

meyle, benimle en tutkulu aşık arasında tek ama temel nitelikte ve durumumu hemen hemen akla sığmaz kılan bir fark vardı», vb... Biraz yukarda da şu cümle vardı: «Ona olan bağlılığımın bütün kuvvetini ancak onu görmediğim zaman hissediyordum.» (s. 107)

Eklentiler zinciri

Tehlikeli ekletinin keşfi de daha sonra söz konusu «delilikler» arasında zikredilecektir, ancak yine de bir ayrıcalığı yok değildir ve zaten Rousseau da onu diğerlerinin ardından, akla sığmayan halinin bir tür açıklaması olarak gündeme getirir. Zira toplam hazzı özel bir yer-tutucuya doğru saptırmak değil, bu kez *doğrudan doğruya* ve *bütün olarak* bizzat yaşamak veya taklit etmek (*mimer*) söz konusudur. Artık yatağı, döşemeyi, perdeleri, mobilyaları, vb. öpmek değil, hattâ «onun ağzma koymuş olduğu lokmayı yutmak» değil, «tüm ikinci cinsi canı istediği gibi zevk aracı olarak kullanmak» söz konusudur.

Bu tiyatroda geçen sahnenin sadece –çoğu kez kastedilen anlamda– bir dekor, yani bir yığın aksesuar olmadığını söylüyorduk. Deneyimin topografik boyutu da burada anlamsız değildir. Jean-Jacques, Mme de Warens'in evindedir, yani *Anne*'yi görecek ve hayalhanesini onunla besleyecek kadar ona yakın ama bir ara-duvarla ayrılma olasılığı da vardır. Yer-tutucu, an-

---

Burada bizi Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception*'una yönlendiren bir not var.) Ve böylelikle patolojik-olanı, pek klasik biçimde, «varoluşsal» kategorilere göre düşünülen «aşırılık» olarak belirleme riskine girilmiş olmuyor mu? [Nitekim]: «Genel bir analiz açısından, bilincin bazı birincil verilerinin hem Rousseau'nun spekülatif düşüncesinin hem de deliliğinin kaynağını oluşturdukları görülecektir. Fakat bu kaynak-veriler kendiliklerinde marazi değildirler. Sadece aşırı bir derecede yaşandıkları içindir ki hastalık kendini gösterir ve gelişir... Marazi gelişme, bilincin hakimiyetine alamadığı temel önemde bir «varoluşsal» sorunun karikatürel biçimde açığa çıkarılmasını sağlayacaktır.» (s. 253)

nenin ortadan kaybolduğu anda mümkün ve gerekli olur. Annenin mevcudiyetinin ve namevcudiyetinin düzeni, algılama ile imgelemenin böyle sırayla biribirinin yerini alışı, uzamın da belli bir organizasyonuna denk düşmelidir. Metin şöyle devam ediyor:

> «Bu konuma halen bulunduğum yerin durumunu da ilave edin: güzel bir kadının evinde barınıyor, kalbimin derinliklerinde onun suretini okşuyor, gündüz her an onu görüyorum; gece bana hep onu hatırlatan eşyalarla çevriliyim ve onun yatmış olduğunu bildiğim bir yatakta yatıyorum. Ne kadar çok uyarıcı! Bunları gözünün önüne getiren herhangi bir okur bana çoktan yarı yarıya ölmüş gözüyle bakabilir. Oysa tam tersine, beni mahvedecek olan şey, hiç olmazsa belli bir süre için, kurtarıcım oldu. Onun yanıbaşında yaşamanın büyüsüyle, günlerimi hep orada geçirmenin yakıcı arzusuyla kendimden geçmiş bir halde, yanımda olsun olmasın, onda asla şefkatli bir anne, sevgili bir kız kardeş ve candan bir dosttan başka bir şey görmüyordum... Benim için dünyada var olan tek kadın o idi; bana ilham ettiği duyguların doyum olmaz tatlılığı duyularımın başka hislere uyanmasına fırsat vermediğinden, ona ve mensup olduğu tüm cinse karşı bana güvence oluyordu.»

Bu deneyim, çok eski veya yeniyetmelik denebilecek bir döneme özgü bir olay olmadı. Toprağın altında kalmış bir temel gibi, imlemelerden oluşmuş bir yapıyı kurmak veya taşımaktan ibaret kalmadı. «Şimdisi» Jean-Jacques Rousseau'nun «hayatının» ve «metninin» sonuna dek aralıksız olarak yeniden etkinleştirilen ve kurulan faal bir saplantı (*obsession*) olarak kaldı. Biraz daha sonra, *İtiraflar* metninde biraz daha aşağıda (IV. Kitap)[7] «dille ifadesi oldukça zor küçük bir olay» anlatılır. «Aynı kötü alışkanlığa kapılmış» bir adamla karşılaşan Jean-Jacques, «sanki bir suç işlemiş gibi tir tir titreyerek», dehşet içinde kaçar: «Bu anı, uzun bir süre beni bu hastalıktan bağışık tuttu.»

Uzun süre mi? Rousseau kendine var-lıklar ikram ederek,

[7] S. 165.

var olmayan güzelleri huzuruna çağırarak kendi kendini duygusal açıdan doyurmayı sağlayan bu onanizme başvurmaktan ve aynı zamanda bundan dolayı kendini suçlamaktan asla vazgeçmeyecek, bu huy onun gözünde kötü alışkanlık ve manevi sapıtmanın modeli olarak kalacaktır. İnsan kendini bir başka mevcudiyetle "doyururken", kendini *bozmuş* olur. İmdi Rousseau bu bozulmanın benliğin başına dışardan gelmediğini, bizzat onun kökeni olduğunu ne düşünebilir ne de düşünmek ister. Onu dışardan gelip öznenin bütünlüğünü olumsuz etkileyen bir hastalık olarak görmek zorundadır. Fakat arzulanan öteki var-lığı hemen önüne getirivermesinden de vazgeçemez; dilden de vazgeçilemediği gibi. Bu yüzden, bu açıdan da, *Konuşmalar*'da (s. 800) dediği gibi, «ömrünün sonuna kadar yaşlı bir çocuk olarak kalacaktır.»

Mevcudiyetin dille tekrar yerine getirilmesi: hem simgesel hem dolayımsız bir geri-geliş. Bu çelişki üzerine düşünülse gerektir. Dolayımsız geri-veriliş deneyimi, çünkü deneyim olarak, bilinç olarak, *dünyadan geçmekten feragat ediyor*. Dokunana dokunulmuş oluyor, "kendini doyurma" (*öz-etkilenim*) kendini saf özerklik (*autarcie*) olarak sunuyor. O zaman kendine sunduğu var-lık bir başka mevcudiyetin yer-tutucu (*substitutif*) simgesi ise de, bu öbür mevcudiyet hiçbir zaman bu ikame işleminden ve bu simgesel kendini-doyurma deneyiminden önce «şahıs olarak» arzu edilmiş değildir. Asıl mevcudiyet, kendini doyurmanın imkânı olmaksızın mevcut olamayacak o simgesel sistemin dışında, göz önüne çıkmaz. Yine *dolayımsız* bir geri-veriliş, çünkü *bekleme süresi yok*; hemen ve o anda doyum sağlanıyor. Beklerse bile bu, öteki beklettiği için değildir. O zaman alınan haz ötelenmemiş gibi görünüyor. «Neden bu denli zayıf ve uzak bir başarı umuduna kapılarak bu kadar zahmete girmeli, hemen o anda ... imkânı varken? » (*Konuşmalar*).

Ne var ki, böylelikle ötelenmeyen şey, [aslında] mutlak surette ötelenmiş de olur. Böylelikle şimdiye verilen var-lık bir ham-hayaldir (*chimère*). Orada olmayan var-lığa ikame olmaya (*suppléer*) gelen im, imge, temsil(ci), avın avcıyı şaşırtmakta

kullandığı yanılsamalardır. Suçluluk duygusuna, ölüm ve hadım edilme korkusuna, engellenme deneyimi de eklenir, daha doğrusu özümsenir. *Avcıyı şaşırtma*: bu deyim, hangi anlamda alınırsa alınsın, eklentiye başvurma olayını pek iyi anlatır. İmdi Rousseau «fahişelere duyduğu iğrenmeyi» açıklamak için, otuz bir yaşında Venedik'te, «bütün tutkularını değiştirmiş olan eğilimin» (*İtiraflar*, s. 41),[8] «hâlâ kaybolmamış olduğunu» söyler: «O uğursuz [doğal] ihtiyaçlarımı şaşırtma alışkanlığını hâlâ yitirmemiştim.» (s. 316).

Böylece *asıl şey*'den alınan haz ve zevk, eyleminde ve özünde, engellenmenin (*frustration*) işleminden geçer. Dolayısıyla bunun bir özü veya edimi (*eidos, ousia, energeia*, vb.) olduğu söylenemez. Onda, kesinlikle mevcudiyet bile denemeycek bir şey kendini bir vadedip bir geri çeker, hem ele verip hem elden kayar. Eklentinin zorlaması budur, metafiziğin tüm dilinden taşarak «hemen hemen akla sığmayan» o yapı budur. *Hemen hemen* akla sığmayan: basit akıldışılık, akla karşıtlık, klasik mantık için

---

[8] *İtiraflar*'ın birinci kitabındaki bu ünlü sayfalarda, Rousseau ilk okuma alıştırmalarım («gözden kaçırılarak yapılan okumalar») otoerotizmi ilk keşfedişiyle bağlantılandırıyor. «Müstehcen ve ahlâksızca kitaplar» onu bu yola teşvik ettiğinden değil. Tam tersine, «talih benim utangaç tabiatıma o derece destek oldu ki, dünya güzeli bir Hanımın –ancak bir elle okunabilir dediği anlamda– rahatsız edici bulduğu o tehlikeli kitaplardan birine göz attığımda otuz yaşımı geçmiştim.» (s. 40). Bu «tehlikeli kitaplar» olmasa da Jean-Jacques kendine başka tehlikeler bulur. Şöyle biten paragrafın devamı bilinir: «Şimdiyse, bütün tutkularımı değiştiren ve onları kendi kendileriyle dizginlemek suretiyle, beni daima –arzunun aşırı şiddetinden ötürü– eyleme gelince tembelleştiren bir eğilimin kökenini ve ilk sebebini bilmek bana yetiyor» (s. 41). Bu parçanın niyeti ve lafzı, *İtiraflar*'ın bir başka sayfasıyla karşılaştırılabilir (s. 444, krş. ayrıca editörün notu). Ve de şu satırları aldığımız sayfayla: «Zira biriyle başbaşa olamayışa karşı benim fantezim her zaman yemek yiyerek okumak oldu. Bende eksik olan şey toplumun ikamesi (*supplément*). Sayfaları ve lokmaları sırasıyla gövdeye indiriyorum; sanki kitabım da benimle birlikte yemek yiyor.» (s. 269)

daha az batıcı ve şaşırtıcıdır. Eklenti insanı çıldırtır, çünkü ne var-lık ne yok-luktur; öyle olunca da zevkimizde ve bekâretimizde yara açar. «...hem perhiz hem haz, hem zevk hem bilgelik, hepsi aynı şekilde elimden kaçtı.» (*İtiraflar*, s. 12).

İşler yeterince karmaşık değil mi? Simgesel [aynı zamanda] dolayımsızdır, mevcudiyet namevcudiyettir, ötelenmemiş ötelenmiştir, haz (zevk) almak ölüm tehlikesidir. Fakat bu sisteme, bu garip ikame ekonomisine, bir özellik daha eklemek lâzımdır. Bu öğe bir şekilde zaten okunabiliyordu. Dehşet verici bir tehdit olan ikame aynı zamanda birinci ve en güvenilir koruyucudur: bizzat o tehdide karşı. Bu yüzden, ondan vazgeçmek imkânsızdır. Ve cinsel kendini-tatmin (*auto-affection*), yani genel anlamda kendini-tatmin, mastürbasyon adı altında toparlanabileceği sanılan şeyle ne başlar ne de biter. Eklenti, imgesi üzerinden var-olmayan bir mevcudiyet temin etmekle kalmaz; bir im "vekâletiyle" onu temin ederken, aynı zamanda uzakta tutar ve ona hakim olur. Zira bu mevcudiyet hem arzu hem de korku nesnesidir. Eklenti, yasağı hem çiğner hem tanır. Yazının söze ikame olmasını ama daha önce sözün de genel anlamda yazı olmasını, sağlayan da budur. Ekonomisi, kuvvetlerin ve kuvvet farklarının oyununa göre, bizi hem açıkta bırakır hem de korur. Böylece, eklenti bizi ölümle tehdit etmesi anlamında tehlikelidir ama –diye düşünür burada Jean-Jacques Rousseau– asla «kadınlarla düşüp kalkma» kadar değil. Simgesiz, ikamesiz *bizatihi* haz-alma, bize saf mevcudiyetin kendisini verecek olan –tabiî böyle bir şey mümkün olsaydı– ancak ölümün bir başka adı olurdu. Rousseau bunu açıkça söyler:

> «Zevk almak! Bu insanın kısmetinde var mı acaba? Ah, ömrümde bir kerecik olsun aşkın bütün lezzetlerini bütün dolunluğuyla tatmış olsaydım, çelimsiz varlığımın buna yetebileceğini düşünemiyorum, [sanırım] o anda ölüp giderdim.» (*İtiraflar*, VIII. Kitap)

Özlemle göğüs geçiriş formundaki bu önermenin evrensel apaçıklığına, zorunlu ve *a priori* değerine bakılacak olursa, «kadınlarla düşüp kalkmanın», hetero-erotizmin ancak [insanın] ken-

di ek koruma önlemini kendi içinde barmdırabilmesiyle (denilebileceği sanıldığı gibi, fiilen, hakikaten) yaşanabileceğini hemen kabul etmek gerekir. Bu şu demektir ki, oto-erotizmle hetero-erotizm arasında bir sınır değil, bir ekonomik dağılım vardır. Farklılıklar bu genel kural çerçevesinde belirirler. Örneğin Rousseau'nunki. Rousseau'nun ekonomi veya yazısının saf tekilliğini yakalamaya kalkışmadan önce –ki burada bunu yapmak iddiasmda değiliz– ihtiyatlı bir şekilde tüm yapısal ve özsel zorunlulukları, çeşitli genellik düzeylerinde, ortaya çıkarıp aralarında eklemlenmek lâzımdır.

Rousseau hayatı boyunca, mastürbasyon denen ve kendi yazarlık faaliyetinden ayrılamayan böyle bir tehlikeli eklenti, «kadınlarla düşüp kalkma»nın belli bir tasarımından hareketle başvurmuştur. Ta sonuna kadar. Thérèse –hakkında konuşabileceğimiz Thérèse, metindeki Thérèse, adı ve «hayatı» okuduğumuz yazıya ait olan kadm– bunu yaşayıp çilesini çekmiştir. *İtiraflar*'ın XII. Kitabında, «her şeyi açıkça söylemek gerektiği» anda, bazı «kararların çifte nedenleri» bize şöyle itiraf ediliyor:

> «Her şeyi açıkça söylemek lâzım: ben ne zavallı Annemin kötü alışkanlıklarımı ne de kendiminkileri gizledim; Thérèse'e de daha fazla bağışlayıcı olmamalıyım. Benim için aziz olan bir kişiye saygılarımı sunmaktan ne denli zevk alırsam alayım, onun hatâlarını da gizlemek istemiyorum, tabiî eğer kalbin duygularında istem dışı meydana gelen bir değişme gerçek bir hatâ sayılırsa... Onun kalbinde bir "ılıma" olduğunu çoktan beri farkediyordum... Etkisini Annemin yanındayken hissettiğim aynı sakıncalı duruma tekrar düştüm ve bu etki Thérèse'in yanında da aynı oldu: doğanın dışında yetkinlikler aramaya kalkmayalım, zaten hangi kadınla olursa olsun aynı şey olacaktı... Ancak benim durumum da o zaman aynıydı, üstelik işleri güçleri bir açığımı yakalamağa çalışmak olan düşmanlarımın saldırganlığı yüzünden daha da beter olmuştu. [Kötü alışkanlığımın] tekrarlamasından korkuyor ve, bu riske girmek istemeyerek, Thérèse'i de kendini tekrar aynı durumda görmek tehlikesine ma-

> ruz bırakmaktansa, kendimi perhize mahkûm ediyordum. Zaten kadınlarla düşüp kalkmanın durumumu önemli ölçüde kötüleştirdiğini de farketmiştim. Bu çifte sebep bana bazı kararlar aldırdı; bazan bunları oldukça kötü uyguladığım oldu ama üç dört yıldan beri daha ısrarlı biçimde bunların arkasında duruyordum.» (s. 595)

Manuscrit de Paris'te, «durumumu önemli ölçüde bozuyordu» dan sonra şunlar okunuyor: «bir türlü gerektiği gibi tedavi olamadığım, bunun eşdeğerlisi kötü alışkanlık ise bana daha az ters geliyordu. Bu çifte sebep...»[9]

Bu "sapıtma", imi gösterdiği şeye tercih etmekten ibarettir ve beni ölümcül masraftan korur. Tamam. Fakat görünüşte bencil olan bu ekonomi, bütün bir ahlaksal temsil sisteminde de iş görür. Bencilliğin bedeli suçluluk olarak ödenir. Suçluluk, oto-erotizmi ölümcül ahlaksal mahvoluş ve kendi eliyle kendine açılmış yara olarak belirler. Fakat böylelikle sadece kendime kötülük etmiş olduğum için, bu sapıtma tam anlamıyla mahkûm edilebilir değildir. Rousseau bunu birçok mektupta açıklar. Örneğin: «Bu ve asla benden başka kimseye zarar vermemiş olan kötü alışkanlıklar bir tarafa bırakılırsa, vicdanımın en gizli ilkelerine göre tertemiz bir hayat yaşadığımı herkesin önünde açıkça ifade edebilirim» (M. de Saint-Germain'e, 26-2-70). «Çok büyük kötü alışkanlıklarım var ama bunların hiçbir zaman benden başkasına zararı dokunmamıştır.» (M. Le Noir'a, 15-1-72)[10].

Böylece, Jean-Jacques, Thérèse'e de bir ikame arayabilmiştir ama bir koşulla: genel olarak eklentisellik (*supplémentarité*) sisteminin olabilirliği içinde önceden açık olması, ikamelerin işleyiş sürecinin önceden başlamış olması ve *bir şekilde Thérèse'in kendisinin de zaten bir ikame (yer-tutucu) olması*. Tıpkı Annem'in bilinmeyen bir annenin "ikamesi" ve –«psikanalizlerin» gelip dayandığı– «gerçek anne»nin de bir şekilde, daha ilk izden itibaren, «sahiden» çocuk doğururken ölmüş olmasa bile, aynı şey

---

[9] Bak. editörün notu, s. 1569.

[10] Bak. ayrıca *İtiraflar* (s. 109, editörün notu).

olmuş olması gibi. İkameler zinciri şöyle gidiyor; Annem adı da daha en başta bunlardan birini gösteriyor:

> «Ah, sevgili Thérèse! akıllı ve sağlıklı bir [kadın] olarak sana sahip olmaktan ve zaten aramadığım şeyi bulmamış olmaktan o kadar mutluyum ki ! [Thérèse'in masum bir şekilde kazayla kaybettiğini itiraf ettiği «*pucelage*» (bekâret) söz konusu.] Başta kendime bir eğlence bulmak istemiştim. Ama daha fazlasını yapmış ve kendime bir hayat arkadaşı bulmuş olduğumu gördüm. Bu mükemmel kızla biraz düşüp kalkmak, durumum üstüne biraz kafa yormak, sadece zevk ve eğlencemi düşünürken mutluluğum için de ne kadar çok şey yapmış olduğumu bana hissettirdi. Sönen ihtirasın *yerine*, kalbimi *dolduracak* canlı bir duygu lâzımdı. Özetle, Annem'e bir halef lâzımdı; madem ki artık onunla birlikte yaşamayacaktım, öyleyse bana onun öğrecisiyle yaşamış olan ve kendisinde onun bende bulmuş olduğu samimiyeti ve munis kalbi bulabileceğim biri lâzımdı. Özel ve ailevi hayatın tatlı rahatlığının, vazgeçtiğim parlak kariyeri *ödünlemesi* lâzımdı. Mutlak yalnızlık içindeyken kalbim boştu ama onu *doldurmak* için bir tek kalb yeterliydi. Talih, doğanın beni onun için yarattığı kalbi benden almış, en azından kısmen bana yabancılaştırmıştı. O zaman yalnız kalmıştım, çünkü *benim için asla her şeyle hiçbir şey arasında bir "ara terim" olmamıştır. Thérèse'de ihtiyaç duyduğum ikame ediciyi bulmuştum.*»[11]

Bu ikameler dizisi üzerinden bir zorunluluk uç veriyor: bizzat erteledikleri şeyin anlamını üreten ek dolayımları kaçınılmaz biçimde çoğaltan sonsuz bir zincir[leniş] zorunluluğu: asıl şeyin, dolayımsız mevcudiyetin, kökensel algının serabı. Dolayımsızlık türeme bir şeydir. Her şey "orta-terim" ile başlar: işte «akılla kavranamaz» olan.

---

[11] S. 331-332 (vurgular bizden). Starobinski (*La transparence et l'obstacle*, s. 221) ve *İtiraflar*'ın yayıncıları (s. 332, 1. not) haklı olarak *supplément* sözcüğünün normal anlamını 109. sayfadaki kullanılışıyla («tehlikeli eklenti) karşılaştırıyorlar.

"Çember-dışı". Yöntem sorunu.

«Benim için asla her şeyle hiçbir şey arasmda ara-bölge yoktur». Ara-bölge, orta yer ve dolayım demektir, mevcudiyetin mutlak yokluğuyla mutlak dolunluğu arasındaki orta-terim demektir. Dolayımlılığın (*médiateté*), Rousseau'nun inatla silmek istediği her şeyin adı olduğu biliniyor. Bu istem kasıtlı, akut ve tematik biçimde kendini dışa vurmuştur; şifresinin çözülmesi gerekmez. İmdi, Jean-Jacques bunu burada, tam bir annenin ya da bir doğanın yerini tutmak üzere zincir oluşturan eklentileri saydığı anda hatırlatıyor. Ve eklenti burada mutlak namevcudiyetle mutlak mevcudiyet arasındaki orta noktayı tutuyor. İkame (*substitution*) olayı belli bir eksikliği hem gösteriyor hem gideriyor. Fakat Rousseau, ikame ediciye –burada Thérèse'e– başvurmaya sanki orta-terim karşısındaki sabırsızlığını yatıştıracakmış gibi devam ediyor: «O andan itibaren yalnızdım, zira benim için asla her şeyle hiçbir şey arasında bir ara-bölge olmadı. Thérèse'de ihtiyacım olan ikame ediciyi buluyordum.» Bu kavramın akut şiddeti böylece yatışmış oluyor, sanki *uslandırılmış*, evcilleştirilmiş, ehlileştirilmiş gibi...

Bu husus, «*supplément*» (eklenti) sözcüğünün kullanılışı sorununu, yani bu sözcüğe ya da kavrama oldukça *şaşırtıcı* imkânlar –cümlenin varsayılan öznesine bunu kullanırken daima söylemek istediğinden fazlasını söyletecek kadar şaşırtıcı imkânlar– veren dil ve mantığın içinde Rousseau'nun konumu sorununu, ortaya çıkarıyor. Demek ki bu sorun sadece Rousseau'nun yazısıyla değil, bizim onu okuyuşumuzla da ilgili bir sorundur. Bu "*prise*" ile bu "*surprise*"i açık ve kesin biçimde hesaba katmakla işe başlamamız gerekiyor: yazar yazısım, tanımı gereği, kendine özgü sistemine, yasalarına ve yaşamına söylemiyle mutlak biçimde hakim olamadığı bir dilin *içinde* ve bir mantığın *çerçevesinde* yazar. Söylemini ancak bir şekilde ve bir noktaya kadar kendini sistem tarafından yönetilmeye bırakarak kullanır. Okuma da daima, onun kullandığı dilin şemalarından, hakim olduklarıyla hakim olamadıkları arasındaki –yazarca farkedilme-

yen– belli bir ilişkiye odaklanmalıdır. Bu ilişki ışıkla gölgenin, zaaf ya da kuvvetin, belli bir nicel dağılımı değil, eleştirel okumanın *üretmesi* gereken imleyici (*signifiante*) bir yapıdır.

Burada *üretmek* ne anlama geliyor? Bunu açıklamaya kalkarken, kendi okuma ilkelerimize bir gerekçeleme de başlatmalıyız. Bunun tamamen negatif, dışlama yoluyla –burada doldurmayacağımız– bir okuma alanı çizen bir gerekçeleme olduğu görülecektir: yani bir okuma görevi.

Bu imleyici yapıyı üretmek, elbette, yorumun silik ve saygılı "astarlamasıyla", yazarın dil unsuru sayesinde ait olduğu tarihle alışverişinde kurduğu bilinçli, gönüllü, yönelimsel ilişkiyi yeniden üretmekten ibaret olamaz. Kuşkusuz bu astarlayıcı yorum anının da eleştirel okumada kendine göre bir yeri olmalıdır. Bu yer görmezden gelinir ve bütün klasik isteklerine saygı gösterilmezse –ki bu da kolay değildir ve geleneksel eleştirinin bütün araçlarını gerekli kılar– eleştirel üretim "hangisi olduğu farketmez" bir yönde yapılma ve kendini âdeta "ağzına geleni söylemeye" yetkili görme riskine girer. Fakat bu mutlaka gerekli "korkuluk" hiçbir zaman bir okumayı *açmamış*, olsa olsa *korumuştur*.

Ama yine de, okuma metni astarlamakla yetinmemeliyse de, onu kendisinden başka bir şeye doğru, örnekse bir göndergeye (metafizik, tarihsel, psikobiyografik, vb. bir gerçekliğe) ya da içeriği dilin dışında –yani, sözcüğe burada verdiğimiz anlamda genel olarak yazının dışında– yer alıyor veya almış olabilecek metin dışı bir imlenene doğru, çiğneyip geçemez. Bu nedenle, burada bir örnek üzerinden ortaya attığımız yöntemsel mülâhazalar, yukarda genişçe açıkladığımız, aşkınsal gönderge veya imlenenin yokluğuna dair genel önermelere sıkı sıkıya bağlıdır. *Metin-dışı [içerik] yoktur*. Bunun sebebi ise ne Jean-Jacques'ın hayatının ya da Annem'in veya Thérèse'in varlıklarının bizi ilk sırada ve *bizatihi* ilgilendirmiyor olmaları, ne onların «gerçek» denen hayatlarına ancak metinde ulaşıyor olmamız, ne bunun için başka hiçbir çaremizin olmaması, ne de bu sınırlamayı gözardı etmeye hiçbir hakkımız olmamasıdır. Elbette bütün bu tür

sebepler zaten yeterli olurdu ama daha köktenleri de var. «Tehlikeli eklenti» kavramının izini sürerek göstermeye çalıştığımız şey, bu «etten ve kemikten» varoluşların hayatı denilen şeyde, Rousseau'nun eseri olarak tanımlanabileceği sanılan şeyin ötesinde ve arkasında, hiçbir zaman yazıdan başka bir şey mevcut olmamıştır; her zaman ikame ediciler, ancak öteleyici gönderge zinciri içinde ortaya çıkabilecek yer-tutucu imlemeler mevcut olmuş, «gerçek» ancak bir izden ve bir çağrı vb. dan hareketle anlam kazanarak sahneye çıkıp [tabloya] eklenmiştir. Ve bu böyle sonsuza dek gider, çünkü *metinde* okumuşuzdur ki, mutlak şimdi, doğa, «gerçek anne» vb. gibi sözcüklerin ad olduğu şey her zaman çoktan elimizden kaymıştır, hiçbir zaman var olınamıştır; anlamı ve dili açan şey, doğal mevcudiyetin kayboluşu olarak, bu yazıdır.

Bizim okuyuşumuz, bir yorum olmamakla birlikte, içsel ve metin-içi kalmalıdır. Bu yüzden, birkaç görünüş öğesine karşın, *supplément* [eklenti] sözcüğünün yakalanışı burada, psikanalitik terimiyle bizi yazının dışına psiko-biyografik bir imlenene ya da hattâ imleyenden meşru biçimde ayırılabilecek genel bir psikolojik yapıya doğru götüren bir yorum kastediliyorsa, psikanalitikten çok başka bir şeydir. Bu son yöntem şurada burada geleneksel astarlayıcı yoruma karşıt gibi gösterilebilmiştir, fakat gerçekte onunla kolayca uzlaşabildiği de gösterilebilir. *Yorumun, metnin "kendine-özdeşliğini" düşünürken sergilediği emin oluş hali, sınırlarını çizerken gösterdiği güven, metnin üstünden atlayıp varsayılan içeriğine, saf imlenene doğru yönelirken gösterdiği sakin özgüvenle atbaşı gider.* Filhakika, Rousseau vakasında, Dr. Laforgue'unkiler türünden psikanalitik incelemeler, metni ancak en genelgeçer yöntemlere göre okuduktan sonra atlayıp geçerler. Edebi «semptom»un okunuşu en beylik, en okul-işi ve en naif olanıdır. Böylece bir kez «semptom»un kumaşına, kendine özgü dokusuna gözler kapandı mı, sınırları aşılıp şen adımlarla, o zaman edebi imleyeni tamamen dışsallaşıp zorunsuzlaşan bir psiko-biyolojik imlenene geçilir. Aynı jestin öbür yüzünü de Rousseau üstüne genel eserlerde, kendini yorum ve temalar lis-

tesiyle eserin ve düşüncenin tamamını olduğu gibi veren bir sentez olarak sunan klasik formda bir bütünün içinde, «Rousseau'da cinsellik problemi» konulu, ekinde yazarın tıbbi dosyasına da gönderme yapan biyografik ve psikanalitik görünümlü bir bölüme rastladığımızda, görüp tanırız.

Yorum ya da açıklama yoluyla imleneni imleyenden ayırmak, böylelikle de yazıyı yazıyla –yani kendisi de bir yazı olan okumayla– yoketmek bize ilke düzeyinde imkânsız gibi görünüyorsa da, bu imkânsızlığın tarihsel olarak [başka öğelerle] eklemlendiğine inanıyoruz. O, şifre çözme girişimlerini hep aynı şekilde, aynı derecede ve aynı kurallara göre sınırlandırmaz. Burada genel olarak metnin tarihini de hesaba katmak lâzımdır. Yazardan ve tabi olduğu dilinin baskısından söz ettiğimizde, yalnız edebiyat alanındaki yazarı kastetmiyoruz. Filozof, vakanüvis, genel olarak kuramcı ve giderek bir şey yazan herkes aynı şekilde "yakalanmış"tır (*surpris*). Fakat her vakada yazan belli bir metinsel sistem içinde yer alır. Asla saf imlenen mevcut olmasa da, imleyenin kendini imlenenin indirgenemez katmanı olarak sunan öğesi konusunda farklı ilişki biçimleri vardır. Örneğin felsefi metin, fiiliyatta daima yazılı olmasına karşın, felsefi özgüllüğünün gereği olarak, taşıdığı ve genellikle öğrettiği imlenen-içerik önünde silinme tasarısını da içinde barındırır. Okuma da bu amacı hesaba katmak zorundadır, son tahlilde başarısızlığını açığa çıkarmak niyetiyle olsa bile. İmdi, tüm metinler tarihi ve onun içinde Batıda edebi türlerin tarihi, bu bakış açısından incelenmelidir. Oysa ancak sonradan asıl neliğiyle tanınmış bir uç durum ya da direnç noktası dışında, edebi yazı her zaman ve her yerde, çok çeşitli çağlarda ve tarzlarda, kendiliğinden, burada sorguladığımız bu *aşkınsal* okunuşa, bu imlenen arayışına çanak tutmuştur; [sorgulayışımızın nedeni ise] onu iptal etmek değil, baktığı halde göremediği bir sistemin içine oturtmaktır. Bu hikâyede felsefi edebiyat nihayet bir örnekten ibarettir ama en anlamlılarından biridir. Ve Rousseau vakasında, aynı zamanda ve derin nedenlerle hem *Toplum Sözleşmesi*'yle *Yeni Heloise*'nin de dahil olduğu bir felsefi edebiyat yaratmış, hem de edebi yazıyla –verebileceği felsefi veya başka

türlü mesajda tükenmeyecek bir yazıyla– varolmayı seçmiş olan Rousseau vakasmda, bizi özellikle ilgilendirmektedir. Onun filozof veya psikolog olarak yazı hakkında söyledikleri, kendi yazısının sisteminden ayrılamaz. Bu nokta hesaba katılmalıdır.

Bu da karşımıza korkutucu problemler çıkarıyor; özellikle "dekupaj" (sınır çizme) problemleri. Birkaç örnek verelim.

1. «Eklenti»nin okunuşunda izlediğimiz yol sadece psikanaliz yolu değilse, bu herhalde alışılagelmiş edebiyat psikanalizinin edebi imleyeni o sıfatıyla ayraç içine almakla işe başlıyor olmasındandır. Ve yine herhalde bizzat psikanaliz kuramının da bize göre sadece kendi tarih ve kültürümüze ait bir metinler bütününden ibaret olmasındandır. Böyle olduğu ölçüde, bizim okumamıza ve yorumumuzun "yazısına" da damgasını basıyor olsa bile, bunu bir ilke olarak ya da tam bir tarafsızlıkla aydınlatılmak üzere içinde barındığımız metinsel sistemden dışarı alınabilecek bir hakikat olarak yapmıyor. Biz bir şekilde, Rousseau'nun metninin *içinde* olduğumuz gibi, psikanalizin tarihinin de *içindeyiz*. Nasıl ki Rousseau malzemesini önceden orada olan –ve bir ölçüde hasbelkader bizim de dilimiz olan ve böylelikle bize Fransız edebiyatında asgari bir "okunabilirlik" sağlayan– bir dilden alıyordu, aynı şekilde biz de bugün psikanaliz kuramının damgasını taşıyan belli bir imlemeler ağının içinde dolaşıyoruz, ona hakim olamasak, hattâ hiçbir zaman tamamiyle hakim olamayacağımızdan emin olsak bile.

Fakat burada Jean-Jacques Rousseau'nun –yarım ağızla bile olsa– bir psikanalizinin söz konusu olmamasının asıl sebebi başkadır. Böyle bir psikanaliz Rousseau'nun metninin bütün aidiyet yapılarını, ona özgü olmayan ve dilin ya da kültürün baskısı veya önceden varlığı yüzünden, yazı tarafından üretilmiş olmayıp yazıya da barınaklık eden her şeyi daha önce bulmuş olmalıdır. Bu yazının indirgenemez kökensellik noktası çevresinde, devasa bir dizi yapılar ve her türlü tarihsel bütünlükler örgütlenir, örtüşür ve kesişirler. Psikanalizin meşruiyet içinde bunların "dekupaj" ve yorumlanışının hakkından gelebileceğini, Rousseau'nun yazısıyla "barınma" ilişkileri sürdüren tüm

Batı metafizik tarihini açıklayabileceğini varsaysak bile, kendisinin Batı metafizik ve kültürüne aidiyetinin yasasını da açıklığa kavuşturması gerekecektir. Bu yönde daha ileri gitmeye lüzum yok. Bu kadarla işin güçlüğünün ve eklentiyi yorumlayışımızdaki başarısızlık payının ölçüsünü almış oluyoruz. Bu denemede indirgenemezcesine Rousseau'cu bir şeyler yakalamış olduğumuzdan eminiz ama aynı zamanda [bununla birlikte] her türlü kök, toprak ve çökeltilerden oluşan henüz biçim almamış bir kütle de kaldırmış olduk.

2. Rousseau'nun eserinin kesin ve net olarak tecrit edilip genel olarak tarihle, sonra da «eklenti» iminin tarihiyle eklemlenmesinin mümkün olduğu varsayılsa bile, birçok başka olabilirliği de hesaba katmak lâzım gelecektir. «Eklenti» sözcüğünün ve ona tekabül eden kavram(lar)ın ortaya çıkışlarını izlerken, Rousseau'nun metninin içinde belli bir yoldan yürümüş oluruz. Bu yol gerçi bize kestirmeden bir toplu görüş sağlayacaktır ama acaba başka güzergâhlar da mümkün değil mi? Olası güzergâhların hepsi tüketilmedikçe, izlediğimizi nasıl gerekçeleyebiliriz?

3. Rousseau'nun metninde, öncelemeyle ve giriş olarak, «tümleyici» iminin işlevini gösterdikten sonra, bazılarının "çembe dışı" (*exorbitant*) bulmaktan geri kalmayacakları bir şekilde, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ile dil ve yazı kuramına ilişkin başka parçalar gibi bazı metinlere ayrıcalık tanımaya hazırlanıyoruz. Ne hakla? Ve neden çoğu yazarın ölümünden sonra yayımlanmış, sınıflanması zor, tarih ve esin kaynakları belirsiz bu kısa metinler?

Bütün bu sorulara, kendi sistemlerinin mantığı içinde, tatmin edici yanıt yoktur. Bir ölçüde ve formüllendirdiğimiz kuramsal önlemlere karşın, seçimimiz gerçekten de *çember-dışı*dır.

Peki, çember-dışı nedir?

Logosantrik devrin bütünlüğüne karşı belli bir dış(sal)lık noktasına ulaşmak istiyorduk. Bu dışsallık noktasından hareketle,

aynı zamanda *orbita* (yoldaki tekerlek izleri) olan bu *orbis*' in (çember, yuva[rlak]) çizilmiş bir yolu olan bu bütünlüğün içinde bir yapısökümü başlatılabilirdi. İmdi, bu [çember] dışı olmanın ve bu yapısökümünün ilk jesti, belli bir tarihsel bir zorunluluğa tabi olmasına karşın, kendine "çemberler-arası" yöntemsel veya mantıksal güvenceler bulamaz. Çevrili alanın içinde, üslûp ancak sorgulanmadan kabul edilmiş karşıtlıklara göre yargılanabilir. [Örneğin], şu üslûp empiristtir denebilir ve bir bakıma haklı çıkılır. *Çıkış* radikal biçimde empiristtir. Güzergâhın ve yöntemin olabilirliği üzerinde gezinen bir düşünce tarzında iş görür. Geleceği olarak bilmemeyi (*non-savoir*) üstlenir ve bile bile serüvene atılır. Bu empirizmin biçimini ve darbeye açıklığını (*vulnérabilité*) biz de tanımlamıştık. Fakat burada empirizm kavramı kendi kendini yok eder. Metafizik "çember" in (*orbe*) sınırını aşmak, [hazır açılmış] tekerlek izlerinden (*orbita*) çıkarak, klasik kavramsal karşıtlıkların topunu, özellikle de felsefeyle yad-felsefenin karşıtlığını, [dışardan] düşünmeyi denemektir (yad-felsefe: empirizmin, yani kendi söyleminin tutarlığını sonuna kadar bizzat korumakta, hakikatin değerinin sarsıldığı sırada kendini hakikat olarak ortaya koymakta, kuşkuculuğun iç çelişkilerinden kaçmakta, vb. yeteneksizliğin öbür adı). *Felsefeyle empirizm arasındaki bu tarihsel karşıtlığın düşüncesi sadece empirik değildir ve yanlış veya aşırı hükme düşmeden böyle nitelendirilemez.*

Bu şemayı belirginleştirelim. Rousseau'yu okumakta "çember dışılık" nasıl gündeme geliyor? Kuşkusuz Rousseau, daha önce telmihte bulunduğumuz gibi, bizi ilgilendiren bu hikâyede pek nispî bir ayrıcalığa sahip. Onu bu hikâyede bir yere yerleştirmek isteseydik, kuşkusuz kendisine atfedeceğimiz dikkat oransız olurdu. Ama konu bu değil. Konu, logosantrik devrin belirleyici bir eklemlenişini görüp tanımak. Bu tanıma işi için Rousseau bize pek iyi bir "açınlayıcı" (*révélateur*) gibi göründü. Bu iş elbette dışarı çıkışı zaten başlatmış, yazının baskı altına alınışını devrin temel işlemi olarak tanımlamış, belli sayıda metni –ama tüm metinleri değil– okumuş, Rousseau'nun

belli metinlerini –ama tüm metinlerini değil– okumuş olduğumuzu varsayıyordu. Bu empirizm itirafı ancak sorunun gücüyle ayakta tutulabilir. Sorunun "açılışı", bir apaçıklığın "çemberinin" dışına çıkış, bir karşıtlıklar sisteminin sarsılışı, bütün bu hareketler zorunlu olarak empirizm ve yanılma formuna sahiptir. En azından, *geçmiş normlar açısından*, ancak bu form içinde betimlenebilir. Elde başka hiçbir iz yoktur ve bu başıboş sorulara, baştan başa mutlak başlangıçlar olmadıkları için, bütün bir yüzeyleriyle, aynı zamanda bir eleştiri de olan bu betimlemeyle etkili biçimde erişilebilir. *Bulunduğumuz bir yerden başlamak* lâzımdır ve koku alma yeteneğini hesaba katmamazlık edemeyen "iz" düşüncesi, bize daha önce bir çıkış noktasını mutlak olarak gerekçelemenin imkânsız olduğunu öğretmiştir. *Bulunduğumuz bir yer*: içinde olduğumuzu sandığımız bir metin...

Savlarımızı daha daraltalım. Eklentisellik teması elbette bazı bakımlardan diğerleri gibi bir temadır. Bir zincirde yer alır, o zincirle taşınır. Belki yerine başka bir şey de konabilir. *Fakat durum o ki, zincirin kendisini, metinsel bir zincirin zincirliğini, eklentinin yapısını, arzuyla dilin eklemlenişini, Rousseau'nun üstlendiği bütün kavramsal karşıtlıkların mantığını* ve özellikle sisteminin içinde doğa kavramının rolünü ve iş görüşünü betimler. Metinde bize bir metnin ne olduğunu, yazıda yazının ne olduğunu, Rousseau'nun yazısmda Jean-Jacques'ın arzusunu, vb. söyler. Bu denemenin eksen-amacına göre metnin dışında hiçbir şey olmadığını göz önüne alırsak, en son gerekçemiz şöyle olacaktır: eklenti kavramı ve yazı kuramı, bugün pek sık dendiği gibi, Rousseau'nun metninde metinselliğin kendisini *en abyme* [iç içe] olarak gösterir. Göreceğimiz gibi *abîme* ("uçurum") de burada iyi veya kötü bir rastlantı değildir. Okumamız boyunca *abîme*'in yapısal zorunluluğunun tam bir kuramı oluşacaktır; eklentiselliğin sonu gelmeyen süreci her zaman daha baştan mevcudiyeti başlatmış, oraya her zaman daha baştan tekrarın ve kendini ikilemenin uzamını yerleştirmiştir. Mevcudiyetin *en abyme* temsili, mevcudiyetin bir ilineği değildir; tersine, mevcudiyet arzu-

su temsilin *abîme*'inden (dipsiz çukurundan!), temsilin temsilinden, vb. doğar. Eklentinin kendisi de, sözcüğün bütün anlamlarında, çember dışıdır.

Demek ki Rousseau metinselliği metnin içine yerleştiriyor. Fakat işlemi basit değil. Bir silme jestiyle kurnazlık yapıyor ve iki hareket arasındaki stratejik ilişkiler gibi güç oranları da karmaşık bir desen oluşturuyor. Bu desen bize eklenti kavramının kullanılışında temsil edilir gibi görünüyor. Rousseau onu aynı anda tüm "kuvvî" anlamlarında kullanamıyor. Onu nasıl belirlediği ve ondan dışladığı öğelere kendini nasıl belirlettiği, onu hangi yöne eğip çarpıttığı, şurada ekleme burada ikame, kâh kötülüğün pozitiflik ve dışsallığı kâh uysal yardımcı [yaptığı], bütün bunlar yazarın ne bir edilginliğini ne bir etkinliğini, ne bilinçsizliğini ne durugörüşünü dışa vurur. Okuma bu kategorileri –ki, sırası gelmişken hatırlatalım, metafiziğin kurucu kategorileridirler– bir yana bıraktıktan başka, eklenti kavramıyla bu ilişkinin yasasını da üretmelidir. Gerçekten de bir üretim söz konusudur, zira Sadece Rousseau'nun bu ilişki hakkında düşündükleri "astarlanacak" değildir. Eklenti kavramı Rousseau'nun metninde bir kör noktadır, görülebilirliği açan ve sınırlayan "görülmeyen"... Fakat üretim görülmeyeni göze arz etmeyi denerse de, burada metinden dışarı çıkmaz. Zaten bunu bir yanılsamadan başka türlü yapabileceğine asla inanmamıştır. Gösterdiği dilin dönüşümünde, Rousseau ile tarih arasındaki kurallı alışverişte içerilmiştir. Oysa biz bu alışverişin sadece dilden ve, şimdi bu sözcüğe atfettiğimiz altyapısal anlamda, metinden geçtiğini biliyoruz. Ve üretim adını verdiğimiz şey de zorunlu olarak bir metindir, bir yazının ve bir okumanın sistemidir ki, *a priori* olarak ama ancak şimdi ve bilgi olmayan bir bilgiyle, bunların kendi kör noktalarının çevresinde yapılandıklarını biliyoruz.

Üçüncü Başlık: *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin Oluşumu ve Yapısı

I. Deneme*'nin Yeri*

Eklentinin mantığında, belki de «grafik [temsilcisi]» denmesi gereken şeyde, sesin durumu nedir?

Ekentiler zincirinde, yazıyı onanizmden ayırmak zordu. Bu iki eklentinin ortak özellikleri, tehlikeli olmalarıdır. Bir yasağı çiğner ve suçluluk duygusu içinde yaşanırlar. Fakat ötelemenin (*différance*) ekonomisi uyarmca, çiğnedikleri yasağı teyit etmiş, bir tehlikenin çevresinden dolaşmış ve bir harcamayı yedeğe ayırmış olurlar. Onlara karşın ama onlar sayesinde de, güneşi görmemize, bizi maden ocağının yüzeyinde tutan ışığı hak etmemize izin verilir.

Bu iki deneyime hangi suçluluk bağlanır? Hangi temel suçluluk onlara tespit edilmiş ya da taşınmış bulunur? Bu sorular ancak daha önce söz konusu iki deneyimin yapısal ve «fenomenolojik» yüzölçümleri ve en başta ortak uzamları betimlenmişse, kendi özel zeminlerinde ele alınabilir.

Her iki durumda da "öz-etkilenim", olduğu şey olarak kendini dışa vurur: dünyada kendinden bir iz bırakır. Bir imleyenin dünyadaki ikametgâhı zapt edilemez bir kale olur. Yazı kalır ve dokunulan-dokunan deneyimi dünyayı üçüncü [terim] olarak kabul eder. Orada uzamın dışsallığı indirgenemezdir. Öz-etkilenimin genel yapısı içinde, kendine-bir-mevcudiyet-veya-bir-haz-verme [işlemi] içinde, dokunulan-dokunan işlemi "öteki"ni, etkilemeyi (*agir*) etkilenmeden (*pâtir*) ayıran ince ayrımda karşılar. Ve dış, bedenin dışa açık yüzeyi, öz-etkilenimi işleten bölünmeyi sonsuza dek imler, damgalar.

İmdi, öz-etkilenim deneyimin evrensel bir yapısıdır. Tüm canlılar öz-etkilenim gücüne sahiptirler. Sadece simgeleme yani özünü-etkileme yeteneğindeki bir varlık genel olarak öteki tara-

fından etkilenmeye açık olabilir. Öz-etkilenim genel olarak bir deneyimin koşuludur. Bu olabilirlik –«hayat»ın öbür adı– hayatın tarihiyle eklemlenen, ayrıca karmaşık ve hiyerarşik işlemlere sebep olan genel bir yapıdır. Öz-etkilenim, "kendisiyle ilgili" ya da "kendisi için", yani öznellik, tekrarlama gücü *idealleştikçe*, ötekine hakim olma yönünde güç kazanır. İdealleştirme burada algılanabilir dışsallığın, beni etkileyen ya da bana imleyen olan dışsallığın, benim tekrarlama gücüme, yani o zaman bana kendiliğindenliğim gibi görünen ve elimden gittikçe daha az kaçan şeye, boyun eğmesini sağlayan harekettir.

Sesi işte bu şemadan hareketle anlamak lâzımdır. Sesin sistemi, onu çıkaran tarafından hemen anlaşılmasını gerektirir. Ses, dünyaya, imlenenin idealliğinin dışına düşmez, fakat ötekinin sessel-işitsel (*audio-phonique*) sistemine eriştiği anda öz-etkilenimin saf içselliğinde korunuk kalır gibi görünen bir imleyen üretir. Uzamın dışsallığına ya da dünya denen ve sesin dışından başka bir şey olmayan şeyin içine düşmez. «Canlı» denen sözde, imleyenin uzamsal dışsallığı mutlak olarak indirgenmiştir.[1] Hayatın tarihinde çığlık –eklemlenmemiş ham ses miti gibi daima hayvansallık veya delilik yönünde dışlanan şey– ve ses problemini işte bu olabilirlikten hareketle koymak lâzımdır.

Demek ki, karşılıklı konuşma (*colloque*) iki mutlak köken arasında bir iletişimdir ki bunlar, şöyle bir formülle ifade edecek olursak, birinin ürettiği öz-etkilenimi ötekinin anında yankı şeklinde tekrarlamasıyla, karşılıklı olarak biribirlerini öz-etkilenime tabi tutarlar. Anındalık burada bilincin mitidir. Ses ile ses bilinci –yani kendine mevcudiyet olarak kısaca bilinç– ötelemenin (*différance*) ortadan kaldırılması olarak yaşanan bir öz-etkilenimin fenomen halidir. Bu *fenomen*, ötelemenin bu varsayılan yokedilişi, imleyenin opaklığının bu yaşanan indirgenişi, varlık denen şeyin kökenidir. Öteleme sürecine tabi olmayan şey mevcut (*présent*)'dur. Şimdi (*présent*) ise, aksi yöndeki, öteleme olarak zamandan hareketle şimdiyi düşünmek zorunluluğunu

[1] Krş. *La voix et le phénomène.*

silerek, kendisinden hareketle zamanı düşünebildiğimizi sandığımız şeydir.

Bu pek formel yapı, sözellik (*oralité*) sisteminin ve genel olarak *sessel-işitsel* sistemin "yatırımlarının" (*investissements*), alanları ne denli zengin ve çeşitli olursa olsun, tüm analizlerinde içerilir.

Yad-mevcudiyet (*non-présence*) bizzat seste hissedilir olur olmaz –ki hiç olmazsa seslerin eklemlenme ve ayırdedilme eşiğinden itibaren öyle olur– yazı bir bakıma değerinde çatlamaya uğrar. Gördüğümüz gibi, yazı bir yandan mevcudiyeti simgesel olarak yeniden sahiplenme çabasıdır. Öbür yandan, sözü daha önce parçalamış olan istimlak (*dépossesion*) olayını taçlandırır. İki anlamda da denebilir ki, «canlı» sözü, imde ölüme maruz bırakarak, şu veya bu şekilde "işlemeye" çoktan başlamıştır. Fakat eklenti [ikame] im önceden mümkün bir mevcudiyeti etkileyerek ölüme maruz bırakmaz. Öz-etkilenim aynı şeyi (*auto*) bölerek kurar. Mevcudiyetten yoksunluk deneyimin, yani mevcudiyetin, koşuludur.

Dilin hareketi, şimdinin var-lığını ve canlının canlılığını *oyunda ortaya sürdüğü* ölçüde, tahmin edilebileceği gibi, «cinsel» öz-etkilenimle sadece bir benzerlik ilişkisi içinde değildir. Onunla tümellik içinde karışıp birleşir, bu tümellik kuvvetli biçimde eklemlenmiş ve farklılaşmış olsa bile. Bunları biribirinden ayırmak istemek: tam ve tipik logosantrik dilek budur. Bunun son çaresi, cinselliği, bir tür fenomenolojinin betimleyebileceği şekliyle «dokunulan-dokunan» yapısının aşkınsal genelliği içinde eritmekten ibaret olurdu. Bu ayırma, sözü yazıdan ayırdetmek isterken kullanılan ayırmadır. Cinsel öz-etkilenimin «ölümcül avantajı» nasıl mastürbasyon adı altında tanımlandığı sanılan şeyden çok önce başlıyorsa, yazının ikame edici tehdidi de aynı şekilde söz adı altında yükseltildiği sanılan şeyden çok daha eskidir.

O zaman metafizik de eklentiyi *yalın dışsallık* olarak, saf ilave veya saf yokluk olarak belirlemek suretiyle, yad-var-lığı dışlamaktan ibaret olur. Dışlama çalışması eklentiselliğin yapısının

içinde iş görür. Paradoks şudur ki, eklenti, saf bir ilave sayılmak suretiyle iptal edilir. *Eklenen hiçbir şey değildir, çünkü kendisine göre dışsal olduğu dolun bir mevcudiyete eklenmektedir.* Söz, (varolanın, özün, *eidos*'un, *ousia*'nın, vb.) sezgisel mevcudiyetine eklenir; yazı, canlı ve kendine-mevcut söze eklenir; mastürbasyon, normal denen cinsel deneyime eklenir; kültür doğaya, kötülük masumiyete, tarih kökene, vb. eklenir.

Demek ki, köken ya da tarih kavramı eklenti mitinden, saf ilave olmakla iptal edilmiş ikame edicilik mitinden, başka bir şey değildir. Bu, iz'in, yani ne namevcudiyet ne mevcudiyet, ne negatif ne pozitif olan kökensel bir ötelemenin silinmesi mitidir. Kökensel öteleme (*différance*) *yapı* olarak eklentiselliktir. Yapı sözcüğü burada, içinde mevcudiyet veya namevcudiyet oyununun sadece yön veya yerinin değiştirilebildiği, indirgenemez karmaşıklık anlamına gelir: içinde metafiziğin kendini üretebildiği ama düşünemediği şey.

Bu silinmenin, Platon'dan Rousseau'ya ve Hegel'e dek, dar anlamda yazının üzerine düşmesi, belki şimdi zorunluluğu algılanabilen bir yer değiştirmedir. Yazı genel olarak iz'in bir temsilcisidir ama kendisi değildir. *İz'in kendisi mevcut değildir* (mevcut olmak, var (*être*) olmaktır, bir varolan, bir mevcut-olan (*etant-présent*) olmaktır, *to on*'dur). Demek ki bu yer değiştiriş bir şekilde karar yerini gömülü bırakır ama gayet emin biçimde gösterir.

Yazı, siyasal kötülük ve dil[bilim]sel kötülük

Arzu, mevcudiyetin ve yad-mevcudiyetin dışsallığını arzu eder. Bu dışsallık bir matristir. Bütün temsilcileri (doğanın ve onun ötekilerinin, iyilik ve kötülüğün, masumiyet ve sapkınlığın, bilinç ve bilinçsizliğin, hayat ve ölümün dışsallığı) arasında bir tanesi vardır ki, şimdi özel bir dikkati gerekli kılar. Bu bizim *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'ye girişimizi sağlayacaktır. Bu, efendilik ve köleliğin ya da özgürlük ve yad-özgürlüğün dışsallığıdır. Bütün bu temsilciler arasında, özgürlük ve yad-özgürlüğün dışsallığının belki bir ayrıcalığı vardır. Tarihsel (siyasal, ekonomik,

teknik) ile metafiziği daha açık ve net olarak bir araya getirir. Heidegger metafiziğin tarihini, özgürlüğü mevcudiyetin yani hakikatin koşulu yapan şeyi tekrarlayarak özetledi.[2] Ses de kendini her zaman özgürlüğün en iyi ifadesi olarak sunar. O bizatihi özgürlük içinde dil ve dilin özgürlüğüdür; imleyenlerini dünyanın dışsallığından almak zorunda olmayan, dolayısıyla bunlardan yoksun kılınamayacak gibi görünen "açık söz"dür. En sıkı zincirlenmiş ve en çaresiz varlıklar bile ses denilen bu içsel kendiliğindenliğe sahip değiller midir? Yurttaş hakkında doğru olan her şey daha önce şu çıplak ve ötekinin insafına bırakılmış varlıklar için doğrudur: yani yeni doğmuş bebekler. «Sizden aldıkları ilk hediye zincirler, gördükleri ilk muamele işkencedir. *Seslerinden başka özgür bir şeyleri olmadığına göre*, şikâyet etmek için nasıl ondan yararlanmasınlar?» (*Emile*, s. 15, vurgu bizden).

Dillerin Kökeni Üzerine Deneme, mevcudiyeti namevcudiyete ve özgürlüğü köleliğe karşı konumlandırdığı şekilde, sesi yazıya karşı çıkarır. Şunlar aşağı yukarı *Deneme*'nin son sözleridir: «İmdi, ben diyorum ki, toplanmış halka meram anlatmayı sağlayamayan her dil bir köle[lik] dilidir; bir halkın hem özgür kalıp hem de bu dili konuşması imkânsızdır» (XX. başlık). Lévi-Strauss'çu *neighbourhood* –«içinde herkesin herkesi tanıdığı küçük topluluklar»– ideolojisinden, yazının doğal masumiyetin üstüne çullanarak "mevcut ve dolun" sözün altın çağını yarıda kesen kaderin acı bir cilvesi statüsü alması [fikri]ne dayanak olan bu klasik ideolojiden, bahsederken de zaten tamamıyla terketmemiş olduğumuz bir Rousseau'cu toprağa işte bu cümleyle tekrar ayak basmıştık.

Rousseau sözünü şöyle bağlıyordu:

> «Yüzeysel olmakla birlikte daha derinlerini doğurabilecek nitelikteki bu düşüncelere, bunları aklıma getiren pasajı buraya alarak son vereceğim. «*Bir halkın karakter,*

[2] Burada *De l'essence du fondement* ve *De l'essence de la vérité*'den geniş alıntılar yapmak, özellikle bu metinlerde *Polis*, *Agathon* ve *Aletheia*'yı biribiriyle ilişkilendiren her şeyi zikretmek gerekirdi.

> *usul-âdet ve çıkarlarının dili üzerinde ne denli etkili olduğunu olgular düzeyinde gözlemlemek ve örneklerle göstermek, oldukça felsefi bir incelemeye konu teşkil edebilirdi.» (Remarques sur la grammaire générale et raisonnée M. Duclos,* s. 2).»

Gerçekten de Duclos'nun *Commentaire*'i[3], Condillac'ın *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'si (1746) ile birlikte, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin başlıca «kaynaklarından» biri olmuş görünmektedir. Hattâ Rousseau'nun *Deneme*'sini, Duclos tarafından önerilen «felsefi» programın gerçekleştirilmesi saymak bile insana cazip gelebilir. Duclos «*dilimizi gevşek, kadınsı ve tekdüze yapma eğilimimizden dolayı*» hayıflanır:

> «Telaffuzda sertlik ve kabalıktan kaçınmakta haklıyız ama sanırım karşıt yanlışlığa biraz fazlaca düşüyoruz. Eskiden bugünküne göre çok daha fazla diftong kullanıyorduk; *j'avois, j'aurois* gibi fiiil kipleri ve *François, Anglois, Polonois* gibi adlar diftonglarla telaffuz ediliyordu; oysa bugün bunların yerine *j'avès, j'aurès, Françès, Anglès, Polonès* diyoruz. Ancak bu diftonglar telaffuza kuvvet ve çeşitlilik getiriyor ve onu kısmen ötümsüz *e*'lerimizin çokluğundan ileri gelen bir tür tekdüzelikten kurtarıyordu.»[4]

---

[3] Şu edisyona gönderme yapıyoruz: *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal, yaz.* Arnaud ve Lancelot; *Précédée d'un Essai sur l'origine et les progrès de la Langue française, yaz.* M. Petitot, *et suivie du Commentaire de M. Duclos,* auquel on a ajouté des notes. Perlet An XI.-1803.

[4] S. 396. Bu metnin en net yankısı, *Essai* dışında, Pléiade edisyonunda *Prononciation* başlığı altında toplanan notlarda (T. II, s. 1248) ve Streickeisen-Moultou edisyonunda *Fragments d'un Essai sur les langues* başlığı altında verilen metinde bulunur. Rousseau eleştirisinde, ahlâk ve âdetlerdeki çözülme ve telaffuzdaki bozulma ile yazının kaydettiği ilerlemeyi biribirine bağlar. Hattâ bizzat tanık olmanın hazin ayrıcalığını tanıdığı ve «ya organda ya şivede ya da alışkanlıkta birtakım telaffuz kusurlarından» ileri gelen bozulma örnekleri verir: «Telaffuzunun değiştiğini gördüğüm sözcükler: *Charolois-Charolès, secret-segret, persécuter-perzécuter,* vb.». Bütün bu temalar aynı zamanda Abbé Du Bos'un *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719) adlı eserine de gönderme yapar.

Dilin bozulması, (XVIII. yüzyılın ikinci yarısında pek sık karşılaşılacak bir tema olan) sosyal ve politik bir bozulmanın da belirtisidir; bunun kökeni, aristokraside ve başkenttedir. Duclos, «Aramızda *sosyete* adı verilen ama eskilerin ancak "klik" (*coterie*) diyecekleri şey bugün dil ve âdet-görenek konusunda ahkâm kesiyor. Bir sözcük yüksek sosyete mensupları arasında bir süre kullanılınca, telaffuzu gevşiyor, yumuşuyor» dediğinde, tam anlamıyla Rousseau'cu temaları haber vermiş oluyor.[5] Sözcüklerin uğratıldıkları çeşitli sakatlanma, bozulma ve özellikle kısaltılmaları da hoşgörülemez buluyor; sözcükler asla *kesilmemeli*:

> «İfadede sabırsızlıkla bağdaşmaz olmayan bu telaffuz gevşekliği, sözcükleri anlamları tanınamayacak şekilde kesip kısaltmak suretiyle, bizi sözcüklerin doğasını bozmaya kadar götürüyor. Örneğin bugün, atasözü gibi, "en dépit de lui et *de ses aidans*" yerine "... *de ses dens*" deniyor. Kullanımda böyle kısaltılan veya bozulan sözcükler sanıldığından daha çok. Dilimiz farkında olmadan kürsüden çok sohbete elverişli hale gelecek; karşılıklı konuşma tarzı kürsüde, mahkemede ve tiyatroda ne yapılacağını belirliyor; oysa eski Yunan ve Roma'da kürsü bu hakimiyete girmiyordu. Özellikle tüm dinleyicileri alâkadar eden konuları herkesin önünde konuşmak zorunda olan halklarda, özenli bir telaffuzla sabit ve ayırdedici bir prozodi korunmalıdır, zira, diğer etkenler aynı kalmak şartıyla, telaffuzu sağlam ve çeşitli olan bir hatip bir başkasına göre daha uzaktan anlaşılabilecektir...»

Demek ki dilin ve telaffuzun bozulması siyasal çürümeden ayrılamaz. Duclos'ya burada esin kaynağı olan, Atina veya Roma usulü demokrasidir. Dil, halkın öz malıdır. Birliklerini biribirlerinden alırlar, zira eğer bir dil *corpus*'u, bir dil sistemi varsa, bu halkın da bir «*corps*» halinde toplanıp birleşmiş olduğu ölçüde gerçektir: «Dili yapan, *corps* halinde toplanmış olan halktır... Demek ki halk konuşulan dilin mutlak hakimidir

[5] S. 397.

ve bu hakimiyetini farkında olmadan icra eder».[6] Demek ki, halkın dil üzerindeki, dolayısıyla kendi üzerindeki hakimiyetini elinden almak için, dilin *konuşulmasını* durdurmak lâzımdır. Yazı, *corps* halinde toplanmış halkın dağılması ve köleleştirilmesinin başlaması sürecidir: «Bir milleti oluşturan *corps*, konuşulan dil üzerinde tek hak sahibidir, yazarlarm yazılı dil üzerinde hakları vardır: *Varron da halkın, yazı üzerinde söz üzerinde olduğu gibi hakimiyetinin olmadığını söylüyordu.*» (s. 420)

Demek ki, siyasal kötülükle dilsel kötülüğün bu birliği «felsefi bir incelemeyi» davet eder. Bu davete Rousseau, *Deneme* ile bir şekilde icabet etmiştir. Fakat Duclos'nun sorunsalı [Rousseau' da], hem de en "sivri" biçimiyle, çok daha sonra da karşımıza çıkacaktır. Dil pedagojisinin ve yabancı dil öğretiminin güçlüğü, diyecektir *Emile*, imleyenin imlenenden ayrılamaması ve sözleri değiştireyim derken fikirlerin de değiştirilmesidir; öyle ki, bir dilin öğretimi aynı zamanda öğreticinin hiçbir şekilde denetleyemediği, formasyonu önceleyen "zaten-var" (*déjà-là*) olarak, öğretimi önceleyen kurum olarak, ona direnen bütün bir milli kültürü de aktarır.

> «Dil öğrenimini eğitimin fuzulilikleri arasında saymama şaşıranlar olacaktır... Dil öğrenimi sadece sözcüklerin, yani onları ifade eden biçim veya seslerin öğrenimi olsaydı, böyle bir etüt çocuklara uygun gelebilirdi; fakat diller imleri değiştirirken onların temsil ettikleri fikirleri de değiştirirler. Kafalar diller temelinde biçimlenir, düşünceler idyomların rengini alırlar. Yalnız akıl ortaktır,

---

[6] S. 421. «Dili yapan, *corps* halinde toplanmış halktır. Bunu, sonsuz sayıda ihtiyaç, fikir ve maddi-manevi sebeplerin, yüzyıllar biribirini izledikçe, değişim, bozulma veya ilerlemelerin ne zaman olduğu farkedilemeycek şekilde bir araya gelmeleriyle gerçekleştirir. Çoğu kez kararı keyfilik ve kapris verir; bazan da sahibinin düşünce ve bilgisinin bile dışında kalan en incelikli metafizik... Yazı (sesleri gösteren yazıdan bahsediyorum) dil gibi yavaş ve farkedilmeden ilerleyen bir süreçle oluşmamıştır; ancak yüzyıllar geçtikten sonra ortaya çıkmıştır; fakat ışık gibi bir anda doğuvermiştir.»

> "tin"in her dilde özel biçimi vardır: kısmen milli karakterlerin sebep veya sonucu olabilen bir fark. Bu tahmini doğrular görünen bir husus da dünyanın bütün milletlerinde dilin âdet ve alışkanlıkların iniş-çıkışlarını izlemesi, onlar gibi korunması veya bozulmasıdır.» (s. 105)

Bütün bu dil öğretimi kuramı, şey, anlam (veya ide) ile im arasında yapılan kesin bir ayrıma dayanır: bugünkü deyimlerle gönderge, imlenen ve imleyen arasında. Eğer temsil edenin temsil edilen üzerinde bazan zararlı bir etkisi varsa ve çocuk «sadece bir dil» öğrenmeliyse ve öğrenebilirse, bunun nedeni «onun için her bir şeyin bin türlü işareti olmasına karşılık her idenin ancak bir formu olmasıdır.» (*a.g.e.*)

Demek ki, bu sorunun «felsefi incelemesine» Duclos tarafından çıkarılan davetiye Rousseau'nun zihninde uzun zaman dolaşmıştır. *Commentaire*'de 1754'te dile getirilmişti; *Deneme*'nin bitiminde zikrediliyor. Fakat *Commentaire*'in diğer bazı parçaları da başka yerlerde, özellikle VII. başlıkta söz konusu edilir. Buna göre, ikinci *Söylev*'in (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*) aynı şekilde 1754 tarihli yayımından önceye ait olamayacak olan bütün bu alıntılar, bize *Deneme*'nin kaleme alınış tarihine ilişkin herhangi bir kesin ipucu verebilir mi? Ve bu kronolojik problem, yazarın düşünsel durumu denilen sistematik probleme ne ölçüde bağlanabilir? Söz konusu esere atfettiğimiz önem bu sorunu ihmal etmemize imkân vermiyor.

Bu az bilinen ve Rousseau'nun ölümünden sonra yayımlanan metnin yazılış tarihi üzerinde en yetkili yorumcu ve tarihçiler pek nadiren mutabık kalmışlar, bunu yaptıkları zaman da genellikle farklı nedenlere dayanmışlardır. Bu problemin çözümünden beklenebilecek son getiri açıktır: bir olgunluk dönemi eserinden söz edilebilir mi? İçeriği ikinci *Söylev*'inkiyle ve sonraki eserlerininkiyle uyuşuyor mu?

Bu tartışmada dışsal savlar daima içsel savlarla karışır. Tartışma yetmiş yılı aşkın bir süredir devam etmektedir ve iki aşama geçirmiştir. Biz kendimize yakın aşamayı hatırlatmakla başlıyorsak, bu aşamanın, sanki önceki aşama problemin dışsal

yönüne –son olduğunu sandığımız– bir nokta koymamış gibi yürümesi yüzündendir. Fakat aynı zamanda iç problemin biçimini de bir şekilde yenilemesinden dolayıdır.

Bugünkü tartışma: Merhamet'in ekonomisi

Duclos'dan yapılan alıntılar, modern yorumcuların *Deneme*'nin ikinci *Söylev*'den sonraya ait ya da olsa olsa onunla eşzamanlı olduğu sonucuna varmalarını sağlayan tek ipucu değildir. B. Gagnebin'le M. Raymond *İtiraflar*'ın edisyonunda[7], «*Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin ilk kez J.-J. Rousseau'nun *Traités sur la musique*'inin bir cildinde yer aldığını; bu eserin 1781'de Cenevre'de Du Peyrou tarafından, elinde bulunan ve Neuchâtel Kütüphanesine bağışladığı (N° 7835) yazmaya göre, yayımlandığını» hatırlatıyorlar. *İtiraflar*'ın editörleri «hak ettiğinden az okunan bu ilginç ve önemli risaleye» dikkati çekiyor ve onu ikinci *Söylev*'den sonraya tarihlemek için Duclos'dan yapılmış alıntılara dayanıyorlar. «Son olarak, diyorlar, *Deneme*'nin konusu bile Rousseau'nun 1750'de henüz edinmiş olmadığı bazı bilgileri ve belli bir düşünce olgunluğunu gerekli kılmaktadır». R. Derathé'nin görüşü de budur[8], en azından en önemliler arasında bulunan ve «güneyli dillerin oluşumunu» açıklayarak, ikinci *Söylev*'dekilere çok yakın temaları işleyen IX. ve X. bölümler hakkında.

Rousseau'nun bu metnin redaksiyonunu birkaç yıla yaymış olması akla yakın ve tasavvuru cazip, değil mi? Öyleyse orada düşüncesinin çeşitli katmanlarını görüp tanımak mümkün olmaz mı? Duclos'dan alıntılar oldukça geç bir tarihte metne sokulmuş olamaz mı? Kimi önemli başlıklar ikinci *Söylev*'le aynı zamanda, hattâ daha önce yazılmış, tamamlanmış ya da gözden geçirilmiş olamaz mı? Böyle bir görüş çeşitli yorumları bağdaştırabilecek ve bugün *Deneme*'nin tasarısını hattâ tüm yazılış sü-

---

[7] *Pléiade* (T. I, s. 560, n° 3).

[8] *Le rationalisme de Rousseau*, 1948, s. 17-18. *Rousseau et la science politique de son temps*, 1950, s. 146.

recini 1754'ten çok öncelere yerleştirenlerin varsayımına belli bir otorite kazandıracaktır. Örneğin Vaughan, dışsal sebeplerle, *Deneme*'nin ikinci *Söylev*'den hattâ birinci *Söylev*'den bile önce tasarlanmış olduğu mütalâasındadır.[9] Gerçekten de metin, müzik konusundaki yazılara sıkı sıkıya bağlanıyor; zaten başlığın bütünü de bunu açıkça gösteriyor: *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie et de l'Imitation musicale* [İçinde melodiden ve müzikal taklitten de bahsedilen, dillerin kökeni üstüne deneme]. Müzik konusundaki yazılarınsa çok erken gelen bir esine karşılık olduğunu biliyoruz. 1742'de Rousseau, Bilimler Akademisinde *Müzik için yeni işaret sistemiyle ilgili tasarı*'sını okur. 1743'te *Dissertation sur la musique moderne* çıkar. Birinci *Söylev*'in yazılış yılı olan 1749'da, Rousseau, d'Alembert'in talebi üzerine, *Encyclopédie*'nin müzikle ilgili maddelerini yazar. *Deneme*'nin ilk çıkışında parçası olduğu *Dictionnaire de musique*'i de bu maddelerden hareketle kaleme alacaktır. *Deneme*'nin yazımına da bu dönemde girişilmiş olduğu düşünülemez mi? Yazılış süreci birkaç yıla yayıldığı için, Rousseau 1754'te bazı niyetlerini ve eserin bazı başlıklarını, bir «*Önsöz*»de[10] dediği gibi, *Deneme*'yi ikinci *Söylev*'in bir parçası yapmayı düşünecek kadar değiştirmiş olsa bile?

Ne var ki, bu bağdaştırıcı tahminin kolaycılığı ve akla yakınlığına karşın, içsel ve sistematik nedenlerle, her varsayıma kendi dönemini ve doğruluk payını dağıtarak üzerindeki görüş ayrılıklarını gidermenin zor göründüğü bir nokta kalıyor. Burada tarafını seçmek gerekiyor.

Bu, IX. başlığın felsefi içeriği, «Güneyli dillerin teşekkülü»dür. R. Derathé ile J. Starobinski bu temel bölüm konusunda biribirinden ayrılırlar. Gerçi hiçbir zaman doğrudan doğruya bu nokta üzerinde karşı karşıya gelmiş değillerdir ama her ikisi de buna birer not eklerler ki, bunların karşılaştırılması proble-

---

[9] *Political writings*, I, 10. Krş. ayrıca Hendel, *J.-J. Rousseau moraliste*, T. I, s. 66 ve sonrası.

[10] Krş. *aşağıda*, s. 296.

mimizi aydınlatmaya yardım edecektir.[11]

Deneme'nin ikinci *Söylev*'e katılmak üzere yazılmış bir parça olması, Derathé'ye göre, «en azından, *Eşitsizlik Üzerine Söylev* ile aynı sorunları paylaştığı görülen IX. ve X. başlıklarla ilgili olarak, en akla yakın varsayımdır.»

Oysa J. Starobinski tam da IX. başlıkta, kendisine ikinci *Söylev*'in amacıyla bağdaşmaz görünen bir ifade tespit eser ve bundan Rousseau'nun düşüncesinin evrim geçirdiği sonucuna varır. Bu evrimse ancak *Deneme*'den *Söylev*'e kadarki zaman diliminde yer almış olabilir, zira anlaşıldığına göre bu nokta üzerindeki görüş 1754'ten sonra değişmeyecektir. Demek ki *Deneme*, sistematik ve tarihsel olarak, ikinci *Söylev*'den öncedir ve bu husus, yazara göre temel duygu olan *merhamete* metnin çeşitli yerlerinde tanınan statü incelenince ortaya çıkar. Özetle, *Söylev* bunu, düşünme yetisinin kullanımını önceleyen *doğal* bir duygulanım ya da erdem olarak görür; *Deneme*'de ise Rousseau bu duygunun yargı yetisi tarafından önceden *uyandırılmasının* –şimdilik bu sözcüğü tüm belirlenimsizliğiyle baş başa bırakalım– zorunlu olduğuna hükmeder gibidir.

Önce *Söylev*'in öğretisini hatırlatalım, zira üzerinde hiçbir uyuşmazlık yoktur. Orada Rousseau hiç muğlaklığa düşmeden merhametin akıl ve düşünme çabasından daha eski olduğunu belirtir. Bu onun evrenselliğinin de bir koşuludur. Zaten sav da Hobbes'u hedef almamazlık edemezdi:

> «İnsana insan erdemlerinin en aşırı Düşmanının[12] bile tanımak zorunda kaldığı tek *Doğal* erdemi atfederken, herhangi bir itiraz gelmesinden korkmam gerektiğini sanmıyorum. Merhametten, bizim kadar zayıf ve bizim kadar çok kötülüğe maruz varlıklara uygun düşen şu kabiliyetten bahsediyorum; *insanda her türlü düşünme sürecin-*

---

[11] Derathé'nin notunu daha önce zikrettik. Krş. J. Starobinski, «Pléiade» dizisinde ikinci *Söylev*'in edisyonu, s. 154, not 2.

[12] Mandeville söz konusu. Bak. *Söylev*'in «Pléiade» edisyonunda (biz de buna gönderme yapıyoruz) Starobinski'nin notu, (T. III, s. 154, vurgu bizden).

> *den önce geldiği* ve bazan Hayvanlarda bile algılanabilir belirtileri görülecek kadar Doğal olduğu ölçüde daha evrensel ve insana daha yararlı olan şu erdemden.»

Rousseau insan ve hayvan âlemlerinden buna dair örnekler verdikten sonra, hemen her defasmda Ana ile Çocuk ilişkilerine gönderme yaparak, devam eder:

> «Doğanın, *her türlü düşünmeyi önceleyen* saf davranışı budur: en çürümüş ahlâk ve âdetlerin bile tahripte güçlük çektiği doğal merhametin gücü budur... Mandeville insanların, eğer Doğa kendilerine akla destek olarak merhameti de vermemiş olsaydı, tüm ahlâklarına karşın birer canavar olacaklarını pekalâ hissetmiştir.» «Demek ki, merhametin, her bireyde özsevgisinin etkinliğini frenleyerek tüm türün karşılıklı korunmasına katkıda bulunan doğal bir duygu olduğuna şüphe yoktur. Bizi, *hiç düşünmeden*, acı çektiğini gördüklerimizin yardımına koşmaya sevkeden odur; Doğa[llık] halinde Yasa, ahlâk-âdet ve erdem *yerini tutan* da odur, hem de şu avantajla ki, hiç kimse onun *tatlı sesine* itaat etmemeyi aklından bile geçirmez.»[13]

---

[13] Vurgular bizden. Rousseau'nun seçtiği örnekler bize göre sıradan şeyler değildir: «Anaların yavrularına gösterdikleri sevgi ve şefkatle onları korumak için göğüs gerdikleri tehlikeler bir yana, Atların bile canlı bir bedeni çiğnemekten tiksindiğini her gün görüyoruz; Bir hayvan hiçbir zaman kendi cinsinden bir ölü hayvanın yanından tedirgin olmaksızın geçemez; hattâ ona bir tür mezar yapanları bile görülmüştür; mezbahaya girmekte olan hayvanların acıklı böğürmeleri de gözlerine çarpan içerdeki korkunç manzaradan aldıkları izlenimi anlatır. *Arılar Masalı* yazarının da, insanı duyarlı ve merhametli bir varlık olarak tanımak zorunda kalınca verdiği örnekte o soğuk, duygusuz ve incelikli üslûbundan çıkarak, bize bir mahpusun patetik görüntüsünü sunduğunu memnuniyetle görüyoruz: adam dışarda bir Yırtıcı hayvanın bir Çocuğu anasının sinesinden koparıp narin kemiklerini öldürücü dişleriyle kırdığını, tırnaklarıyla karnını deşip iç organlarını parçaladığını görüyor. Bu tanık, kendisiyle hiçbir kişisel alâkası olmayan bu olay karşısında ne denli korkunç bir duygusal kargaşaya düşmüş,

Tartışmamıza daha sonra devam etmek üzere burada bir mola verelim. Yine mecaz sistemini ele alalım. İlkörneksel olarak anayla çocuk arasındaki, daha genel olarak da hayatla ölüm arasındaki ilişkide en tipik örneğini bulan doğal merhamet duygusu, tatlı bir ses olarak buyruk verir. Bu "tatlı ses" mecazında hem ananın hem de doğanın mevcudiyeti taşınmış olur. Bu tatlı sesin, doğanın ve ananın sesi olduğu, Rousseau'da ses mecazının her zaman işaret ettiği gibi, bir yasa oluşundan da anlaşılır. «Hiç kimse ona itaat etmemeyi aklından bile geçirmez», çünkü hem tatlıdır hem de, doğal ve mutlak kökensel olduğundan, karşı durulamazdır. Bu analık yasası bir sestir. Merhamet bir sestir. Ses her zaman özünde erdemin ve iyi tutkunun geçiş yeridir: *merhametsiz* olan yazıya karşıt olarak. İmdi, merhamet düzeyi «yasa yerine geçer», yasaya "ikame" olur, yani konmuş yasayı kastediyoruz. Fakat konmuş yasa da doğal yasanın yokluğunda onun "ikamesi" olduğundan, burada doğa ile yasa arasındaki ilişkiyi düşünmek sadece ikame kavramıyla mümkün olur görünür. Bu iki terim ancak eklentisellik yapısı içinde anlam taşırlar. Analık yasası olmayan yasanın otoritesi, ancak doğal yasanın, bazan ister istemez «itaat etmemeyi akıldan geçirmenin» de gerekli olduğu o «tatlı sesin», yerine ikame edilmekle anlam kazanır. Peki, tatlı ses işitilmez olduğu zaman erişilen merhametsiz düzey, az önce akla getirmiş olduğumuz gibi, düpedüz yazının düzeyi midir? Hem evet hem hayır. Yazı harfiyen okunduğu ya da "harfe bağlandığı" ölçüde evet; yazı mecazı içinde kastedildiği ölçüde hayır. Bu durumda, doğal yasanın, merhametin o tatlı sesinin, sadece bir analık merciinden dile getirilmediği, Tanrı tarafından kalplerimize kaydedilmiş olduğu söylenebilir. O zaman Rousseau'nun aklın yazısına karşıt olarak konumlandırdığı doğal yazı, kalbin yazısı söz konusudur. Yalnız aklm yazısı merhametsizdir; yalnız o, doğal duy-

---

bu manzara karşısında ne bayılan Ananın ne ölen Çocuğun yardımına koşamamaktan dolayı ne kadar acı çekmiştir kimbilir... İşte Doğanın her türlü düşünme sürecinden önce gelen saf davranışı budur...»

gulanım adı altında, çocuğu ana bağlayan ve hayatı ölüme karşı koruyan yasağı çiğner. Merhamet yasasını ve sesini çiğneyip geçmek, doğal duygulanımın yerine sapık tutkuyu geçirmek demektir. Birincisi iyidir, çünkü Tanrı tarafından kalplerimize kazınmıştır. Yukarda mecazi anlam kaymasına işaret ettiğimiz bu ilahi ya da doğal yazı burada karşımıza çıkar. *Emile*'de, «ikinci doğuş» dediği şeyi anlatırken, Rousseau şunları yazacaktır:

> «Tutkularımız varlığımızı korumamızın başlıca araçlarıdır, dolayısıyla onları yok etme çabası gülünç olduğu kadar da boşuna bir girişimdir; doğayı denetlemeye, Tanrı'nın eserini düzeltmeye kalkışmaktır. Eğer Tanrı insana kendi verdiği tutkuları yok etmesini söyleseydi, hem istemiş hem istememiş olur, kendi kendisiyle çelişirdi. O asla bu saçma emri vermemiştir, insanın kalbinde böyle bir şey yazılı değildir; Tanrı bir insanın yapmasını istediği bir şeyi ona başka bir insan tarafından söyletmez, bizzat Kendisi söyler, kalbinin derinliklerine yazar.» (s. 246-247)

Mutlak surette ilkel olan tutku, Tanrı'nın kendi kendisiyle çelişkiye düşmeden yok etmemizi buyuramayacağı tutku, öz-sevgisidir (*amour de soi*). Rousseau'nun bunu, aynı şeyin bozulmuş biçimi olan izzetinefisten (*amour-propre*) ayırdettiği bilinir. İmdi, tüm tutkuların kaynağı doğalsa da tüm tutkular öyle değildir. «Binlerce yabancı derecik [bu kaynağı] büyütmüştür.» (*a.g.e.*) Öteki-sevgisinin (*amour d'autrui*) kökü olan merhametin statüsüyle ilgili olarak bizim için burada önem taşıyan husus, onun ne kaynağın kendisi, ne türemiş bir tutku akısı ya da başka birçokları gibi edinilmiş bir tutku oluşudur. O öz-sevgisinin birinci türevidir. Hemen hemen ilkeldir ve tüm merhamet sorunsalı mutlak yakınlıkla mutlak kimlik arasındaki ayrımda yatar. «Bir çocuğun birinci duygusu kendini sevmektir; ondan türeyen ikincisi de kendisine yaklaşanları sevmektir» (s. 248). Sonra bu türeme kanıtlanır: [Merhamet] öz-sevgisinin uzaklaşma veya kesilmesinden ziyade, birinci ve en zorunlu

sonucudur. Merhamet «öz-sevgisinin faaliyetini» yatıştırırsa (ikinci *Söylev*, s. 156) da, bunu belki ona karşı çıkmaktan ziyade[14] onu dolambaçlı yoldan yeniden ifade etmek, ötelemek suretiyle yapar, çünkü bu yatıştırma «türün karşılıklı korunmasına yardım eder.» (*a.g.e.*)

Ayrıca, kendisi de yasa ve toplumca ikame edilen merhametin nasıl olup da bir "ikame edici" rolü oynayabildiğini de anlamak lâzımdır. Niçin belli bir anda veya öteden beri, kültürün yer-tutucusu, «doğal[lık] halinde yasa, ahlâk-âdet ve erdem yerini tutan şey» oluveriyor? Kendine yeterince benzeyen ama ikamenin olabilmesi için yeterince farklı da olan hangi *analogon*'a, hangi tefessühe karşı koruyor bizi?

«Türün karşılıklı korunmasına yardımcı olan» doğal ve düşünme-öncesi duygu merhamet, diğer herhangi bir ikame gibi, bizi –başka ölüm tehditleri arasında– özellikle aşktan (*amour*) koruyorsa, bu bir tesadüf müdür? Merhamet, erkeği (*vir*) kadının çılgınlığıyla yokedilmekten koruduğu ölçüde, insanı (*homo*) da aşkın çılgınlığıyla yokedilmekten koruyorsa, bu bir tesadüf müdür? Tanrı'nın kalpteki yazısının demek istediği, –çocuğu anaya ve hayatı doğaya bağlayan– merhametin, bizi –çocuğun insan-oluşunu ("ikinci doğuş") ananın kadın-oluşuna bağlayan– aşk tutkusundan sakınması gerektiğidir. Bu oluş asıl büyük ikamedir. Merhamet, göreceğimiz gibi, erkeğin erkekliğini ve erilin erilliğini koruduğu ölçüde, insanın insanlığının ve canlının canlılığının koruyucusudur.

Gerçekten de, merhamet doğalsa ve bizi ötekiyle özdeşleşmeye sevkeden şey doğuştan gelen bir atılımsa da, aşk tutkusunun hiçbir doğal yanı yoktur. O tarihin ve toplumun bir ürünüdür.

---

[14] Bu noktada, R. Derathé'nin yaptığı gibi, *Emile*'in öğretisinin ikinci *Söylev*'inkine karşıt görülüp görülemeyeceği konusunda tereddütteyiz («... *Emile*'de merhamet öz-sevgisinden türeme bir duygu oluyor, oysa ikinci *Söylev*'de bu iki ilke biribirine karşıt gösteriliyordu...» *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, s. 99-100).

> «İnsanın kalbini harekete geçiren tutkular arasında çok şiddetli ve karşı durulmaz bir tanesi vardır ki, bir cinsi ötekisi için mutlak surette gerekli kılar; bütün tehlikelere meydan okuyan, bütün engelleri deviren ve, çılgınlaştığı anlarda, korumakla görevli olduğu İnsan-türünü yok etmeye daha elverişli görünen korkunç bir tutkudur bu. Utanma-arlanmasız, ölçüsüz ve izansız bu zincirden boşanmış hayvanca deliliğin pençesinde kıvranan ve her gün kanları pahasına aşklarının kavgasını veren insanlar ne olacak?» (*Söylev*, s. 157.)

Bu kanlı tablonun arkasında, filigranda, *öteki sahneyi* okumak lâzımdır: az yukarda, aynı renkler yardımıyla, ölü atları, yırtıcı hayvanları ve anasının kucağından koparılan çocukları gösteren sahne.

Demek ki aşk tutkusu, doğal merhamet duygusunun kötülüğe dönüşmüş halidir. Merhametten farklı olarak, bağlılığımızı bir tek varlıkla sınırlar. Rousseau'da her zaman olduğu gibi, kötülük burada belirlenmenin, kıyaslamanın ve *yeğlemenin* formundadır. Yani ayrım (*différence*) formunda. Kültürün bu icadı merhametin doğasını bozar; içgüdüsel olarak ayrımsızca türü ve cinsiyeti ne olursa olsun bütün canlılara yönelecek olan kendiliğinden hareketini yolundan saptırır. Merhametle aşk arasındaki açıklığı gösteren kıskançlık, bizim toplumumuzda sadece kültürün bir yaratısı değildir. Kıyaslamanın hilesi olarak, kadınlığın bir manevrası, doğanın kadın tarafından gaspedilmesidir. Aşkta kültürel ve tarihsel olan, kadınlığın hizmetindedir: erkeği kadına köle yapmak üzere tasarlanmıştır. «Toplumun usul ve âdetlerinden doğan, kadınlar tarafından hakimiyetlerini kurmak ve itaat etmesi gereken cinsi egemen kılmak için büyük bir maharet ve özenle alkışlanan, yapay bir duygudur.» (s. 158). Ve *Emile* de «kadının erkeğe itaatinin doğa düzeninin parçası olduğunu» söyleyecektir (s. 517). Rousseau burada erkekle kadın arasındaki mücadeleyi, Hegel'ci efendi-köle diyalektiğinin şema ve terimleriyle betimler; bu husus sadece onun metnini değil, *Tinin Fenomenolojisi*'ni de aydınlatır:

> «Demek ki, [erkek] kendinden aşağı statüde [bir kadın] aldığı zaman, doğal düzenle medeni düzen uyuşurlar ve her şey yolunda gider. Ama kendinden yüksek düzeyde biriyle evlenerek ya hakkını ya minnetini zedelemek, ya nankör ya hakir görülmek almaşığına düştüğü zaman, bunun tersi olur. O zaman kadın, otorite iddiasına kalkışarak, efendisinin tiranı olur; köle olan efendi ise yaratıkların en gülüncü ve en sefili haline gelir. Asya hükümdarlarının evlilikleri yoluyla kâh onurlandırıp kâh eziyet ettikleri ve söylendiğine göre karılarıyla yatmak için yatağa ancak ayak tarafından girmeye cesaret edebilen o zavallı gözdelerin hali budur.» (*a.g.e.*)

Tarihsel "kötüye dönüş"[15] ikili bir ikameyle devreye girer: siyasal buyurmanın evin idaresine ikamesi ve manevi aşkın fiziksel aşka ikamesi. Evi kadının idare etmesi doğaldır ve Rousseau ona bu alanda «doğal bir kabiliyet» de tanır; fakat bunu kocasının otoritesi altında, «bir devlet görevlisi gibi, yapmak istediği şeyi kendine emrettirerek» yapmalıdır:

> «Birçok okurun, kadına erkeği idare etmek babında doğal bir kabiliyet atfettiğimi hatırlayarak, burada beni çelişkiye düşmekle suçlamasını bekliyorum ama yanılacaklar. Buyurma hakkını haksızca kendi üstüne almakla buyuranı idare etmek arasında hayli fark vardır. Kadının hakimiyeti bir *yumuşaklık*, uzellik ve müsamaha hakimiyetidir; *emirleri birer okşayış*, tehditleri gözyaşıdır. Evde, devlet idaresinde bir bakan gibi, yapmak istediği şeyi kendine emrettirerek hüküm sürmelidir. Bu anlamda, en

---

[15] Rousseau'nun, kadınların tarihteki rolü üstüne bir eser yazınayı tasarladığı biliniyor. Anlaşıldığına göre amacı tarihsel bir hakikati (erkeklerin tarihi tarafından kasıtlı olarak gizlenen kadın rolünün önemi) yerli yerine oturtmak kadar, «Themistokles, Antonius, vb. gibi kendilerini kadınların idaresine bırakmış büyük adamlar hakkında bazı gözlemler yaparak (örnekse Antonius'un karısı Fulvia, Sezar'ın aşkına nail olamadığı için savaş kışkırtır)», bu rolün bazan zararlı olduğunu hatırlatmaktı. Krş. *Sur les femmes* ve *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*. (Pléiade, II, s. 1254-1257)

> iyi giden evliliklerin kadının en çok otoriteye sahip olduğu evlilikler olduğu değişmez bir gerçektir. Ama şefin *sesine* kulak asmayıp haklarını gaspettiği ve emirleri kendisi vermek istediği zaman, bu kargaşadan asla sefalet skandal ve şerefsizlikten başka bir şey çıkmaz» (*a.g.e.*, vurgular bizden).

Demek ki modern toplumda düzen kadın tarafından tersine çevrilmiştir ve gaspın aldığı şekil budur. Bu "ikame oluş" diğerleri gibi sıradan bir suiistimal değildir. Şiddetin ve siyasal anormalliğin paradigmasıdır. Yukarda bahsettiğimiz dilsel kötülük gibi –az sonra ikisinin doğrudan bağlandığını göreceğiz– bir siyasal kötülüktür. *D'Alembert'e Mektup* bunu pek iyi dile getirir:

> «... kadınlar artık ayrılma istemediklerinden, kendileri erkek olamadıkları için bizi kadın yapıyorlar. Erkeğin onurunu kıran bu sakınca her yerde pek büyük ama asıl bizimki gibi devletlerde bunu önlemek çok önemli. Bir monarşide kıralın erkekleri veya kadınları idare ediyor olması onun için pek farketmez ama bir cumhuriyette [idarede] erkekler gerekir.»[16]

Bu kıssadan çıkan hisse, cumhuriyetin doğal düzeni yeniden kurmasından bizzat kadınların da kazançlı çıkacağıdır. Zira kötüye-dönmüş bir toplumda erkek itaat etmek zorunda olduğu kadını hakir görür: «Kendimizi ödlekçe, hizmet etmemiz değil korumamız gereken cinsin isteklerine adayarak ona itaat ederken onu küçümsemeyi, alaycı hizmetimizle ona hakaret etmeyi öğrendik.» Dildeki bozulmanın sorumlusu Paris burada da suçlanır: «Ve her Parisli kadın, evine kendinden daha kadm bir saray dolusu erkeği toplar; bunlar güzelliğe her türlü saygıyı sunmayı bilirler, asıl layık olduğu kalbin saygısı hariç.» (*a.g.e.*).

---

[16] Ed. Garnier, s. 204. Ayrıca 1. not da okunmalı: yazar burada «uygulaması oldukça sık görülen filân şakanın Fransa'da bilgili ve kültürlü insanlar tarafından harfi harfine anlaşılmasına» şaştığını ifade eder.

Rousseau'nun yeniden kurguladığı şekliyle kadının «doğal» imgesi yavaş yavaş ortaya çıkıyor: erkekçe el üstünde tutulan ama ona tabi olan kadın, egemen olmaksızın idare etmelidir. Ona saygı gösterilmelidir, yani kuvvetlerin –yani bizimkiler ve siyasal toplumunkiler– zarar görmeyeceği kadar uzaktan sevilmelidir. Zira (kadınları ev idaresiyle sınırlı tutacak yerde) onlarla «[ayrımsızca] düşüp kalkmak»tan başka bir de kendi toplumumuzu onlarınkini model alarak düzenlersek, «yaradılışımızı (*constitution*)» riske atmış oluruz. «[Erkekler] onlarla fazla sıkı fıkı ilişkinin etkisini onlar kadar hattâ daha fazla hissederler; kadınlar bu işte yalnız doğal huy ve davranışlarını, bizse hem bunları hem de "yaradılışımızı" yitiririz.» (s. 204). Demek ki oyunun tarafları eşit değildir. Eklentisellik oyununun en derin anlamı belki de budur.

Bu bizi doğrudan doğruya ikame kötüye-dönüşün öbür biçimine, yani fiziksel aşka manevi aşkı ilave eden biçimine götürür. Aşkın bir doğallığı vardır: türün üremesine ve korunmasına yarar. Rousseau'nun «aşkın fiziği» dediği şey, adından anlaşıldığı gibi, doğaldır ve bu özelliğiyle merhametin hareketlerine kaynamıştır. Arzu gerçi merhamet değildir ama Rousseau'ya göre onun gibi düşünme-öncesidir. Ancak «aşkta manevi olanı fiziksel olandan ayırmak gerekir.» (ikinci *Söylev*, s. 157). Doğalın yerine ikame edilen «manevi» de, kurumda, tarihte, kültürde, toplumdaki usul ve âdetler sayesinde, kadın hainliği doğal arzuyu gaspetmeye, enerjisini bir tek varlığa bağlamak üzere ele geçirmeye çalışır. Bu varlık böylece gaspedilmiş bir hakimiyete sahip olur:

> «Fiziksel [olan], bir cinsi öbürüyle birleşmeye sevkeden o genel arzudur; manevi olansa bu arzuyu belirleyip münhasıran bir tek nesneye tespit eden ya da en azından bu yeğlenen nesne için ona daha büyük bir enerji derecesi veren şeydir.» (s. 158)

Demek ki kadınlığın –ki bu kadınlık, bu dişil ilke hem kadınlarda hem de toplumun erkek dediği ve Rousseau'ya göre «kadınların kadın yaptığı» kişilerde iş başmda olabilir– işlemi,

enerjiyi ele geçirip bir tek temaya, bir tek temsilciye bağlamaktan ibarettir.

Aşkın tarihi işte böyledir. Kısaca tarih de bunda, doğanın bozulması olarak yansır: doğaya eklenen şey, manevi tümleme, ikame etme yoluyla doğanın gücünü hedefinden saptırır. Bu anlamda eklenti kendi başına hiçbir şey değildir, kendine özgü hiçbir enerjisi veya kendiliğinden hareketi yoktur. Asalak bir organizmadır, arzunun gücünü belirleyip yönlendiren bir imgelem veya tasarımdır. Bir *tercihteki* fark gibi bir şeyin, kendine özgü gücü olmaksızın gücü zorlayabileceği, hiçbir zaman doğadan ve doğal güçten hareketle açıklanamayacaktır. Böyle bir şaşma, Rousseau düşüncesine tüm formunu ve canlılığını veren şeydir.

Bu şema bu kadarıyla bile tarihin Rousseau'ca bir yorumudur. Fakat bu yorum ikincil bir yoruma da elverişlidir ki, burada belli bir tereddüt kendini gösterir. Rousseau bu tarihin iki okunuşu arasında yalpalar görünür. Bu yalpalamanın anlamı burada anlaşılmalıdır, [zira] analizimizi daha birçok kez aydınlatacaktır. Kâh kötüye-dönmüş ikame tarihin kökeni olarak, bizzat tarihsellik olarak ve doğal arzudan ilk sapma olarak betimlenir. Kâh tarihin *içinde* tarihsel bir kokuşma olarak, sadece eklentiselliğin formunda bir bozulma değil, eklenti bir bozulma olarak görünür. Bu bağlamda, bozulmamış bir aşkın nesnesi olarak, kadının kendi yerini tuttuğu ve yerinde kaldığı, kendi doğal konumunu işgal ettiği tarihsel bir topluma ait şöyle betimlemeler okuyabiliriz:

> «Eskiler hemen bütün hayatlarını *açık havada* veya işleri güçleriyle uğraşarak veya meydanlarda devlet işlerini çekip çevirerek veya kırlarda, bahçelerde, deniz kenarında, yağmurda veya güneşte ve her zaman başı açık gezerek geçirirlerdi. Bütün bu faaliyetlerde hiç kadın görülmezdi ama ihtiyaç hasıl olduğunda nerede bulunacakları bilinirdi. Yazılarında olsun, konuşmalarından bize kalmış örneklerde olsun, ne akıl ve zekânın, ne beğeninin, hattâ ne de aşkın bu çekinserlikten dolayı herhangi bir kayba uğradığına dair hiçbir ipucu göremiyoruz.» (*D'Alembert'e Mektup*, s. 204, vurgu bizden.)

Peki, eklentiselliğin formundaki bir kokuşma ile eklenti bir kokuşma arasında fark var mıdır? İkame kavramı, belki yorumun bu iki yorumunu birlikte düşünmemizi sağlayan şeydir. Doğadan dışarıya ilk çıkıştan itibaren, tarihsel oyun, eklentisellik gibi, kendi bozuluşunun, ikame bozulmanın, bozulmanın bozulmasının ilkesini kendi içinde taşır. Kötüye-dönüşün tarih içinde giderek hızlanışı, tarihsel kötüye-dönüşün başlangıcından itibaren, zımnen içerilmektedir.

Fakat, daha önce yaptığımız gibi *ekonomik* kavram olarak mütalâa edilen eklenti kavramı, çelişkiye düşmeden bunun tersini söylememize de imkân verecektir. Eklentinin mantığı –ki özdeşliğin mantığı değildir– kötülüğün hızlanışına eşzamanlı olarak hem tarihsel telafisini hem de tarihsel "emniyet parmaklığını" buldurur. Tarih tarihi hızlandırır, toplum toplumu çürütür ama her ikisine de hasar veren kötülüğün kendi tarihsel ikamesi de vardır: tarih ve toplum hasara karşı kendi dirençlerini üretirler.

Örneğin, aşkın «ahlâkı» ahlâk-dışıdır: yakalayıcı ve tahrip edici. Fakat mevcudiyet nasıl öteleme yoluyla elde tutulabiliyorsa, aynı şekilde harcama da ötelenebilir, kadmm ölümcül «sıkı birlikteliği (*habitation*)» de diğer bir ölüm gücü olan oto-erotizmle geciktirilebilir; yine aynı şekilde, bu ölüm veya hayat ekonomisinde, toplum «manevi aşkın» [olası] hasarına manevi bir emniyet parmaklığı koyabilir. Toplumun ahlâkı, kadına *edep* erdemini empoze etmek suretiyle, enerji gaspını öteleyebilir ya da zayıflatabilir. *Edep* denilen bu sosyal inceliş ürününde, aslında doğal bilgelik, hayatın ekonomisi, kültürü kültürle kontrol eder. (Rousseau'nun bütün söylemi, sırası gelmişken işaret edelim, burada uygulama alanını bulur). Kadınlar fiziksel arzunun doğal ahlâkına ihanet ettiklerinden, Toplum (ama bu doğanın bir kurnazlığıdır) ahlâk-dışılığı sınırlayan ahlâki edep buyruğunu icat eder. Ahlâk-dışılığı, yani ahlâkîliği, zira « ahlâki aşk» insanın hayatını tehdit dışında hiçbir zaman ahlâk-dışı olmamıştır ki... Edep teması *d'Alembert'e Mektup*'ta sanıldığından daha büyük önem taşır; fakat *Emile*'de, özellikle satır satır izlen-

mesi gereken *Beşinci Kitap*'ta, büsbütün belirleyicidir. Edep orada doğal erdemin bir ikamesi olarak tanımlanır. Mesele, erkeklerin, kadınların sayı ve azgınlıkları yüzünden «ölüme sürüklenmeye» kendilerini koyverip koyvermeyecekleridir (s. 447). Gerçekten de onların «sınırsız arzuları», hayvanların dişilerinde rastlanan türden doğal frenler tanımaz. Hayvan dişilerinde,

> «ihtiyaç giderilince arzu söner; o zaman erkeği itmeleri rol gereği değil gerçektendir; Augustus'un kızının yaptığının tam tersini yaparlar; gemi yükünü tutunca fazladan yolcu almaz... Onları içgüdü sevkeder içgüdü durdurur. *Kadınlardan edep'i alırsanız, bu negatif içgüdünün ikamesini nerede bulacaksınız?* Artık erkekleri umursamamalarını beklemek, erkeklerin artık bir şeye yaramaz olmalarını beklemek demektir (vurgu bizden). Ve bu eklenti (*supplément*) gerçekten erkeklerin hayatının ekonomisidir: Doğal azgınlık (*intempérance*) erkekleri ölüme götürürdü; edep ise, arzularını dizginlediği için, kadınların gerçek ahlâkıdır.»

Böylece, doğa kavramının ve hakimiyetindeki bütün sistemin ancak eklentiselliğin indirgenemez kategorisi altında düşünülebileceği doğrulanmış oluyor. Edep, içgüdüsel ve doğal bir frenin yokluğunu "gideren" bir ikame olmakla birlikte, ikame olarak ve tüm maneviliğine karşın, doğaldır da. Bu kültürel ürünün doğal bir kökeni ve amacı vardır. Onu yaratığa "yazan" Tanrı'dır: «Yüce Varlık her alanda insan türünü onurlandırmak istemiştir: erkeğin özgür olması ve kendine buyurması için, ona ölçüsüz eğilimler verirken, aynı zamanda onları düzenleyecek yasayı da verir; onu aşırı güçlü tutkulara teslim ederken, onları yönetmeye yarayacak aklı da ilave eder; kadını sınırsız arzulara teslim ederken, bu arzulara onları dizginleyecek edebi de ekler.» Demek ki Tanrı aklı doğal eğilimlere eklenti olarak veriyor. Demek ki akıl hem doğadandır, hem de doğaya ikamedir; ek bir tayındır. Bu da doğanın bazan kendinden eksik çıktığını ya da –ki aynı şeydir– kendinden fazla çıktığını düşündürür. Ve Tanrı *prim* (*præmium*) olarak, ödül olarak, ikameye bir ikame

daha ekler: «Üstelik», diyor Rousseau, «yetilerinin doğru kullanımına edimsel bir ödül de ekler: eylemlerin kurallarının saptanmasında doğru ve dürüst şeyler [seçmekten] alınan zevk. Bütün bunlar, bana kalırsa, hayvanların içgüdülerini pekalâ karşılar.»

Bu şema kılavuz alınacak olursa, kültürü doğanın bozulması olarak tanımlayan bütün metinleri yeniden okumak gerekirdi: bilimlerde, sanatta, seyirlik oyunlarda, maskelerde, edebiyatta, yazıda... Onları yeniden, cinsler-arası savaş olarak, arzunun kuvvetinin dişil ilke tarafından zincire vurulması olarak, bu «ahlâki aşk» yapısının ağına düşürmek gerekirdi. Yalnız erkeklerle kadınları değil erkeklerle erkekleri de karşı karşıya getiren bu savaş tarihseldir. Doğal veya biyolojik bir fenomen değildir. Hegel'de olduğu gibi, bir ihtiyaçlar veya doğal arzular savaşı değil, bir bilinçler ve arzular savaşıdır. Bunu nereden anlıyoruz? Özel olarak, dişilerin nedretiyle veya «dişinin sürekli olarak erkeğin yanaşmasını reddettiği dışlayıcı aralarla» açıklanamayışından, ki bu da, Rousseau'ya göre,

> «... ilk sebebe dönmek anlamına gelir, zira eğer her dişi erkeğe sadece yılın iki ayı boyunca yanaşma izni verirse, bu sanki dişi sayısı erkeklerden altıda beş oranında azmış gibi bir şey olur. Oysa bu iki durumun hiçbiri, dişi sayısının genellikle erkek sayısını geçtiği ve hiçbir zaman, Vahşi topluluklarda bile, dişilerde kızışma ve dışlama dönemleri diye bir şeyin gözlenmediği insan türüne uygulanamaz.»[17]

«Ahlakî aşk»ın hiçbir biyolojik temeli olmadığına göre, demek ki imgeleme gücünden doğmaktadır. Kültürün [sebep olduğu] bütün bozuluş, ayrımın ve tercihin hareketi olarak, kadınlara sahip olmayla ilişkilidir. Her zaman kadınları kimin alacağı ama ayrıca kadınların ne alacakları da, söz konusudur. Ve

---

[17] İkinci *Söylev*, s. 159. Bu temanın, Voltaire, Buffon veya Pufendorf' un karşıt veya yakın temalarıyla ilişkileri konusunda, bak. «Pléiade» edisyonunun notları, s. 158-159.

bu kuvvet hesabında ne bedel ödeneceği... İmdi, hemen tanıdığımız hızlanma veya kapitalizasyon ilkesine göre, kötünün [kapısını] açan, aynı zamanda en kötüye doğru dolu dizgin koşturandır. Rousseau da Montaigne gibi «hal ve davranışlarımızın kötüleşmeye doğru harika bir meyilleri vardır» (*Denemeler*, I, 82) diyebilirdi. Örneğin yazı, burada edebi yazı, ahlakî aşkla sistem kurar. Onunla aynı zamanda ortaya çıkar. Fakat ahlakî aşk, yazıyı da bozar. İnsanı "sinirsizleştirdiği" gibi yazının da sinirini alır.

> «her gün ortaya çıkan, sadece kadınları eğlendirmek için yazılan ve ne kuvvet ne de derinlik taşıdıklarından hepsi tuvalet masasından tezgâha uçup giden şu yığın yığın kısa ömürlü eseri doğurur. Bu, aynı şeyleri durmadan tekrar yazma ve böylece onları daima yeni kılmanın yoludur. Bana, bunlardan istisna sayılabilecek iki veya üç yüz tane zikredilebilir ama ben kuralı doğrulayan yüz bin tane zikredebilirim. İşte bu yüzdendir ki, çağımızın ürünlerinin çoğu, onunla birlikte geçip gidecek. Sonraki kuşaklar, o kadar çok kitabın çıktığı bu yüzyılda pek az kitap yazılmış olduğunu sanacaklar.»[18]

---

[18] *D'Alembert'e Mektup*, s. 206-207. Bak. ayrıca, s. 206'daki not. Şöyle başlıyor: «Kadınlar genel olarak hiçbir sanatı sevmez, hiçbirinden anlamazlar ve hiçbir dehaları yoktur...» «Cinslerin birleşmesinde... biri etkin ve kuvvetli, öbürü edilgin ve zayıf olmalıdır.» (*Emile*, s. 446).
Kabaca buradaki kadınlık, kültürün yozlaştırıcılığı ve köleye köle olmak olarak ahlâkın soykütüğü tasarımını paylaşan Nietzsche'nin Rousseau'dan nefret etmiş olması ilginç değil mi? Onu kölelerin ahlâkının en yüksek temsilcisi saymış olması ilginç değil mi? Kültürün gerçek yıkıcılığını ve efendilerin köleleşmesinin formunu aynen buradaki gibi merhamette görmüş olması ilginç değil mi?
Bu yolda söylenecek çok şey bulunabilir. Buradan, özellikle Rousseau'cu ve Nietzsche'ci kadınlık modellerini kıyaslamaya gidebiliriz: hakimiyet ve baştan çıkarmadan her iki modelde de korkuluyor, bunlar eşzamanlı veya almaşıklı olarak yavanlaştırıcı ve gevşetici tatlılık veya yıkıcı ve yutucu çılgınlık halini alabiliyorlar. Bu modelleri *erkekliğin* basit ifadeleri olarak yorumlarsak yanılmış oluruz. Belki de Novalis,

Bu yoldan sapış bizi asıl meselemizden çok uzaklaştırmış mıdır? *Deneme*'nin konumunu belirlememize ne bakımdan yardım ediyor?

Doğal merhamet kavramının, desteklediği tüm karşıtlıklar sistemiyle birlikte anlaşılmak üzere, temel önemde olduğunu böylece doğrulamış bulunuyoruz. Oysa, Starobinski'ye bakılırsa, bu kavram *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de mevcut değil, hattâ oradan kasten dışlanmış. Dolayısıyla, Rousseau düşüncesinin tarihinde ve arşitektoniğinde buna bir yer vermek için bu husus hesaba katılmamazlık edilemez:

> «Ahlâkın usavurumsuz temeli olarak merhametin "kendiliğinden" atılımı, Rousseau tarafından daha *Söylev*'in Önsöz'ünden (krş. s. 126 ve 1. not) itibaren dile getirilmiştir. *Söylev*'in bu bölümünde, sonra *Emile*'de, Rousseau merhametin «her türlü düşünmeyi önceleyen» bir erdem olduğunu durmadan tekrarlar. Rousseau düşüncesinin bu konudaki kesin hali budur. Oysa *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*, IX. başlık, bu hususta oldukça farklı fikirler öne sürer; bu da belki söz konusu metne (ya da en azından bu başlığa) *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in yazılışından önceye ait bir tarih atfetmeye imkân verebilir. *Deneme*'de Rousseau usavurumsuz bir sempati parlayışının olabilirliğini kabul etmez ve Hobbes'un herkesin herkesle savaşı fikrini desteklemeye daha yatkın görünür: "Hiçbir ortak kardeşlik bağıyla bağlı değillerdi; kuvvetten başka hakemleri de olmadığından, biribirlerinin düşmanı olduklarını sanıyorlardı... Yeryüzünde tek başına bırakılmış, hayatı insan türünün insafına kalmış bir adam, bir yırtıcı hayvan olsa gerekti... Sosyal duygulanımlar bizde ancak aydınlanışımızla birlikte gelişir Merhamet, insanın kalbinde doğal olmasına karşın,

---

Rousseau'nun *İtiraflar*'ın başında (s. 12) bizzat «kadınsı karakterim» dediği şeyi daha derin biçimde ve onun söylediğinin ötesinde görmüştü: «Rousseau'nun *"filozofem"*leri, mutlak anlamda, bir kadın felsefesi veya bir kadınlık kuramıdır.» (*Encyclopédie*, çev. M. de Gandillac, *Minuit* edisyonu, s. 361).

> onu oyuna sokacak imgelem olmasa, ilelebet eylemsiz kalırdı. Merhametin duygulandırmasına kendimizi nasıl bırakıyoruz? Kendimizi kendimizin dışına taşıyarak; kendimizi acı çeken varlıkla özdeşleyerek... Asla düşünmemiş olan ne bağışlayıcı ne adaletli ne de merhametli olabilir; ayrıca kötücül ve intikamcı da olamaz." Bu daha entelektüalist merhamet anlayışı Wollaston'un düşüncesine yakınlık gösteriyor...»

Starobinski tarafından *Deneme*'den çıkarılıp burada öne sürülen bu ifadeler, *Söylev* ve *Emile*'in tezleriyle bağdaşmaz görüşler mi? Öyle görünmüyor, en az üç türlü sebepten dolayı:

A) Rousseau *Deneme*'de önce, «daha sonra tasarlanabilecek» dediği her türlü merhamet kuramının da yerini sağlama bağlayan bir ödün veriyor. Şöyle yazıyor: «Merhamet, insanın kalbinde doğal [olarak var] olmasına karşın...» Böylelikle merhametin doğuştan, kendiliğinden ve düşünme-öncesi bir erdem olduğunu tanımış oluyor. Bu fikir, *Söylev*'in de *Emile*'in de savunduğu tez olacaktır.

B) «İnsanın kalbinde doğal olan» bu merhametin, o olmasaydı uykuda ve «eylemsiz» kalacağı şey akıl değil, onu «oyuna sokan imgelemdir». İkinci *Söylev*'e göre, akıl ve düşünme doğal merhameti boğma ya da bozma riski taşırlar. Düşünen akıl merhametle "akran" değildir. *Deneme* de bunun tersini söylemiyor. Merhamet akılla değil, onu uykulu eylemsizliğinden çekip alan imgelemle uyanır. İmdi, Rousseau –belirtmeye gerek yok– imgelemle akıl arasında ayrım yapmakla kalmıyor, bu ayrımı bütün düşüncesinin belkemiği yapıyor.

Gerçi burada imgelemin, muğlaklığı sık sık kabul edilmiş bir değeri var. Bizi yoldan çıkarabiliyorsa, bu önce ilerlemenin imkânını açmasındandır. İmgelem tarihte *"gedik açar"*; o olmasaydı yetkinleşebilme imkânsız olurdu; bilindiği gibi Rousseau'nun gözünde bu özellik insanlığın tek mutlak alâmetifarikasıdır. Rousseau'ya göre akıl söz konusu olduğunda işler hayli

karmaşık olmakla birlikte[19], denebilir ki, bazı bakımlardan akıl, anlama ve ide oluşturma yetisi olarak, imgelem ve yetkinleştirilebilirlikten daha az insana özgüdür. Akla hangi anlamda doğal denebileceğini daha önce kaydetmiştik. Bir başka açıdan yine denebilir ki, hayvanlar akılla donatılmış olmalarma karşın yetkinleştirilebilir değillerdir. Onlar, mevcut ve algılanabilir veriyi algılanmayana doğru aşabilen o imgeleme, o önceleme yetisine sahip değillerdir:

> «Her hayvanın ideleri vardır, çünkü duyuları vardır, hattâ bu ideleri bir ölçüde birleştirip düzenleyebilir bile ve İnsanla Hayvan arasında bu bakıma sadece bir derece farkı vardır: hattâ bazı filozoflar falan adamla filan adam arasmda, falan adamla filan hayvan arasmdakinden daha az fark olduğunu bile öne sürmüşlerdir; demek ki, hayvanlarla insan arasındaki özgül ayrımı yapan, anlama yetisinden ziyade insanın özgür eyleyen niteliğidir.» (İkinci *Söylev*, s. 141)

Demek ki özgürlük, yetkinleşebilmedir. «Onları [insanla hayvanı] ayıran diğer bir belirgin özellik vardır, ki üzerinde tartışma yapılamaz, bu da onun kendini yetkinleştirme yetisidir.» (s. 142).

İmdi, imgelem hem yetkinleşebilmenin koşulu –zira özgürlüktür– hem de o olmazsa merhametin uyanamayacağı ve insanlık düzeninde iş göremeyeceği şeydir. "Kuvve" halinde bir gücü "fiile" geçirir.

1. İmgelem özgürlük ve yetkinleştirilebilirliği başlatır, çünkü algılananın mevcudiyetiyle dolmuş ve doymuş olan duyarlık ve aynı şekilde entelektüel akıl, sabitleyici bir kavramla tüketilmişlerdir. Hayvanlığın tarihi yoktur, çünkü duyarlık ve anlama yetisi, kökleri itibariyle edilginlik işlevleridir. «Aklın kuvveti az olduğu gibi, menfaatin de sanıldığı kadar kuvveti yoktur. Yalnız imgelem etkindir ve tutkular da ancak onunla uyarılabilir.» (*Lettre au prince de Würtemberg*, 10.11.63). Dolaysız netice: men-

---

[19] Krş. R. Drathé, *Le rationalisme de Rousseau*, özellikle s. 30 ve sonrası.

faat ve ihtiyacın işlevi teknik ve hesaplayıcı bir yeti olan akıl, yine insana özgü olan ve onsuz da yetkinleşebilmenin mümkün olmadığı dilin kökeni değildir. Dil, duyguyu ya da tutkuyu doğuran ya da her hal ve kârda uyaran imgelemden doğar. Sık sık tekrarlanacak olan bu sav, daha *Deneme*'nin başmda yer alır: «Söz insanı hayvanlar arasmda ayrı bir yere koyar.» II. başlığın ilk sözcükleri: «Demek ki, ihtiyaçların [ellere] ilk jestleri "dikte ettiklerine", ilk tutkularınsa [gırtlaktan] ilk sesleri çıkarttıklarına inanılsa yeridir.»

Demek ki iki serinin belirdiğini görüyoruz: 1) Hayvanlık, ihtiyaç, menfaat, jest, duyarlık, anlama yetisi, akıl, vb. 2) İnsanlık, tutku, imgelem, söz, özgürlük, yetkinleşebilirlik, vb.

Yavaş yavaş ortaya çıkacaktır ki, Rousseau'nun metinlerinde bu terimler arasmda düğümlenen ve daha titiz ve daha ihtiyatlı analizler isteyen bağlarm karmaşıklığı altında, bu iki seri biribiriyle daima ikamecilik yapısına göre ilişki içindedir. İkinci serideki bütün isimler, *eklentisel ötelemenin* (différance supplémentaire) metafizik –yani miras alınmış ve emek isteyen göresel bir tutarlılıkla düzenlenmiş– belirlenimleridir.

Tabiî bu tehlikeli bir ötelemedir, zira eklentisel serinin asıl önemli ismini atladık: ölüm. Daha doğrusu –zira ölüm hiçbir şey değildir– ölümle ilişki, ölümün korkulu ve tedirgin öncelenişi... Eklentisel serinin bütün olabilirlikleri –ki aralarında değişmeceli ikame ilişkileri vardır– dolaylı olarak, belirlenmiş her türlü tehlikenin ufku ve kaynağı ve bütün tehditlerin başladığı boşluk olan bu tehlikeyi adlandırırlar. Dolayısıyla, ikinci *Söylev*'de yetkinleşebilirlik ya da özgürlük ölümün bilgisiyle birlikte serimlendiğinde hiç şaşırmayalm. İnsanın özgüllüğü, özgürlüğün ve ölümün öncelenişinin çifte imkânından hareketle kendini haber verir. İnsanın arzusu ile hayvanın ihtiyacı arasındaki, kadınla ilişki ile dişiyle ilişki arasındaki fark, ölüm korkusudur:

> «[Hayvanın] evrende bildiği tek iyi şeyler beslenme, bir dişi ve dinlenmektir; korktuğu tek kötü şeyler de elem ve açlıktır. Ölüm değil elem diyorum, zira hayvan ölmenin

> ne olduğunu asla bilemez; [buna karşılık] ölümün ve yarattığı dehşetin bilgisi insanın hayvanlık durumundan uzaklaşırken elde ettiği ilk kazanımlarından biridir.» (İkinci *Söylev*, s. 143). Aynı şekilde *çocuk* da «ölüm duygusuna» açılarak insan olur.» (*Emile*, s. 20)

Eklentiler dizisi boyunca ilerlersek, imgelemin, ölümün öncelenmesiyle aynı imlemeler zincirine ait olduğunu görürüz. İmgelem özünde ölümle ilişki tarzıdır. Ölümün imgesidir. Şöyle belirlenen ya da belirsizlenen önerme: imge *bir* ölümdür ya da ölüm *bir* imgedir. İmgelem, hayat için, kendi "temsilini" (*représentation*) kendine atfetme gücüdür. İmge ancak bir durumda "temsil edebilir" ve temsil edeni temsil edilene ikame edebilir: temsil edilenin mevcudiyeti önceden dünyada kendi üzerine dönmüş olduğu ölçüde, hayat kendi eksikliğine, kendi tümlenme talebine yaptığı gibi kendine gönderme yaptığı ölçüde. Temsil edilenin mevcudiyeti, imge denen küçücük şeyin kendine eklenmesi sayesinde kurulur: kendi temsilcisinde ve kendi ölümünde elindekinin alınmasının habercisi. Öznenin *özgüllüğü* bu temsil edici "istimlakın" (*expropriation*) hareketinden ibarettir. Bu anlamda imgelem de ölüm gibi *temsil edici ve ikame edicidir*. Bunların, Rousseau'nun özellikle yazıya tanıdığı nitelikler olduğunu da unutmayalım.

Demek ki, imgelem, özgürlük ve söz de ölümle-ilişki ile aynı yapıya aittirler ([ölümü] önceleme değil de [ölümle] ilişki diyelim, zira bir "ölüm-karşısında-olma"yı varsaysak bile, bu ille de bir zaman çizgisi veya ufku üzerindeki az çok uzak bir gelecekle ilişki değildir; mevcudiyetin bir yapısıdır). Peki, merhamet ve ötekinin acısıyla özeşleşme bu işe nasıl müdahil oluyor?

2. İmgelemin, onsuz doğal merhametin uyarılara yanıt vermeyeceği şey olduğunu söylüyorduk. Rousseau bunu *Deneme*'de açıkça söyler, fakat Starobinski'nin pek ihtiyatlı ifadesinin ima eder göründüğüne karşıt olarak, başka yerlerde de hiç değiştirmeden dile getirir. Merhamet onun gözünde, sadece imgelemin uyarma veya açığa vurma kabiliyetinde olduğu doğal bir duygu veya doğuştan bir erdem olma özelliğini hiç yitirmez. Sı-

rası gelmişken kaydedelim: Rousseau'cu tiyatro kuramının tümü de, temsil olayı içinde, özdeşle[ş]me gücünü imgelem yetisiyle iletişime sokar. Şimdi Rousseau'nun ölüm korkusuna dehşet (*terreur*) adını verdiği (*Söylev*, s. 143) de düşünülürse, bir yandan dehşet ve merhamet kavramlarını, öbür yandan trajik sahne, temsil, imgelem ve ölüm kavramlarını örgütleyen bütün sistem bir arada ele geçirilmiş olur. O zaman bu örnek üzerinden imgeleme gücünün çifte-değerliliği de anlaşılır: [bu güç] hayvanlığı bastırıp insan tutkularını uyandırma işini ancak tiyatro temsilinin sahne ve uzamını açmak suretiyle gerçekleştirir. Olabilirliğinin kendisi de yetkinleştirilebilirlik kavramında içerilmiş olan "kötüye-dönüşü" başlatır.

Demek ki, Rousseau düşüncesinin üzerinde hiç tereddüt göstermediği şema şöyle bir şey olmalıdır: merhamet doğuştandır, fakat doğal saflığı içinde insana özgü olmayıp genel olarak canlıya aittir. «O denli doğaldır ki, bazan hayvanlar bile bunun algılanabilir belirtilerini gösterirler.» Bu merhamet insanlıkta "özüne uyanışını", tutkuya, dile ve temsile erişimini, ötekiyle "öbür ben" olarak özdeşleşmesini ancak imgelemle gerçekleştirir. İmgelem, merhametin "insan-oluşu"dur.

Nitekim *Deneme*'nin tezi budur: «Merhamet, insanın kalbinde doğal olmasına karşın, kendisini oyuna sokan imgelem olmasaydı ebediyen edilgin (eylemsiz) kalırdı.» Bu imgelemle eylemleşme veya edimleşme çağrısı diğer metinlerle o denli az çelişkilidir ki, Rousseau'nun eserinin hemen her yerinde bir tür "kuvvîlik" (*virtualité*) olarak doğuştanlık (*innéité*) ya da uyuklayan potansiyellik olarak doğallık kuramının izi sürülebilir.[20]

---

[20] R. Derathé, «Durkheim'in... Rousseau'da bu "kuvvî" yeti kavramının önemine... ilk işaret etmiş olan kişi olduğunu» hatırlatıyor. *Le rationalisme de Rousseau*, s. 13. Krş. Durkheim, *Le Contrat social, histoire du livre*. R.M.M., Ocak-Şubat 1918. Buna göre,Rousseau'nun sistematik çelişkilerinin çoğu, bütün kırılma noktalarında ve tabiî önce toplumun doğadan "kırıldığı" –ve onunla eklemlendiği– noktalarda, bir tür "lehim" olarak iş gören bu kuvvî yeti kavramına başvurularak silinebilir. Krş. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, s. 148. Bu

Gerçi pek özgün olmayan bir kuramdır bu ama buradaki örgütleyici rolü elzemdir. Doğayı bir veri olarak, edimsel bir varlık olarak değil, bir *yedek* (*réserve*) olarak düşünmeyi emreder. Bu kavramın kendisi de akıl karıştırıcıdır, zira gizli edimsellik, gözlerden saklı depo olarak belirlenebileceği gibi, belirlenmemiş potansiyel güç olarak da tanımlanabilir; öyle ki, bu gücü gizlendiği yerden çıkaran imgelem hem iyilik hem de kötülük yapıcıdır. «Nihayet, imgelemin üzerimizdeki egemenlik ve nüfuzu o derecededir ki, ondan yalnız erdem ve fena huylar değil, [genel anlamda] iyilik ve kötülükler de doğar...» (*Konuşmalar*, s. 815-816). Ve eğer «kimileri bu teselli edici yetiyi kötüye döndürüyorsa» (*a.g.e.*), bunu da imgelemin kuvvetiyle yapmaktadırlar. İmgelem, imlerin ve görünüşlerin yetisi olarak, her türlü reel ve dışsal etkiden bağışık olduğundan, kendi kendini kötüye döndürür (*pervertit*). Kötüye döndürmenin öznesidir. Kuvvî yetiyi uyandırır ama hemen ardından çiğneyip geçer. Yedekte bekleyen potansiyel gücü açığa çıkarır ama ona kendi ötesini göstererek, onun «önünden giderek», ona güçsüzlüğünü tebliğ eder. Haz alma yetisini canlandırır, fakat arzuyla güç arasına bir ayrım yerleştirir. Tatmin etme gücümüzün ötesinde bir şey arzu ediyorsak, bu fazlalığın ve bu farkın kökenine imgelem denir. Bu, doğa ya da ilkellik kavramının bir işlevini belirlememize imkân verir: yedekle arzu arasmdaki denge. İmkânsız bir denge, çünkü arzu zaten ancak imgelem tarafından uyandırılıp yedekliğinden çıkarılabilir ama o da bunu yaparken dengeyi bozmuş olur. Demek ki bu imkânsızlık –doğanın öbür adı– bir sınır olarak kalır. Demek ki, Rousseau' ya göre etik, «insan bilgeliği», «gerçek mutluluğun yolu», bu sınıra mümkün olduğu kadar yakın durmak ve «arzularm yetilere oranla fazlalıklarını azaltmaktan» ibarettir.

---

kuvvîlik temasının, hangi yazarda gündeme gelirse gelsin, pek sıklıkla gözardı edilmiş olması da dikkate değer. Bu önemsenmeyiş, doğuştan ideler problematiği ile Locke-Leibniz veya Leibniz-Descartes ilişkisinin merkezinde yer alır.

> «Her şeyi en iyiyi hedefleyerek yapan doğa, daha baştan bunu böyle kurmuştur. Ona [insana] ilk anda sadece hayatının korunması için gerekli olan arzularla bunları tatmin için yeterli olan yetileri verir. Bütün diğerlerini, ihtiyaç ortaya çıktığında geliştirilmek üzere, sanki yedek olarak ruhunda depolamıştır. İşte ancak bu ilkel durumda arzuyla gücün dengesine rastlanır ve insan mutsuz olmaz. *Bu kuvve halindeki yetiler eyleme geçer geçmez, hepsinin en eylemcisi olan imgelem uyanır ve onların önüne geçer.* Bizim için gerek iyi gerek kötü yönde olabilirliklerin ölçüsünü genişleten ve dolayısıyla, tatmin etme umuduyla, arzuları uyandırıp besleyen imgelemdir. Fakat başta el altında görünen şey, izlenemeyecek kadar hızla kaçıp gider... Böylece insan sürecin sonuna varamadan bitkin düşer; arzularımızı tatminde ne kadar kazançlı çıkarsak, mutluluk da bizden o kadar uzaklaşır. Tam tersine, insan doğal durumuna ne kadar yakın kalırsa, *yetileriyle arzuları arasındaki fark da o kadar küçük kalır,* dolayısıyla da kendisi de mutlu olmaktan o ölçüde az uzaklaşmış olur... Gerçek dünyanın sınırları vardır, hayali dünya ise sonsuzdur; birini genişletemeyince öbürünü daraltırız, zira bizi mutsuz eden bütün sıkıntılar sadece onların arasındaki farktan doğar.» (*Emile*, s. 64, vurgular bizden.)

Şu noktalar herhalde gözden kaçmamıştır:

1. Güçle arzu arasındaki farkın kökeni olarak verilen imgelem gerçekten de ötele[n]me (*différance*) –mevcudiyet veya hazalmada öteleme ya da bunların ötelenmesi– olarak belirleniyor;

2. Doğayla ilişki negatif uzaklık terimleriyle tanımlanıyor. Ne doğadan yola çıkmak ne de doğaya katılmak değil, sadece onun «uzaklığını» azaltmak söz konusu.

3. Diğer kuvve halindeki yetileri körükleyen imgelemin kendisi de bir "kuvvî" yetiden başka bir şey değil; sadece «hepsinin en eylemci olanı». Öyle ki, bu doğayı çiğneyip geçme yetisinin kendisi de doğanın içinde yer alıyor. Doğal öze ait. Dahası, yedeği yedekte tuttuğunu görüyoruz. Demek ki, bu doğanın-içinde-oluş, eklentinin (*supplément*) garip varoluş tarzı. Doğanın

içinde doğanın hem fazlalığını hem eksikliğini gösteriyor. Burada, birçok örnekten biri üzerinde [bir işlem] olarak, klasik bir mantığın sarsılışını, *içinde-oluş*'un anlamı üzerinden yakalıyoruz.

İmgelemin kendisi, «bütün yetilerin en etkini» olarak, hiçbir yeti tarafından uyandırılamaz. Rousseau onun «uyandığını» söylediğinde, bu ifadeyi tamamen "dönüşlü" [edilgin değil] anlamında almak lâzımdır. İmgelem *açığa çıkabilmeyi* yalnız kendisine borçludur. Hiçbir şey yaratmaz, çünkü imgelemedir ama kendine yabancı ya da "mukaddem" olan hiçbir şeyi de almaz. «Reel»den etkilenmez. Saf "öz-etkilenim"dir. Öz-etkilenim olarak ötelemenin diğer adıdır.[21]

Rousseau insanı bu olabilirlikten yola çıkarak tanımlıyor. İmgelem hayvanı insan toplumu içine yerleştiriyor; insan türüne dahil olmasını sağlıyor. *Deneme*'nin çıkış noktası olarak aldığımız paragrafı şöyle bitiyor: «Hiçbir şey imgelemeyen sadece kendisini hisseder; insan türünün ortasında yapayalnızdır.» Bu yalnızlık veya insan türüne ait olamayış, çekilen acının sessiz ve içine kapanık kalmasından ileri gelir. Bunun anlamı şudur: bir yandan, merhametin uyanışı yoluyla ötekinin acısına öteki olarak açılamaz; öbür yandan, kendisi de ölüme doğru kendi sınırlarından çıkamaz. Gerçi hayvanın da kuvve halinde bir merhamet yetisi vardır ama o ne *öteki olarak* ötekinin acısını, ne de *acıdan ölüme geçişi* imgelenebilir. Bu biricik ve aynı sınırdır. Ötekiyle ilişki ve ölümle ilişki biricik ve aynı "açılım"dır. Rousseau'nun hayvan dediği şeyde eksik olan, kendi çektiği acıyı bir başkasının acısı olarak ve ölüm tehdidi olarak yaşayabilmektir.

---

[21] Doğal olarak, burada Kant'la Rousseau'yu, ahlâk bahsindekinden farklı bir şekilde, biribirine bağlayacak bir düşünme çabasına yer olduğu akla geliyor. Zamansallaşma (*temporalisation*) hareketiyle hayalgücünün şematizmini, saf duyarlıkla şimdinin kendi eseri "öz-etkilenişini" iletişime sokan bütün [kavramlar] zinciri, Heidegger okuyuşunun *Kant et le problème de la métaphysique*'te kuvvetle tekrarladığı her şey de, ihtiyatla keşfi yapılmış bir yoldan, bizi Rousseau'cu bir araziye çıkarabilir.

Eklentinin gizli mantığıyla ilişkisi içinde düşünüldüğünde, "kuvvîlik" kavramının (olanak-etkinlik problematiğinin bütünü gibi), özel olarak Rousseau'da ve genel olarak tüm metafizikteki işlevi, bir bir iz'in yerine konmasının yerine bir *dynamis*'in gerçekleşmesini, saf oyunun yerine saf tarihi ve yukarda kaydettiğimiz gibi, bir kırılmanın yerine bir "lehimi" "yerine koyarak", oluşu üretim ve gelişme, evrim veya tarih olarak ön-belirlemektir. Ancak, eklentiselliğin hareketi bu alternatife sığmaz ve onu düşünmemizi sağlar gibi görünmektedir.

C) Demek ki Rousseau merhametin imgelemi tarafından, yani temsil ve düşünme tarafından, uyandırılışını, bu sözcüklerin çift anlamında ama aslına bakılırsa tek anlamında, gündeme getirmiş oluyor. Oysa aynı başlıkta, merhametin imgelem tarafından etkinleştirilmesinden önce insanın kötü eğilimli ve dövüşken olduğunu düşünmemizi yasaklıyor. Starobinski'nin yorumunu hatırlayalım: «*Deneme*'de Rousseau düşünme-öncesi bir sempati atılımının olabileceğini kabul etmez ve Hobbes'cu herkesin herkesle savaşı fikrini desteklemeye daha meyilli görünür»:

> «Hiçbir kardeşlik bağıyla biribirlerine bağlı değillerdi; kuvvetten başka hakemleri de olmadığından, kendilerini biribirlerine düşman zannediyorlardı... Yeryüzünde tek başına, tüm insan türünün insafına bırakılmış bir insan, bir yırtıcı hayvan olsa gerekti.»

Rousseau «biribirlerine düşmandılar» demiyor, «düşman zannediyorlardı» diyor. Bu ince anlam farkını göz önüne almalıyız ve sanırım bunu yapmaya hakkımız vardır. İlkel düşmanlık ilkel bir yanılsamadan doğuyor. Bu birinci kanaat, yalnızlık, zayıflık ve terkedilmişlikten ileri gelen yolunu şaşırmış bir inanca dayanıyor. Bunun basit bir kanaat ve daha o aşamada bir yanılsama olduğu, atlamamamız gereken şu üç cümleden açıkça anlaşılıyor:

> «... biribirlerine düşman zannediyorlardı. Onlara bu kanaati veren zayıflıkları ve cahillikleriydi. Hiçbir şeyi tanımadıklarından, her şeyden korkuyorlardı; kendilerini savunmak için saldırıyorlardı. Yer yüzünde tek başına bırakılmış...» (Vurgu bizden.)

Demek ki yırtıcılık dövüşkenlikten değil korkudan doğuyor. Hele savaş ilân etme kabiliyeti hiç yok. İmgelem sayesinde merhamete uyanamadığından, henüz insan türünün sosyalliğine katılamayan hayvanın («yırtıcı hayvan»), yapayalnız canlının karakteri bu. Bu hayvan, özellikle belirtelim, «başkalarına, onlardan gelmesinden korktuğu her şeyi yapmaya hazırdı. *Zalimliğin kaynağı korku ve zayıflıktır.*» Zalimlik pozitif bir kötü huy değildir. Kötülük yapmaya yatkınlık burada kaynağını ötekinde, ötekinin bana yapmağa hazır *gibi göründüğü* kötülüğün yamlsamalı temsilinde bulur.

Bu kadarı bile, sadece imgelemle aklın bir tür saldırganlık ekonomisi içinde organize ettikleri düşünülen Hobbes'cu doğal savaş kuramıyla benzerliği gündemden düşürmek için yeterli bir neden değil midir? Ama Rousseau'nun metni daha da açık. *Deneme*'de bizi ilgilendiren paragrafta, uykudaki merhamet anını dövüşçü kötülük anı olarak, «Hobbes'çu an» olarak mütalâa etmemize engel olan bir başka önerme daha var. Nitekim, [bakalım] Rousseau uykudaki merhamet aşamasını (gerçek veya mitsel, en azından burada önemi yok) yapısal olarak nasıl betimliyor? Ona göre dil, imgelem, ölüm ilişkisi, vb. nın henüz *yedekte* oldukları an nasıl bir şey?

O anda, diyor, «hiç düşünmemiş olan ne merhametli, ne adaletli, ne de acınaklı olabilir». Elbette. Ama bu onun o zaman adaletsiz veya acımasız olduğu anlamına da gelmez. Sadece bu değerler karşıtlığının berisinde bulunur. Zira Rousseau hemen ardından ekler: «Kötü huylu ve intikamcı da olamaz. Hiçbir şey imgelemeyen sadece kendini hisseder; insan türünün ortasında yapayalnızdır.»

Bu «hal» aşamasında, Hobbes'ta geçerli olan karşıtlıkların henüz ne anlamı ne değeri vardır. Siyasal felsefenin içinde dolaştığı değerlendirme sisteminin henüz hiçbir iş görme şansı yoktur. Böylece, hangi (nötr, çıplak ve "soyunuk") elemanda devreye girdiği de daha iyi görülür. Burada ayrım gözetmeksizin iyilikten ve kötülükten, barıştan ve savaştan söz edilebilir: her defasında söylenen hem doğru hem yanlış ve her zaman

konuyla ilgisiz olacaktır. Rousseau'nun böylelikle örtüsünü kaldırdığı şey, her türlü etik-politik kavramsallığın, bunun nesnellik alanının ya da aksiyolojik sisteminin, nötr olan kökenidir. Demek ki, klasik tarih, kültür ve toplum felsefesinde cirit atan tüm karşıtlıkları nötralize etmek lâzımdır. Bu nötralizasyon ya da indirgemeden önce, siyasal felsefe edinilmiş veya çıkagelmiş apaçıklıkların naifliği içinde yol alır ve durmadan «doğallık hali üstüne ahkâm keserken oraya toplumdan aldıkları fikirleri taşıyanların hatâsını işlemek...» tehlikesine düşer. (İkinci *Söylev*, s. 146).

Deneme'de yapılan indirgemede özel bir üslûp vardır. Rousseau orada karşıtlıkları, üstlerini çizerek indirger; üstlerini de aynı anda çelişkili değerler vurgulayarak çizer. Bu yöntem, özellikle IX. başlıkta, tutarlılık ve titizlikle uygulanır:

> «Milletlerin [kurucu] babaları arasındaki görünür çelişkiler de buradan gelir: o kadar doğallık ve o kadar insaniyetsizlik; o denli yabani (yırtıcı) hal ve davranışlar ve o denli yufka yürekler... O barbarlık yüzyılları altın çağlardı, insanlar birlik oldukları için değil, ayrı oldukları için... Ya da, bir bakıma, insanlar karşılaştıklarında birbirlerine saldırıyor ama nadiren karşılaşıyorlardı. Her yerde savaş hali hüküm sürüyor ama bütün yeryüzü barış içinde yaşıyordu.»[22]

İki terimden birine ayrıcalık tanımak, örneğin gerçekte ve sadece savaş halinin hüküm sürdüğünü sanmak: demek ki, garip bir şekilde, «biribirlerine düşman olduklarını zanneden ilk insanların yanılsamalı kanaatlerini» olumlayan Hobbes'un hatâsı bu olmuştu. Burada da *Deneme* ile *Söylev* arasında hiçbir fark yoktur. *Deneme*'de yapılan indirgeme *Söylev*'de, tam da Hobbes eleştirilirken, teyit edilecektir. Ona yöneltilen itiraz, insanların

---

[22] Demek ki *Deneme* kökensel savaşa olduğu gibi altın çağa da inanma nedeni bırakmıyor. Bu iki açıdan, büyük Rousseau'cu tezlerle uyumludur. Cenevre yazmasında (*Toplum Sözleşmesi*'nin 1756 tarihli olduğu söylenen ilk versiyonu), Rousseau «altın çağın her zaman insan soyuna yabancı bir hal olduğunu» yazar.

doğal olarak merhamete uyanmış ve «hiçbir kardeşlik fikriyle biribirlerine bağlı» olmayışlarından, acele bir çıkarımla, hemen kötü huylu ve döğüşken oldukları sonucuna varmış olmaktır. Biz *Deneme*'yi, Hobbes'un belki acele davranarak yorumlayacağı şekilde okuyamayız. İyi olmayıştan kötü oluş sonucunu çıkaramayız. *Deneme* bunu diyor, *Söylev* de teyit ediyor, tabiî ikincisi birincisinden sonra yazılmışsa:

> «Özellikle de, Hobbes'a bakarak, insanın iyilik hakkında hiçbir fikri olmamasından doğal olarak kötü olduğu, erdemi tanımamasından habis olduğu sonucunu çıkarmayalım... Hobbes, Vahşilerin, bizim Hukukçularımızın iddia ettikleri gibi, akıllarını kullanmalarına engel olan aynı sebebin, kendisinin de iddia ettiği gibi, yetilerini kötüye kullanmalarına da engel olduğunu görmemiştir; öyle ki Vahşilerin, aslında iyi olmanın ne olduğunu bilmedikleri için kötü olamadıkları bile söylenebilir, zira onların kötülük yapmalarına engel olan şey ne aydınlanmanın gelişmesi ne de Yasaların freni olmayıp tutkuların coşmaması ve kötülüğün bilinmemesidir; *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.*»[23]

Merhametin ekonomisinin *Deneme*'den büyük eserlere değişiklik göstermediğini başa ipuçlarından da anlıyoruz. Merhamet, imgelem ve düşünmeyle uyandırıldığı zaman, algılanır var-lığın imgesi kendisinden taştığı zaman, ötekinin de duyguları olduğunu ve acı çektiğini tasarlayabilir, buna hükmedebiliriz. Ama yine de o zaman *başkasının acısının kendisini* hissedemeyiz, hissetmemeliyiz de. Rousseau'ya göre merhamet özdeşleşme hareketinin basit ve bütün olmasını dışlar. Görünüşte iki, gerçekte bir ve aynı derin nedenden dolayı. Burada da belli bir *ekonomi* söz konusudur.

---

[23] S. 153-154. Krş. ayrıca s. 152 ve *doğallık hali* hakkındaki parça: «İnsanlar ilk masumiyetlerini korudukları sürece, doğanın sesinden başka kılavuza ihtiyaç duymadılar; kötü huylu olmadıkları sürece, iyi olmaktan da muaf tutuldular.» (s. 476)

1. Başkasının çektiği acıyı dolaysızca ve mutlak surette hissedemeyiz, hissetmemeliyiz de, çünkü böyle bir özdeşleşme veya içselleştirme, tehlikeli veya tahrip edici olabilir. Bu nedenledir ki, merhameti uyandıran imgelem, düşünme ve yargılama aynı zamanda onun gücünü sınırlayan ve ötekinin acısını belli bir uzaklıkta tutan yetilerdir. Bu acı neyse o olarak tanınıp kabul edilir, "öteki"ye acınır ama "kendi" de korunur ve kötülük ona yaklaştırılmaz. Tiyatrodaki temsil kuramıyla da ilişkilendirilebilecek bu öğreti, hem *Deneme*'de hem de *Emile*'de serimlenir. Ötekiyle ilişkideki paradoks orada açıkça dile getirilir: ötekiyle ne kadar sıkı özdeşleşilirse, onun acısı *kendinin* acısı olarak o kadar iyi hissedilir; bizim acımız ötekinin acısıdır, tamam ama ötekininki olduğu gibi, yani ötekinin acısı olarak kalmalıdır. Sahici özdeşleşme ancak bir tür özdeşleşmemededir, vb.

Deneme:

> «Merhametin etkisine nasıl kapılıyoruz? Kendi dışımıza taşınarak, acı çeken yaratıkla özdeşleşerek. Ancak onun acı çektiğine hükmettiğimiz ölçüde acı çekiyoruz; kendimizde değil onda acı çekiyoruz.»

Emile:

> «Benzerlerinin acılarını paylaşır, fakat bu paylaşım gönüllü ve yumuşaktır. Hem onların başına gelen felaketlere gösterdiği merhametten, hem de kendisini bunlardan bağışık tutan saadetten haz duyar. Bizi kendimizden öteye uzandırarak kendi rahatlık ve mutluluğumuz için gereksiz olan etkinliği başka yere taşımaya sevkeden o kudret durumunda olduğu hissine kapılır. Başkasının felaketine acımak için elbette bunu bilmek lâzımdır ama hissetmek değil.» (s. 270)

Demek ki, başkasıyla özdeşleşeceğiz diye kendimizi yoketmekten sakınmalıyız. Merhamet ile ahlâklılığın ekonomisi daima özsevgisinin sınırları içinde tutulmalıdır, hele sadece bu sevginin bizi ötekinin iyiliği konusunda aydınlatabileceği de belli olduğuna göre. Bu yüzden, doğal iyilik ilkesi «*sana nasıl*

davranılmasını istiyorsan sen de ötekine öyle davran», «daha az yetkin ama belki öncekinden daha yararlı» şu ilkeyle biraz sulandırılmalıdır: «*Yapacağın iyiliği o şekilde yap ki, ötekine mümkün olduğu kadar az kötülük gelsin.*» (İkinci *Söylev*, s. 156). İkinci ilke birincinin «*yerine*» geçmiştir.

2. Bundan başka, içselleştirme yoluyla özdeşleşme ahlâkî de olmazdı, [çünkü]:

a) Çekilen acıyı ötekinin acısı olarak tanımazdı. Ahlâkîlik, ötekine saygı ise belli bir özdeşleşmemeyi var sayar. Ötekiyle ilişki olarak merhametin bu paradoksunu Rousseau imgelemle zamanın, yani *kıyaslamanın* paradoksu olarak da gösterir. Rousseau düşüncesinde büyük önem taşıyan bu kavram, *Deneme*'nin IX. başlığının merkezinde yer alır ve merhametin açıklanmasında devreye girer.

Çekilen acının ötekinin acısı olarak yaşanmasında, imgelem, bize mevcudiyetin içinde bir tür yad-mevcudiyet açtığı ölçüde, mutlaka gereklidir: başkasının acısı kıyaslama yoluyla, geçmiş veya gelecekteki [halen] var olmayan kendi acımız olarak, yaşanır. Zaten merhamet de, imgelem, zaman ve ötekiyi yad-mevcudiyete tek ve aynı açılış olarak biribirine bağlayan bu yapı dışında imkânsız olurdu:

> «Başkasının felaketine acımak için elbette bunu bilmek lâzımdır ama hissetmek değil. Kendimiz acı çekmişsek ya da acı çekmekten korkuyorsak, acı çekenlere acırız ama acı çekerken sadece kendimize acırız.» (*Emile*, s. 270.)

Biraz yukarda Rousseau merhamet ile, bellekte veya öncelemede, imgelemde ve genel olarak yad-algılamada, zaman yaşantısının bu birliğini aydınlatmıştı:

> «Çektiğimiz acıların fiziksel algısı göründüğünden daha sınırlıdır; fakat bize bunların sürekliliğini hissettiren bellektir; onları geleceğe doğru yayan imgelemle de bizi gerçekten acınası hale düşürürler. Ortak duyarlığın bizi hayvanlarla da özdeşlemesi gerektiği halde, bizi hayvanların acılarına karşı insanlarınkinden daha katı yürekli yapan sebeplerden biri de budur diye düşünüyo-

> rum. Ahırında pinekleyen bir koşum beygirine pek acıyan olmaz, çünkü yemini yediği sırada [çalışırken] yediği kırbaçları ve dışarda kendisini bekleyen yorucu hayatı düşündüğü akla getirilmez.» (s. 264)

b) Düpedüz ve tam özdeşleşme gayrıahlâkî de olurdu, çünkü kavramın, evrenselliğin ve formelliğin ortamında meydana gelmezdi. Ahlâkîliğin koşulu, tek bir varlığın tekil acısı üzerinden, onun empirik mevcudiyeti ve varoluşu üzerinden, bütün insanlığın acımaya konu olmasıdır. Bu koşul yerine gelmedikçe, merhamet adaletsiz olma riskine girer. Demek ki, imgelem ve zamansallık, kavramın ve yasanın hakimiyetini başlatır. Rousseau için, daha o zaman, –kıyaslama adım da vereceği– kavramın zaman olarak *varolduğu* bile söylenebilir. Zaman onun, Hegel'in diyeceği gibi, *Dasein*'ıdır. Merhamet, söz ve temsil (*représentation*) ile çağdaştır.

> «Demek ki, merhametin soysuzlaşarak zaaf haline gelmesine engel olmak için, onu genelleştirmek ve tüm insan soyuna teşmil etmek lâzımdır. O zaman, insan merhametini ancak adaletle uyumlu olduğu ölçüde gösterir, çünkü adalet, bütün erdemlerden, insanların ortak iyiliğine en çok katkıda bulunandır. Akıl aşkına, özsevgimiz aşkına, mensup olduğumuz türe kendi yakınlarımızdan daha çok acımamız gerekir; kötülere acımak ise [diğer] insanlara karşı pek büyük bir gaddarlıktır.»[24]

---

[24] Bu merhamet öğretisinin birliği, şu dört parça yan yana konunca bir daha teyit ediliyor: «Merhamet, insan kalbinde doğal olmasına karşın, onu oyuna sokan imgelem olmasaydı ebediyen eylemsiz kalırdı. Merhametin etkisine nasıl kapılıyoruz? Kendi dışımıza taşınarak; acı çeken varlıkla özdeşleşerek. Ancak onun acı çektiğini düşündüğümüz ölçüde acı çekiyoruz; kendimizde değil onda acı çekiyoruz.» (*Deneme*)
«Doğanın düzenine göre insan kalbine dokunan ilk göresel duygu olan merhamet böyle doğar. Çocuğun duyarlı ve acınaklı olabilmesi için, kendi çektiği acıları çeken, kendi duyduğu elemleri duyan ve bilebildiği diğerlerini de duyabileceklerini sandığı, kendine benzer varlıkların mevcut olduğunu bilmesi lâzımdır. Nitekim merhametin etki-

Demek ki, bu noktada Rousseau düşüncesinde evrim olmamıştır. *Deneme*'nin [bazı yazılara göre] felsefi önceliği sonucuna varmak için buradan *içsel* sav çıkarmak mümkün görünmüyor. Şimdilik dışsal varsayımların alanı bu sayede daha da genişlemiş oluyor, her ne kadar sırası gelince başka içsel problemler gündeme getirme imkânını saklı tutuyorsak da...

İlk tartışma ve Deneme*'nin yazılışı*

Dışsal deliller problemini ele almak için, Duclos'dan yapılmış alıntılardan başka, elimizde bizzat Rousseau'nun bazı beyanları da vardır. En başta *İtiraflar*'m önemli bir parçası. Bundan, en azmdan şu sonuca varılabilir: Başlangıçta ikinci *Söylev*'e bir ilave olarak tasarlanmış olan *Deneme*, her hal ve kârda Rousseau'nun kafasında, müzik hakkmdaki ilk yazılardan net biçimde ayrılıyordu. O sırada 1761'deyiz:

---

sine nasıl kapılırız, kendi dışımıza taşınarak ve acı çeken hayvanla özdeşleşerek, sanki kendi varlığımızı bırakıp onunkini alarak değilse?. Ancak onun acı çektiğini düşündüğümüz ölçüde acı çekeriz; kendimizde değil onda acı çekeriz. Demek oluyor ki, hiç kimse imgelem canlanıp onu kendisinin dışına taşımaya başlamadıkça duyarlı hale gelemez.» (*Emile*, s. 261)

«Bu taşınmanın ne denli çok edinilmiş bilgi varsaydığı bir düşünülsün. Hakkında hiçbir fikre sahip olmadığım kötülükleri nasıl hayal edebilirim? Bir başkasının acı çektiğini görünce nasıl acı çekebilirim, onun acı çektiğini bile bilmiyorsam, onunla benim aramdaki ortak özelliklerden habersizsem? Hiçbir zaman düşünmemiş olan ne merhametli, ne adaletli, ne de acması olabilir; aynı şekilde kötü huylu ve intikamcı da olamaz. Hiçbir şey imgelemeyen sadece kendini hisseder; insan türünün ortasında yapayalnızdır.» (*Deneme*)

«Doğa düzeni içinde kalmak için uygun çareleri serimlemek, oradan nasıl çıkılacağını da yeterince göstermektir. Duyarlığı kendi bireyliğiyle sınırlı kaldığı sürece, eylemlerinde ahlâkî hiçbir şey yoktur; ancak kendi dışına yayılmaya başladığı zaman, iyi ve kötünün önce duygu sonra da kavramlarını edinir ve bunlar onu gerçek insan olarak tanımlamak suretiyle türünün ayrılmaz parçası yaparlar.» (*Emile*, s. 257).

> «Bu iki kitap ve öteden beri zaman zaman üzerinde çalışmakta olduğum *Dictionnaire de la Musique*'imden başka, hepsi de yayımlanabilir durumda [ama] o kadar önemli olmayan başka birkaç yazı daha vardı; bunları gerek ayrı ayrı, gerek genel bir derleme içinde –tabiî bir gün buna girişecek olursam– yayına vermeyi düşünüyordum. Çoğu hâlâ Du Peyrou'nun elinde yazma halinde bulunan bu yazıların en belli-başlısı *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* idi; bunu M. de Malesherbes'le şövalye de Lorenzy'ye okutmuş, şövalyeden olumlu değerlendirme almıştım. Bütün bu yayınların bana, bütün masraflar çıktıktan sonra, toplam olarak sekiz yüz veya bin franklık bir sermaye sağlayacağını hesaplıyor ve bunu hem kendim hem Thérèse üstüne hayat boyu rant fonu olarak yatırmak istiyordum. Ondan sonra, yukarda söylediğim gibi, birlikte gidip Taşranın bir köşesinde yaşayacaktık...» (s. 560)

Malesherbes *Deneme*'yi ayrı yayınlamayı tavsiye etmişti.[25] Bütün bunlar 1761'de, *Emile*'in yayımlandığı dönemde oluyordu.

Demek ki, dışsal deliller açısından problem basit görünüyor; konunun Masson tarafından 1913 tarihli bir makaleyle[26], yarım yüzyıldan beri kapanmış olduğunu kabul edebiliriz. Polemik Espinas tarafından açılmıştı.[27] Bu yazar, Rousseau'nun düşüncesi içinde çelişkiler olarak mütalâa ettiği hususlara dayanarak, daha o zaman ikinci *Söylev*'le *Deneme* arasında, hattâ *Encyclopédie*'deki *Économie politique* maddesi arasında (ki bu metin de benzer tarihleme ve ikinci *Söylev*'le içsel ilişki problemleri çıkarır) karşıtlık gibi gördüğü noktalarda ısrar ediyordu. Örneğin, ona göre, ideal bir yapı veya oluşumu betimlemek için «bütün olguları kenara itmekle» işe başlayan *Söylev*, bir ölçüde Tekvin'e gönderme yapan, Adem, Kabil, Nuh gibi kişi adları veren ve hem tarihe hem de mitolojiye ait belli bir olgusal içeriği kulla-

---

[25] Krş. «Pléiade»da *İtiraflar*'ın editörlerinin 3. ve 4. notları, s. 560.

[26] *Questions de chronologie rousseauiste, Annales Jean-Jacques Rousseau*, IX, 1913, s. 37.

[27] *Revue de l'enseignement supérieur*, 1895.

nan *Deneme* ile bağdaşmamaktadır. Elbette Rousseau'nun bu olgusal içeriği kullanış tarzını dikkatle incelemek ve, [bu olguları] okuma ya da örnekler dizini olarak kullanırken, daha o aşamada olgu olarak nötralize edip etmediğini [görmek] gerekir, ki bunu *Söylev*'de de yapmaktan kaçınmaz: özellikle de *Söylev*'in notlarında; bildiğimiz gibi, zaten *Deneme* de belki bunların arasında yer almaya adaydı.

Ne olursa olsun, Espinas bu sözde çelişkiden Starobinski gibi *Deneme*'nin önceliği sonucunu çıkarmıyordu. Duclos'dan alıntıları da hesaba katarak, bunun tersi bir sonuca varır: *Deneme, Söylev*'den sonraya aittir.[28]

---

[28] Bu, H. Baudouin'in de vardığı sonuçtu (*La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, 1891). Baudouin'in *Deneme*'ye ayırdığı sayfa, o sırada Rousseau'nun ve özellikle *Deneme*'nin nasıl okunmuş olabileceği hakkında bir fikir ve [o zamandan bugüne] katedilen yolu ölçmemize imkân veriyor: «*Bilimler Üzerine Söylev* ile *Eşitlik Üzerine Söylev*'in arasına *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'yi yerleştirmek lâzımdır. Rousseau buna *Essai sur le Principe de la mélodie* adını da verir. Gerçekten de orada hem dilden hem müzikten bahseder, ama tabiî bu, toplumdan ve toplumun kökenlerinden de çokça söz etmesine engel olmaz... [Bu metnin] yazılış tarihi bile kesinlikle belli değildir, ama bağlamdan yeterince anlaşılır. Rousseau'nun bilim ve sanatların zararlı rolünden söz ettiği parçalar, o zaman bu noktada kanaatlerinin kesinleşmiş olduğunu gösterir; oysa *Söylev*'ini yazmakta olduğu sırada hâlâ tereddütte olduğu bilinmektedir. Demek ki *Deneme*'yi ancak daha sonra yazmış olabilir. Öte yandan, toplum konusunda *Eşitsizlik*'te savunduğu radikal fikirlere henüz sahip olmadığını görmek de zor değildir. (1. Başlıkta bir notta *Lettre sur les spectacles*'den yapılan alıntı ciddi bir itiraz sayılmaz, zira [bir metne] sonradan bir not ilave etmekten kolay bir şey yoktur.) *Deneme* bu haliyle bize doğruyla yanlışın, ölçülülükle cüretin oldukça garip bir karışımını sunmaktadır. Yöntem baştan sonra varsayımsal, kanıtlar sıfır, toplum hakkındaki öğretiler de en azından zayıftır. İnsan sık sık *Eşitsizlik*'i okumakta olduğunu sanır: aynı üslûp, aynı cümle biçimi, aynı inceleme süreçleri, aynı fikir ve uslamlama zincirleri. Fakat bütün bunların arasında sonuçlarda öylesine çekinceler, Kitab-ı Mukaddes ve geleneğe öylesine bir saygı, Tanrı'nın rahmetine öyle sağlam bir iman ve maddeci filozoflardan öyle bir tiksin-

O zaman Lanson bu yoruma itiraz eder[29], ama yine aynı öncüllerden yola çıkarak: *Deneme* ile büyük eserler arasındaki uyumsuzluk. İmdi, bu tartışmanın gerçek konusunu teşkil eden ve tüm canlılığını sağlayan felsefi nedenlerle, Lanson ne pahasına olursa olsun, «olgunluğunda» gerçekleşeceği şekliyle, Rousseau düşüncesinin birliğini kurtarmak ister.[30]

Dolayısıyla, *Deneme*'yi gençlik eserleri arasında anması gerekir:

> «*Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* kesinlikle *Eşitsizlik Üzerine Söylev* ile çelişki halindedir. Fakat M. Espinas'ın elinde birinciyi kronolojik olarak ikinciden sonraya ve he-

---

me vardır ki, insan âdeta çaresiz kalır, ne diyeceğini bilemez. Demek ki, özetle, Rousseau burada kötülüğü gün ışığına çıkarmaktan çok falcılığını yapan bir geçiş eseri meydana getirmiştir. Oraya koyduğu iyilik, yararlanmayı bilseydi, kendisini daha sağlıklı fikirlere yöneltebilirdi; ne yazık ki oraya daha sonraki eserlerinde geliştireceği hatâların tohumlarını da ekmiştir. İnsanın yeteneklerini ve hayatını bir anlamda iyi yönetmekte göstermesi gereken özenin ve gemi azıya almış bir mantıkla aşırı sonuçlara itilmiş bir ilkenin katedebileceği yolun hatırlanmaya değer örneği.» (T. I, s. 323-324).

[29] «L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau», *Annales*, VIII, 1912, s. 1.

[30] «Rousseau'nun düşüncesi bana şöyle görünüyor: çok çeşitli, gürültülü, her tür dalgalanmalarla inip çıkan, ama yine de belli bir andan itibaren ruhunda ve art arda aldığı yönelimlerde sürekli ve değişmeyen [bir düşünce]...» Lanson, «hayalci ve çekingen» *yazar* veya *insanı*, «kendi bağımsız hayatını yaşayan»,« içsel özellikleriyle» etkide bulunan, «devrimci patlayıcı maddelerle yüklü», «anarşiye» olduğu kadar «sosyal despotizme» de götüren *eser* ile karşı karşıya koyarak, sözünü şöyle bağlar: «Eserle insan arasındaki, istenirse çelişki adı da verilebilecek bu karşıtlığın üstünü örtmeye çalışmamalıdır, zira bu Rousseau'nun ta kendisidir.» Bilmem hâlâ belirtmek gerekir mi, Rousseau'da ve burada Lanson'da, biz asıl ilgilendiren şey, insanla eser arasındaki bu «çelişki»nin «eleştirel» "üstünün açılışıyla" aslında neyin inatla üstünün örtülmeye çalışıldığıdır. Bu «Rousseau'nun ta kendisi»nin arkasında, belli bir içsel bölünme ödün olarak verilerek, gözümüzden ne saklanıyor? Orada «bu Rousseau'nun ta kendisidir» önermesine karşılık gelecek bir şeyin var olduğunda nerede ve ne zaman emin olunmuştur?

> men yanına koymak için ne gibi nedenler var? Duclos'nun 1754'te çıkmış bir eserinden Rousseau'nun yaptığı birkaç alıntı. *Deneme*'nin metninin Rousseau tarafından en az bir iki defa elden geçirilmiş olduğu bilindiğine göre, bu savın ne değeri olabilir? Duclos'dan alıntılar pekalâ bu elden geçirişlerin birinde metne dahil edilmiş olabilir. Ben kendi hesabıma, bazı pozitif ipuçlarına dayanarak, *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin, Rousseau'nun sistematik görüşlerinin henüz tam teşekkül etmemiş olduğu ve ilk koyduğu başlık (*Essai sur le principe de la mélodie*) altında Rameau'nun *Démonstration du principe de l'harmonie* başlıklı (1749-1750) eserine yanıt verdiği bir döneme ait olduğunu düşünüyorum. *Deneme* konusu ve içeriğiyle Condillac'ın *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (1746) adlı eserinde ve Diderot'nun *Lettre sur les sourds et muets*'sinde (1750-1751) rastladığımız aynı düşünce akımından çıkmadır. Dolayısıyla ben Rousseau'nun bu eserini en geç 1750'ye, birinci *Söylev*'in yazılışıyla ünlenişi arasma koymaya eğilimliyim.»

Duclos'dan yapılan alıntıları sonradan yapılmış ilaveler saymak zordur. Aslında öyle olsalardı bile, *Commentaire sur la Grammaire générale*'i okumak bütün *Deneme*'yi derinden etkilemiş, hattâ esinlemiş görünüyor. Condillac ve Diderot'yla ilişkilere gelince, bunlar sadece bu eserle sınırlı olmaktan çok uzaktır.

Bu yüzden, dışsal yönünü belirlemenin gördüğümüz gibi zor olduğu bu kronoloji problemi hakkında, Masson'un Lanson'a yanıtı bize kesin olarak inandırıcı görünüyor,[31] Buradan uzun bir parçayı buraya almamız gerekiyor.

Masson, Lanson'un savını hatırlatarak şöyle yazıyor:

> «Bu savlar gayet akıllıca ve hemen hemen inandırıcı; fakat M. Lanson'un aklma Rousseau'yu kendi kendisiyle «çelişkili» bulmamak arzusundan dolayı gelmiş olsalar gerek. Eğer *Deneme* ikinci *Söylev*'i «tekzip etmeseydi», ilk yazılışını M. Lanson o kadar gerilere götürecek miydi

[31] Lanson'un görüşü de böyle olmuş olacak ki, sonunda o da Masson' un fikrine katılmıştır.

acaba? Burada *Deneme* ile *Eşitsizlik*'in içsel ilişkilerini incelemek istemiyorum; bana sorarsanız bu iki eser arasındaki «çelişki» M. Lanson'un düşündüğü kadar «kesin» değil. İki dışsal noktaya dikkat çekmekle yetineceğim ama bunlar bana belirleyici görünüyor: 1) *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin yazması halen Neuchâtel Kütüphanesinde n-7835'te bulunuyor (150 × 230 mm boyunda, mavi kurdeleyle bağlı beş defter). Basımevine verilmek üzere yazılmış olduğu açıkça görülen çok güzel bir yazıyla kaleme alınmış olup, ilk sayfasında "yazan J.-J. Rousseau, Cenevre yurttaşı" ibaresini taşıyor. Bu herhalde Jean-Jacques'ın 1761'de, bir ara bu eseri «kendisini pek kötü bir şekilde rahatsız eden şu Rameau'ya» (Malesherbes'e mektup, 25.09.61) yanıt olarak kullanmayı düşündüğü sırada yeniden yazdığı nüsha olsa gerektir. Daha sonra, büyük olasılıkla Motiers'de, göreceğimiz gibi, bu nüshayı tekrar ele alıp gözden geçirmiş ve bazı düzeltmeler yapmıştır; bunlar kolayca ayırdedilebiliyor, zira mürekkep ve yazı tamamen farklı. *Deneme*'yi kendiliğinde inceleseydim, bu varyantlar da ele alınmayı hak ederdi; fakat burada sadece bize kronolojik bilgi sağlayan düzeltmeleri elde tutuyorum. 1761 tarihli nüshada metin bir bütün teşkil ediyor; tek bir *tez*'den ibaret; başlıklara ayrılma Motiers'deki revizyonda metne dahil edilmiş.[32] Dolayısıyla, eserin şu son sözleri sadece XX. başlığa değil *Deneme*'nin bütününe uygulanabilir: «Bu yüzeysel fakat daha derinlerini doğurabilecek nitelikteki

[32] Özellikle VII. başlıktaki uzun notun ekleme ve bütün VI. başlığın (*Homeros'un yazı bilmesinin muhtemel olup olmadığı*) da büyük ölçüde elden geçirilmiş olduğu gözden kaçmamalıdır. Birinci yazılışta Rousseau Homeros'un yazıyı bilmemesinin pek muhtemel olduğunu düşünüyordu (yazma, s. 29-30). Metnini yeniden okuyunca, bu parçayı çizmiş ve kenara şunu ilave etmiş: «N.B. bu silinmesi gereken bir saçmalık, zira bizzat *İlyada*'daki Bellerophon hikâyesi yazarın yaşadığı çağda yazı sanatının bilindiğini kanıtlıyor; ancak bu durum eserinin yazılmaktan çok ırlanmış (şarkı olarak söylenmiş) olmasına da engel değil.» (Masson'un notu. Yazmanın incelemesi bize Masson'un burada ima ettiğinden daha az verimli göründü.»

düşünceleri, onları aklıma getiren şu parçayla bitiriyorum: *Bir halkın karakter, gelenek-görenek ve menfaatlerinin dili üzerinde ne denli etkili olduğunu olgular üzerinden gözlemlemek ve örneklerle göstermek, oldukça felsefi bir incelemeye konu olabilirdi...*» Bu «parça», 1754'ün ilk yarısında çıkan Duclos'nun kitabı *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, s. 11'den alınmıştır. 2) Bizzat Rousseau' dan, daha kesin başka bir tanıklığımız da var. 1763 yılı dolaylarında, dosyasındaki üç küçük eseri bir küçük cilt halinde birleştirmeyi düşünmüştü: *L'Imitation théâtrale, Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ve *Le Lévite d'Ephraïm*. Bu derleme yayımlanmadı ama Rousseau'nun müsvedde defterlerinden birinde buna dair bir önsöz taslağı (Neuchâtel yazması n- 7887, F- 104-105) kaldı. Bu önsözden, *Imitation théâtrale* ve *Le Lévite*'e ait bölümleri bir yana bırakarak, *Deneme*'yle ilgili paragrafı[33] yayımlıyorum: «İkinci parça da başlangıçta *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in bir fragmanı idi, fakat fazla uzun ve yerinin dışında bularak oradan çıkardım. *Les Erreurs de M. Rameau sur la musique* vesilesiyle tekrar ele aldım (Rousseau önce "tamamladım" yazmıştı); bu başlık, [*Encyclopédie*'de] kestiğim iki sözcük hariç, kendisini taşıyan eserle tamamen doludur. Fakat, sadece bir dili şöyle böyle bilirken bütün diller üstüne ahkâm keserek gülünç olmaktan çekindiğim ve zaten bu parçadan memnun da olmadığım için, onu kamuoyunun dikkatine sunulmaya layık bulmayarak kitaptan çıkarmaya karar vermiştim. Fakat edebiyatı anlayan ve koruyan ünlü bir devlet adamı [Malesherbes] bu metin hakkında benden daha olumlu düşündü; ben de, pekalâ inanılabileceği gibi, kendi hükmümü zevkle onun hükmüne tabi kılıyor ve ayrı olarak yayımlama riskine belki giremeyeceğim bu metni, [yadırganmayacağı umu-

[33] «Rousseau'nun geçici olarak karar kılmış göründüğü son metni yayımlıyorum, zira önsöz tamamlanmadan kalmıştır... Bu önsöz daha önce A. Jansens tarafından *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlin 1884, s. 472-473'te yayımlanmıştır, fakat bu yazarın yayınlarının çoğu için tipik özellikler olan birçok eksiklik ve okuma hatâları içermektedir (Masson'un notlarından alıntı).

duyla] diğer yazılarımın arasına sokmayı deniyorum.» Rousseau'un bu tanıklığına hiçbir içsel eleştiri kanıtı dayanabilir gibi görünmüyor. Demek ki, diller üstüne *Deneme*, başlangıçta, 1754'te ikinci *Söylev*'in uzun bir notundan ibaretmiş; 1761'de, Rameau'ya yanıt olmak üzere genişletilip düzeltilmiş bağımsız bir *tez* olmuş. Nihayet 1763'te, son bir kez daha elden geçirilen bu *tez*, bölümlere ayrılmış.»

II. Taklit

Böylece, doğal olarak, *Deneme'nin kompozisyonu* problemine gelmiş oluyoruz, yani sadece kaleme alınış tarihini değil, uzamsal yapısını da kapsayan soruna. Demek ki Rousseau metnini yazılışından sonraki bir tarihte başlıklara bölmüş. O zaman bu işi hangi şemaya göre yapmıştı acaba? *Deneme*'nin mimarisinin gerekçesini bulmak için eserin derin amacına bakılmalıdır, bu amaç da zaten bizi asıl bu açıdan ilgilendiriyor. Ancak bu mimarinin anlamını amacın beyan edilmiş şekliyle de karıştırmamalıdır.

Çeşitli uzunluklarda yirmi başlık. Rousseau'nun tüm düşüncesi bir tür endişenin pençesinde kıvranır ve buradaki heyecanlı üslubu da bundan neşet eder *gibi görünüyor*, bu endişenin de *öncelikle* müziğin kökeni ve soysuzlaşmasıyla ilgili olduğu anlaşılıyor. İmdi, müzik, doğuşu ve soysuzlaşması hakkındaki bölümler XII. başlık «Müziğin kökeni ve ilişkileri» ile XIX. başlık «Müzik nasıl soysuzlaştı?» arasında yer alıyor. *Deneme*'nin ana meselesinin müziğin kaderi olduğu kabul edilse bile, doğrudan doğruya bunu konu alan bölümlerin eserin ancak üçte birini (başlık sayısına göre biraz fazlası, sayfa sayısına göre biraz azı) teşkil etmesi ve metnin başka yerinde bundan bahsedilmemesi de açıklanmaya muhtaç kalıyor. Yazılış sürecinin tarihi ne olursa olsun, kompozisyonda birlik açıktır ve hiçbir gelişme burada konu-dışı sayılamaz.

Aralık ve Eklenti

İlk on bir başlığın ana temaları dilin doğuş ve soysuzlaşması, sözle yazı arasındaki ilişkiler, Kuzey dilleriyle Güney dillerinin

oluşumu arasındaki fark gibi şeyler. Bir müzik kuramı önermeden önce bu problemleri ele almak neden gerekli oluyor? Birkaç tür neden söz konusu:

1. Dilden önce müzik yoktur. Müzik herhangi bir sesten (*son*) değil insan sesinden (*voix*) doğar. Rousseau'ya göre hiçbir dil-öncesi ses süreci müzik çağını başlatamaz. Kökende "yır" (*chant*) vardır.

Rousseau sistematiğinde bu önerme mutlak surette gereklidir. Eğer müzik ırlamada uyanıyorsa, önce ağızdan çıkıyorsa, *seslendiriliyorsa*, demek ki her türlü söz gibi o da tutkuda doğmaktadır. Başka deyişle, ihtiyacın arzu tarafından çiğnenip geçilmesinde ve merhametin imgelem tarafından uyandırılmasında. Her şey şu başlatıcı ayrımdan doğuyor: «Demek ki, ilk jestleri insana ihtiyaç dikte etmiş, ilk sesleri [hançereden] tutkular çıkartmıştır.»

Müzik sesi varsayıyorsa, insan toplumuyla birlikte oluşuyor demektir. Aslı söz olduğundan, ötekinin bana [karşımda] acıyı paylaşmada (*compassion*) öteki olarak 'mevcut' olmasını gerekli kılar. Merhametleri imgelemle uyandırılmayan [varlıklar olan] hayvanlar, ötekiyle öteki olarak ilişkide değildirler; bu nedenledir ki hayvan müziği diye bir şey yoktur. Hayvan şarkısından ancak sözcükleri özensiz kullanma ve antropomorfik projeksiyon yoluyla bahsedilebilir. Bakış ile ses arasındaki fark, hayvanlıkla insanlık arasındaki farktır. İnsan sesi, uzamın sınırlarını çiğneyerek, dışa egemen olarak, ruhları iletişime sokarak, doğal hayvanlığı, yani uzamla imlenen bir tür ölümü, aşar. Dışsallık cansızdır. Uzam sanatları ölümü içlerinde taşırlar ve *hayvanlık* da hayatın *cansız* yüzü olarak kalır. Irlama hayatı kendi kendisine mevcut kılar; bu anlamda, insana daha *doğal* ama kendiliğinde daha ziyade "ölü doğa" (*nature morte*) olan doğaya daha yabancıdır. Burada doğa, hayat, hayvanlık, insanlık, sanat, söz ve ırlamanın anlamlarını nasıl bir –hem içsel hem dışsal– farkın ayırdığı görülüyor. Yukarda gördüğümüz gibi ölümle ilişkide olmayan hayvan, ölüm tarafında yer alıyor. Buna karşılık söz ise, ölümle ilişkiyi kuran olduğu halde, *canlı* sözdür, vb.

Böyle bölünen aslında genel olarak mevcudiyettir. «Buradan anlaşılıyor ki, resim sanatı doğaya, müzik ise daha çok insan eserine yakındır. Ayrıca birinin öbüründen daha çok ilgi çektiği de hissedilir, çünkü o insanı insana yaklaştırır ve bize benzerlerimiz hakkında bir fikir verir. Resim çoğu kez ölüdür, cansızdır; sizi bir çölün ta dibine götürebilir ama sesli imler kulağınıza çarpar çarpmaz, size kendinize benzeyen bir varlığı haber verirler; bunlar sanki ruhun organlarıdır ve size yalnızlığı betimlerken bile orada yalnız olmadığınızı söylerler. Kuşlar cıvıldar, yalnız insan 'ırlar' [şarkı söyler]; hiçbir şarkı veya senfoni yoktur ki, işitilir işitilmez "burada bana benzeyen biri var" denmesin.» (XVI. başlık).

Irlama müziğin doğuş yeridir (*orient*) ama insan sesi nasıl gürültüyle özdeş değilse aynı şekilde ırlama da insan sesiyle özdeş değildir. *Dictionnaire de musique*'te Rousseau, *chant* maddesinde bocaladığını itiraf eder. Irlama gerçi «insan sesinin bir tür değişikliğe uğramış şeklidir» ama ona mutlak surette özgü bir modalite atfetmek çok zordur. Rousseau, «*aralıklar hesabını*» önerdikten sonra, oldukça muğlak «kalıcılık» ölçütünü, ardından –konuşan ve heyecanlandıran sesin vurgulamalarının... *taklidi* olarak– melodi ölçütünü öne sürer. Güçlük, burada içsel ve sistematik bir betimlemenin kavramlarını bulmak lüzumundan ileri gelir. Tıpkı ses gibi[34] ırlama da anatomik bir betimlemeyle özünü ele vermez. Fakat sesin aralıkları da müzikal aralık sistemine yabancıdır. Demek ki Rousseau, *Deneme*'de olduğu kadar *Dictionnaire*'de de, iki zorunluluk arasında ikircimde kalır: sessel aralık sistemiyle müzikal aralık sistemi arasındaki farkı vurgulamak ama aynı zamanda kökensel seste ırlamanın bütün imkanlarını korumak. *Taklit* kavramı bu iki zorunluluğu muğlaklık içinde bağdaştırır. *Deneme*'nin birinci başlığı, kısmen

[34] Hayvan diliyle insan dili arasındaki ayrım konusunda –ki *Deneme* bunu yetkinleşemezlik ile yetkinleşebilirlik arasındaki ayrımla bir tutar– şunu okuyoruz: «Sadece bu ayrım bile çok şey ima eder görünüyor; söylendiğine göre bunu organlardaki farkla açıklıyorlarmış. Doğrusu bu açıklamayı görmek isterdim» (I. başlığın sonu).

[*Dictionnaire*'deki] *chant* maddesinin şu parçasına denk düşer:

> «Sözü oluşturan sesin şarkıyı oluşturan sesten ne bakımdan farklı olduğunu saptamak çok zordur. Bu fark hissedilir ama neden ibaret olduğu pek açık olarak görülmez ve arandığı zaman bulunmaz. M. Dodard birtakım anatomik gözlemler yapmış ve bunlara dayanarak gerçekte bu iki tür sesin sebebinin hançerenin farklı durumlarında bulunduğuna inanıyor. Fakat bu gözlemlerin ya da onlardan çıkardığı sonuçların kesin doğru olup olmadığı konusunda kuşkuluyum. Sözü oluşturan seslerde gerçek bir şarkı oluşturmak açısından sadece kalıcılık (*permanence*) eksikmiş gibi görünüyor; aynı şekilde, konuşurken seste meydana gelen çeşitli iniş-çıkışlar da harmonik olmayan, *bizim müzik sistemlerimize dahil olmayan*, dolayısıyla notalarla ifade edilemedikleri için bize göre tam anlamıyla *şarkı* olmayan aralıklar oluşturur gibi görünüyor. *Irlama insan için doğalmış gibi görünmüyor.* Gerçi Amerika vahşileri şarkı söylüyor, çünkü konuşuyorlar ama *gerçek vahşi hiçbir zaman şarkı söylememiştir.* Dilsizler ırlamaz, sadece kalıcılığı olmayan sesler, ihtiyaçlardan doğan boğuk böğürmeler çıkarırlar; bay Pereyre'in, bütün yeteneğine karşın, onlardan müzikal bir "şarkı" sesi çıkarabileceğinden doğrusu şüphe ederim. Çocuklar da bağırır, ağlar ama ırlamazlar. Doğanın onlara verdiği ilk ifade biçimlerinde hiçbir melodili veya müzikal sesli öğe yoktur, ırlamayı da konuşma gibi bizi örnek alarak öğrenirler. Melodili ve beğenilebilir ırlama, konuşan ve heyecanlandıran insan sesinin ürettiği vurguların heyecansız ve yapay taklididir. *İnsan ırlamadan bağırır ve yakınır ama bağırış ve yakınışları ırlayarak taklit eder; bütün taklitlerin en ilginci de insan tutkularının taklidi olduğundan, bütün taklit tarzlarının en hoşa gideni de ırlamadır.*» (Rousseau sadece *ırlama* (*chant*) sözcüğünü vurgulamış.)

Doğa ve taklit kavramlarının incelikli işleyişi bu örnek üzerinden analiz edilebilir. Birkaç düzeyde, doğa zemindir, alt basamaktır; onu aşmak, ondan taşmak lâzım olduğu gibi, ona ka-

tılmak da lâzımdır. Oraya dönmek ama bunu farkı iptal etmeden yapmak lâzımdır. Bu fark hemen hemen *hiç mesabesinde*, taklidi taklit edilenden ayıran fark kadar olmalıdır. Hayvani, vahşi, dilsiz, çocuksu veya bağıran doğayı sesle aşmak, sesi de ırlamayla çiğneyip geçmek veya değiştirmek lâzımdır. Fakat ırlama, bağırış ve yakınışları taklit etmelidir. Buradan da doğanın ikinci bir çift kutuplu belirlenimi çıkıyor: doğa, taklitle taklit edilenin, sesle ırlamanın, –ideal limit olarak– birliği oluyor. Bu birlik tam olarak gerçekleşseydi, taklit lüzumsuz olurdu: birlik ile farklılığın birliği dolaysızlıkta yaşanırdı. Rousseau'ya göre doğanın arkeo-teleolojik tanımı budur. Başka yer (*ailleurs*), bu doğanın adı ve yeri, yad-yerinin adıdır. Zamanda başka yer, *in illo tempore*; uzamda başka yer, *alibi*. Bağırış, ses ve ırlamanın doğal birliği, arkhe-Yunanlı veya Çinlinin deneyimidir. *Voix* (*Ses*) maddesi, Dodart ve Duclos'nun tezleri etrafında (*Encyclopédie*'de «Eskilerde makamlı okuma (*déclamation*)» maddesinde), aynı tartışmayı inceler ve genişletir. Diller arasındaki farklar, her dilin sisteminde söyleme sesini ırlama sesinden ayıran mesafeyle ölçülür, «zira vurguları az veya çok şakıyıcı olan az veya çok müzikal (armonili) diller olduğu gibi, bu dillerde söyleme sesleriyle ırlama seslerinin aynı oranda biribirine yaklaştıkları veya uzaklaştıkları da farkedilir; örneğin İtalyanca Fransızcadan daha müzikal olduğu için, orada söz şarkıdan daha az ayrılır ve [bir kez] konuşması işitilmiş olan bir adamı şarkısında tanımak daha kolaydır. Başlangıçta Yunan dilinin olduğu gibi tamamen müzikal bir dilde, söz sesi ile şarkı sesi arasındaki fark farkedilmez olur, konuşmak için de ırlamak için de aynı ses kullanılırdı; belki bugün hala Çinliler de böyle yapıyorlar.»

2. Böylece iki şeyin apaçık doğruluğunu teslim etmiş olduk: doğanın birliği veya kökenin özdeşliği, onları kuran ama daha kurarken kemirmeye başlayan garip bir ayrım (*différence*) tarafından "işlenmektedir"; müziğe yani *ırlama sesine* olabilirliğini atfetmeden *önce* ve atfetmek *için*, *söyleme sesinin* –dolayısıyla toplumun– kökenini bir şekilde açıklamak lâzımdır. Fakat, *ta-*

mamen-müzikal sesin başlangıcında söylemeyle ırlama (sözle şarkı) zaten özdeş olduklarına göre, burada *önce* ve *için* sözcüklerinin belki hukuksal veya yöntemsel bir anlamı vardır ama ne yapısal ne de genetik bir değerleri yoktur. Söylemeyle ırlama arasındaki farka yapısal bir değer atfetmek akla gelebilirdi, zira Rousseau ikincinin birincide «değişiklik yaptığını» kabul ediyor. Fakat arkeo-teleolojik doğa kavramı yapısal bakış açısını da iptal ediyor. Tamamen-müzikal sesin başlangıcında veya idealliğinde, değişiklik yapma işi değiştirilen tözle karışıp birleşiyor. (Bu şema genel bir değer taşıyor ve, adı geçen kavramlara en küçük bir gönderme yaptıklarında bütün söylemleri yönlendiriyor: doğa ve öteki'si, arkeoloji ve eskatoloji, töz ve ilinek, köken veya oluşum.)

Yapısal bakış açısıyla genetik bakış açısı arasındaki değer farkı iptal edildiğinde, elbette yöntemsel veya hukuksal bakış açısının da hiçbir kesin değeri kalmaz. Rousseau, kabul etmek gerek ki, birçok söylemi yıkabilecek olan bu farkı hesaba katmıyor.

Şimdi onu izleyelim. Burada dilin ve toplumun kökeni konusunda, aynı zamanda hem sözün hem de şarkının olabilirliğini anlamak için, özellikle de hem dilde hem müzikte hem açılış hem tehdit, hem hayat ilkesi hem ölüm ilkesi olarak iş gören gerilim ya da farkı (*différence*) anlamak için, mutlaka gerekli olan birkaç karşıt kavram çifti ortaya koymak söz konusudur. Madem ki *birinci* sözün *iyi* olması lâzımgeliyor, madem ki dilin doğasının ve doğanın dilinin arkeo-teleolojisi, «doğanın sesi»nin de yaptığı gibi, bize sözün kökensel ve ideal özünün bizzat ırlama olduğunu dayatıyor, o halde bu iki köken ayrı ayrı ele alınamaz. Ancak, söylemin yönteminin geri dönerek tarihsel gerileme ya da bozulmayı da hesaba alması gerektiğinden, bu iki sorunu geçici olarak ayırmak ve bir şekilde işe sondan başlamak zorundadır.

Buyrun tarihe, zira kökeni izleyen ve kökene eklenen tarih, ırlamayla söylemenin ayrılışının tarihinden başka bir şey değil. Kökeni parçalara ayıran farkı göz önüne alırsak, baştanbaşa çö-

küş ve soysuzlaşmadan ibaret olan bu tarihin bir "arifesi" olmadığını da söylemek zorundayız. Söylemeyle ırlamanın ayrılması, göbekbağlarının kesilmesi olarak soysuzlaşma her zaman zaten başlamış durumdadır. Göreceğimiz gibi, Rousseau'nun bütün metni, kökeni sonun başlangıcı olarak, başlatıcı çöküş olarak, *betimler*. Ama yine de, bu betimlemeye karşın, soysuzlaşma oluşumun içine önceden yazılı değilmiş gibi, kötülük dışardan iyi kökenin *başına geliyormuş gibi* yapmak için, bir tür kıvırtma çabası içinde kıvranır. Sanki aynı doğum ve tutku belgesine sahip olan şarkı ile söz her zaman zaten ayrılmaya başlamış değillermiş gibi.

Burada eklenti (*supplément*) kavramının avantaj ve tehlikelerini buluruz; aynı zamanda «ölümcül avantaj» ve «tehlikeli eklenti» kavramlarının da.

Müziğin oluş süreci, şakımayla söylemenin o üzücü ayrılışı, «tehlikeli tümleyici» olarak yazının formuna sahiptir: hesap ve gramere uygunluk, *enerji kaybı ve yerine koyma*. Müziğin tarihi dilin tarihine paraleldir, hastalığının özü yazısaldır. Rousseau, müziğin nasıl dejenere olduğunu açıklamaya kalktığında (XIX. başlık), dilin acıklı hikayesini ve bir felaket olan «yetkinleşmesini» hatırlatır: «Dil yetkinleştikçe, melodi de kendine yeni kurallar empoze ederek, farkına varılmaksızın eski *enerjisinin bir kısmını yitiriyordu*; böylece, *sesin incelikli iniş-çıkışlarının yerine aralıklar hesabı ikame edildi.*» (vurgu bizden).

Eklenti doğal ya da doğurucu (*maternelle*) kökenden uzaklaştırır. Başlangıcın unutulması, melodinin yerine armoniyi koyan, nağmenin (*accent*) sıcaklığını aralıklar bilimiyle "ikame eden" bir hesaptır. Söz sesinin bu "sütten kesilmesi" olayında «yeni bir nesne» devreye girip «analık özelliklerini» hem gasp hem de ikame eder. O zaman bundan zarar gören «sözel nağme» (*accent oral*) olur. Böylece müzik kendine özgü yani doğal ve moral «etkilerinden yoksun» kalır: «Melodi *unutulup* müzisyenin bütün dikkati armoniye yoğunlaşınca, her şey yavaş yavaş bu *yeni nesneye* yönlendi; türler, tarzlar (makamlar), gam, her şey yeni bir yüz edindi; parti[syon]lerin gidişini armonik diziler düzen-

ler oldu. Bu gidiş melodi *adını gaspettiğinden*, bu yeni melodide *anasının nitelikleri* görülemedi; müzik sistemimiz böylece *adım adım* tamamen armonik hale geldiğine göre, *sözel nağmenin* bundan *zarar görmesi* ve müziğin bizim açımızdan hemen bütün *enerjisini* kaybetmesi de şaşılacak bir şey değildir. Şarkı işte böyle *adım adım*, kökeni olan sözden tamamen *ayrılmış*, seslerin armonikleri insan sesinin iniş-çıkışlarını *unutturmuş* ve nihayet, titreşimlerin işbirliğinin tamamen fiziksel etkisiyle sınırlı kalan müzik de, *iki anlamda doğanın sesi* olduğu zamanlarda yaratmış olduğu moral etkilerden *yoksun kalmış* oldu.» (vurgular bizden).

Parçanın vurgulanan noktaları, bu metnin ve başka birçok benzer metnin, bir "alt-okunuşuna" kılavuzluk etse gerektir. Bu okunuşta, her defasında şunlar farkedilecektir:

1. Rousseau metnini dağınık ve çeşitli ipliklerden dokumaktadır. «*Yeni bir nesne*» *yerine koyan*, yer-tutan bir ikame ihdas eden anlık *yer değiştirme*, bir tarih yani doğanın sesinin *adım adım unutuluşunu* gerçekleştiren aşamalı bir oluş teşkil etmelidir. Gaspeden, ayıran ve yoksun bırakan şiddetli ve dıştan gelme hareket, aynı zamanda "giderek zımnileşme" (*implicitation progressive*), kökenden kademeli olarak uzaklaşma, bir dil hastalığının yavaş yavaş artışı olarak da betimlenmektedir. Rousseau, eklentiselliğin iki anlamını –yerine koyma ve ilaveyi– bir arada dokumak suretiyle, bir *nesnenin* yerine başka birinin konmasını bir *enerji* açığı olarak, bir yer-tutucunun üretilmesini bir unutuluşun silinmesi olarak betimliyor.

2. «*İki anlamda*» (*doublement*) zarfı da «doğanın sesi» mecazını kendi olabilirliği üzerinde topluyor: ananın «tatlı sesi», kökensel ses olarak ırlama, doğal yasanın buyruklarına uygun olarak ırlanan söz. Sözcüğün bütün anlamlarıyla, doğa konuşuyor. Onun tatlı sesinin –hatırlayacağımız üzere «kimsenin itaatsizlik etmeye kalkışmayacağı» ama gönülsüzce de olsa bunu yapmak zorunda kalındığı o sesin- ürettiği yasaları işitmek için, ırlanan sözün «sözel nağmesini» tekrar bulmak, kendi yitik sesimizi, söyleyen ve işiten, kendisine melodili bir yasa tebliğ edildiğini

işiten, böylece de «iki anlamda doğanın sesi» olan o sesi, yeniden ele geçirmek lazımdır.

Baskı resim ve formalizmin muğlaklıkları

Bu eklenti yerine koyma ne bakımdan ölümcüldü? Ne bakımdan ölümcül*dür*? Ne bakımdan zorunlu olarak olduğu şey – zira neliğinin (*quiddité*) zamanı budur– *olmak durumundaydı*? Onun ortaya çıkışını ta kökende yazgı kılan çatlak nedir?

Bu çatlak herhangi bir çatlak değildir. Bu, *işte o* çatlaktır: aralığın zorunluluğu, aralamanın sert yasası. Irlamayı tehlikeye düşürmüşse bu ancak onun daha doğumundan itibaren özüne yazılmış olduğu içindir. Ya da, daha doğru bir deyişle, ilinek ve aksesuar, düşüş ve ikame olarak, aynı zamanda o olmazsa –harfiyen– ırlamanın da olamayacağı şeydir. *Dictionnaire*'de aralık, ırlamanın tanımı içinde yer alır. Demek ki, bir bakıma kökensel bir aksesuar ve tözsel bir ilinektir. Tıpkı yazı gibi.

Rousseau bunu demek istemeden der. Aslında demek istediği aksesuar aksesuar, ilineksel ilinek, dışsal dış, ikame hastalık ve aksesuar ikamedir. Ve de zamana göre dışsal uzam. Melodinin zamanına yabancı aralıklama (*espacement*). Göreceğimiz gibi, Rousseau aralıklamanın söze ve ırlamaya olabilirlik sağladığını söylerken, *gönlünde yatan*, uzamı genel olarak hastalık ve ölümün, özel olarak da ırlamalı sözün ölümünün çıkageldiği basit bir dış[sallık] olarak düşünmektir. Sanki «sesin iniş-çıkışlarının ve sözel nağmenin inceliği» daha en baştan ve daima uzamsallaşmaya, geometrikleşmeye, dilbilgiselleşmeye, düzenlenmeye, kurallanmaya –aklın işlemine– elverişli değilmiş gibi yapmak ister. Bu *ötedenberi-daima*'yı yoketmek istediği için de aralıklamayı bir olay olarak, hem de felaket bir olay olarak belirler. Bu felaket kavramına birçok kez dönmek fırsatı bulacağız; burada söz konusu felaketin gerçekten felsefi aklın formuna sahip olduğunu kaydedelim. Bu yüzdendir ki, Yunan trajedisinin çağında felsefenin doğuşu böyle bir felaketin en iyi örneğidir:

«Tiyatrolar kurallı/düzenli bir biçim aldıkları zaman, oralarda artık yalnız belirlenmiş tarzlar üzerinden şarkı söylenir, taklidin kuralları arttıkça da taklit edici dil zayıflar oldu. Felsefenin eğitimi ve uslamlamanın gelişimi, grameri yetkinleştirerek, dili başlangıçta o denli ırlayıcı kılmış olan o canlı ve tutkulu havayı dilden aldılar. Daha Menalippides ve Philoksenes zamanından itibaren, önce şairlerin ücretli yardımcıları olup sanatlarını onların yönetimi hatta adeta diktesi altında icra etmekte olan senfonistler, onlardan bağımsızlaştılar; Pherekrates'in bir komedisinden Plutarkhos tarafından bize ulaştırılan bir parçada, Müzik işte bu serbestleşmeden acı acı yakınır. Böylece melodi, söyleme sıkı sıkıya bağlılıktan uzaklaşmaya başlayarak, yavaş yavaş kendine özgü ayrı bir varoluş kazandı ve müzik de sözden daha bağımsız hale geldi. Yine aynı dönemde, müziğin sadece şiirin nağmesi ve armonisi olduğu ve ona tutkular üzerindeki egemenliğini –sonrasmda ancak sözün akıl üzerinde kurduğu o egemenliği– verdiği zaman yaratmış olduğu o harikalar da yavaş yavaş kesildi. Bu yüzden, Yunanistan sofistler ve felsefecilerle dolar dolmaz, orada artık ünlü şair ve müzisyenler görünmez oldu. İkna etme sanatını geliştirelim derken duygulandırma sanatı yitirildi. Bizzat Platon, hem Homeros'u hem Euripides'i kıskanmakla birlikte, birine karşı çıktı ve öbürünü taklit edemedi.»

Sonra, yukarda gördüğümüz ve *geometrik geri-gidiş* diyebileceğimiz ikame hızlanma yasasına göre, ilk felakete bir başka felaket daha eklenir. Orada, devamlı olarak kötülük figürünü ve soysuzlaşma sürecini tanımlayacak olan hemen bütün imlemeler (*significations*) sayılabilir: canlı sözün özgürlüğü olarak siyasal özgürlüğün yerini hem zorlayıcı hem kademeli biçimde köleliğin alması, demokratik ve otarşik küçük sitenin çözülmesi, telaffuzun (*articulation*) vurgulamaya (*accentuation*), ünsüzün ünlüye, kuzeylinin güneyliye, başkentin taşraya üstün tutulması. Bu ikame felaket, zorunlu olarak birincinin yönünde gitmekle birlikte, onun pozitif veya telafi edici etkilerini tahrip eder, vurgulayalım:

> «Çok geçmeden *kölelik* de kendi etkisini felsefeninkine *ekledi.* Zincire vurulan Yunanistan, sadece özgür ruhları ısıtan o ateşi yitirdi ve tiranlarını övmek için artık kahramanlarına destan düzerken kullandığı tonu bulamaz oldu. Romalılarla karışma, armoni ve nağme dilinden ne kalmışsa onu da zayıflattı. Daha *ünsüzlü* ve daha az müzikal olan Latin dili, müziği benimserken ona zarar verdi. *Başkentte* söylenen şarkı yavaş yavaş taşranınkini bozdu; Roma tiyatroları Atina tiyatrolarına zarar verdi. Neron ödüller kazanırken, Yunanistan ödüle layık olmaktan çıkmıştı; iki dil arasında paylaşılan aynı melodi her ikisine de daha az uygun düştü. Nihayet, *insan tininin* (esprit) *kaydettiği ilerlemeleri tahrip eden ama yine onun eseri olan kötülükleri ortadan kaldırmayan asıl felaket* gelip çattı. *Barbarların* istilasına uğrayıp cahillerin *kölesi olan* Avrupa, hem bilimlerini hem sanatlarını ve her ikisinin de evrensel aleti olan şeyi, yani *yetkinleştirilmiş armonili dili* kaybetti. *Kuzeyin* doğurduğu bu kaba insanlar yavaş yavaş bütün kulakları kendi organlarının kabalığına alıştırdılar: sert ve *ahenksiz* olan sesleri, şakıyıcı olmaktan çok gürültücüydü. İmparator Julianus, Galyalıların konuşmasını kurbağaların vraklamasına benzetirdi. Bütün *telaffuzları,* seslerinin genizsi ve *boğuk* olduğu ölçüde kuru ve takırtılıydı; şarkılarına ancak bir şekilde, *ünsüzlerin bolluk ve sertliğine* karşı ünlülerin tınısını güçlendirmek suretiyle, biraz etki kazandırabiliyorlardı.» (XIX. başlık.)

Burada, bütün *Deneme*'nin belkemiğini teşkil eden bu karşıtlıklar sisteminden (kölelik/siyasal-dilsel özgürlük, Kuzey/Güney, telaffuz/ahenk, ünsüz/ünlü, başkent/taşra/otarşik ve demokratik site) başka, Rousseau'ya göre tarihsel sürecin bütün o garip yürüyüşünü algılayabiliyoruz. Şema hiç değişmiyor: bölünerek kendinden taşan bir köken veya bir merkezden yola çıkarak, soysuzlaşma anlamı taşıyan fakat belli bir ilerleme ve telafi edici etkiler de içeren bir tarihsel çember betimleniyor. Bu çember hattı üzerinde, önceki çemberin telafi edici etkilerini gidermek –ve o zaman ayrıca bunların doğruluğunu ve yararını da meydana çıkarmak– suretiyle soysuzlaşmayı hızlandıran ye-

ni çemberler için yeni kökenler var. Bu şekilde örneğin kuzeyli Barbarların istilası, önceki çemberin üretmiş olduğu «insan tininin ilerlemelerini» yok ederek, yeni bir soysuzlaşma çevrimi başlatıyor; gerçekten de felsefenin zararlı ve çözücü etkileri kendi kendilerini sınırlıyorlardı; sistemleri bir anlamda kendi frenini de içeriyordu. Sonraki çemberin sistemindeyse bu fren kaybolmuş olacaktır. Bunun sonucunda kötülüğün hızında bir artış olacak, ancak buna karşı da yeni bir iç düzenleme, yeni bir denge organı, (örneğin «ünsüzlerin bolluk ve sertliğini kapatmak için ünlülerin tınısını güçlendirmek» şeklinde) yeni bir ikame telafi unsuru bulunacak, bu da böyle sonsuza dek gidecektir. Ne var ki bu sonsuz, bir ufkun veya bir uçurum dibinin, bir ilerlemenin veya bir düşüşün sonsuzluğu değildir. Garip bir yol izleyerek gerçekleşen bir tekrarlanışın sonsuzluğudur, zira yukardaki şemanın daha da karmaşıklaştırılması lazımdır: her yeni çevrim bir ilerleme-gerileme süreci başlatır, bu da, öncekinin etkilerini gidererek, bizi daha derine gömülü, daha eski, daha arkaik bir doğaya geri götürür. İlerleme daima, hayvanlıktan çıkmamızı sağlamış olan ilerlemeyi iptal ederek, bizi yeniden hayvanlığa yaklaştırma şeklinde tecelli eder. Bu hususu sık sık doğrulama fırsatı bulacağız. Her hal ve kârda, bu hareketin «böyle sonsuza dek» gidişi, ne denli karmaşık olursa olsun bir çizgiyle temsil edilmeye pek elverişli değildir.

Bu şekilde bir çizgiyle temsil edilemeyen şey, yeniden-dönüşün (*re-tour*), yeniden-temsil (*re-présentation*) görünümünü aldığı zamanki dönüşüdür (*tour*). Temsil edilemeyen, temsilin kökensel denilen mevcudiyetle ilişkisidir. Yeniden-temsil aynı zamanda bir yad-temsildir (*dé-présentation*) ve aralıklama işine bağlıdır.

Aralıklama mevcudiyetin içine, sadece sesle ırlamanın farklı zamanlarını değil, temsil edilenle temsil edeni de ayıran bir aralık (*intervalle*) sızdırır. Bu aralık ise, Rousseau'nun belirlediği şekliyle sanatın kökenince kural olarak konmuştur. Burada da sarsılmayan bir geleneğe göre, Rousseau sanatın özünün *mimesis* olduğundan emindir. Taklit mevcudiyeti "ikiler" (*redouble*),

eklenerek onu ikame eder. Demek ki mevcudiyetin kendi dışına geçmesini sağlar. Cansız sanatlarda, dış da ikilenir ve dışın dışta yeniden üretimi (*reproduction*) olur. Asıl şeyin mevcudiyeti önceden dışsallıkta serimlenmiştir, dolayısıyla [şimdi] yad-temsil edilip dışın dışında yeniden-temsil edilmelidir. Canlı sanatlarda ve tipik olarak ırlamada ise, dış içi taklit eder; dışavurucudur (*expressif*); tutkuları «betimler». Irlamayı bir betimleme olarak gösteren mecaz ancak taklit kavramının ortak otoritesi altında mümkün olabilir, erdeminin özünü kendinden koparıp dışarıya, uzama sürükleyebilir. Resimle şarkının ikisi de, farkları ne olursa olsun, yeniden-üretimlerdir; dış ve iç her ikisini de eşit biçimde paylaşırlar, dışa vuruluş (*expression*) çoktan tutkuyu kendinden dışarı taşırmaya, sergilemeye, resmini yapmaya başlamıştır.

Bu, yukarda ileri sürdüğümüz hususu da doğruluyor: taklit basit bir edimle değerlendirilmeye elverişli değildir. Rousseau'nun taklide ihtiyacı vardır; onu, ırlamanın olabilirliği ve hayvanlıktan çıkış olarak yükseltir; fakat ancak temsil-edilene eklenen –ama *hiçbir şey ilave etmeyen*, sadece onu yerine koyan– yeniden-üretim olarak yüceltir. Bu anlamda, sanatın veya *mimesis*'in bir eklenti (*supplément*) olarak övgüsünü yapar. Fakat aynı anda bu övgü birdenbire eleştiriye dönüşebilir. Eklenti *mimesis* olayı *hiçbir şey ilave etmediğine* göre, lüzumsuz değil mi? Buna karşın, temsil-edilene eklendiğinde yine de "bir şey" ise, taklitçi eklenti bu kez de temsil-edilenin bütünlüğü için, doğanın kökensel saflığı için, tehlikeli değil mi?

Bu yüzden, Rousseau, eklentisellik sisteminin içinde bir kör yanılmazlığı ve bir uyurgezer özgüveniyle dolaşırken, hem *mimesis*'le sanatı eklentiler (lüzumsuz olmadıkları zaman tehlikeli, zararlı olmadıları zaman fuzuli, gerçekteyse hem öyle hem böyle eklentiler) olarak eleştirmek, hem de orada insanın şansını, tutkunun dışavurumunu, cansızlıktan çıkışı görmek zorunda kalır.

Böyle aynı muğlaklıkla belirlenen bir şey de *imin* statüsüdür. İmleyen imleneni taklit eder. İmdi, sanat imlerden örülmüştür. İmleme de –en azından ilk bakışta– taklidin bir türü gibi gö-

ründüğü ölçüde, *Emile*'e doğru bir kez daha sapmamız uygun olacaktır. Orada, taklidin ele alınışındaki muğlaklık, *Deneme*'nin im, sanat ve taklit konusundaki filan parçasını bizim için daha açık kılacaktır.

Pedagoji, taklit problemiyle karşılaşmamazlık edemez. Örnek nedir? Öğretim örnekle mi açıklamayla mı yapılmalı? Öğretmen kendini model olarak sunup öğrencileri [bu modeli taklitte] serbest mi bırakmalı, yoksa bol bol ders vererek uyarılar mı yapmalı? Ayrıca, taklitle edinilen erdem erdem sayılır mı? Bütün bu sorular *Emile*'in ikinci kitabında sorulmaktadır.

En başta çocuğa, eliaçıklığın, «cömertliğin» nasıl öğretileceği sorunu gelir. Oysa daha taklit sözcüğü ve temasının ön plana çıkmasından önce, im problemi ortaya gelmiştir bulunur. Çocuğa gerçek cömertliği öğretmek, onu taklitle yetinmeyeceğini de sağlama almaktır. İmdi, cömertliği taklit ne demektir? Şeylerin yerine imler, duyguların yerine sözcükler, gerçek değerlerin yerine de "ikame" olarak para vermek. Demek ki çocuğa cömertliği taklit etmemek öğretilmelidir ama bu öğretim bir dirençmeyle karşılaşır. Çocuk doğallıkla ve kendiliğinden "malını" kendine saklamak ve isteği başka şeylerle geçiştirmek eğilimindedir: «Dikkat ederseniz çocuğa ancak değerini bilmediği şeyler verdirilebilir, zaten sadece bu işe yarayan cebindeki metal parçaları gibi. Çocuk yüz lira verebilir ama bir pastayı asla.» Kolayca verilen şeyler imlenenlerden veya şeylerden ayrılamayan imleyenler değil, değersizleşmiş imleyenlerdir. Çocuk paradan da bir şekilde yararlanmayı bilseydi, onu da o kadar kolay vermezdi. «Ama hele bu eli-selek dağıtıcıya kendi sevdiği şeyleri, oyuncakları, şekerlemeleri, yiyeceğini de verdirmeye çalışm, onu cömert yapmış olup olmadığınızı görürsünüz.» (s. 97-99).

Bu, çocuğun doğal olarak cimri olması demek değildir. Çocuk arzuladığı şeyi doğal olarak kendine saklamak ister. Bu normal ve doğaldır. Burada kötü huy ya da "kötüye-dönmüşlük" (*perversité*), doğal olarak arzulanabilir şeylere bağlanmamak ama onların "yerine koyma" imleyenlerine bağlanmaktır.

Bir çocuk parayı para olduğu için sevseydi "kötüye-dönmüş" olurdu, çocukluktan uzaklaşmış olurdu. Rousseau'da çocukluk kavramı daima imle bağlantılıdır. Daha açıkçası, çocukluk im olarak imle ilişkisizliktir. Peki, "im olarak im" nedir? İm olarak im yoktur. Ya im bir şey olarak telakki edilir, ki o zaman im değildir. Ya da bir göndermedir, ki o zaman da kendisi değildir. Rousseau'ya göre çocuk, ayrı bir imleyenle, örneğin bir fetiş gibi kendisi için sevilen bir şeyle hiçbir ilişkisi olmaması gereken şeyin adıdır. İmleyenin bu kötüye-dönük kullanımı ise, bir bakıma, taklidin yapısınca hem yasaklanır hem de hoşgörülür. Bir imleyen taklitçi olmaktan çıkar çıkmaz kötüye-dönüş tehlikesi herhalde şiddetlenir. Fakat daha taklidin içinde de, şeyle "gölgesi", hattâ anlamla imgesi arasındaki örtüşmezlik (*décalage*), yalana, sahtekârlığa ve kötülüğe emin bir yer ayarlar.

Emile'deki tereddüt buradan kaynaklanır. Bir yandan her şey taklitle başlar ve çocuk ancak örneklerle öğrenir. Burada *taklit iyidir*, daha insancadır, maymunlukla hiçbir ilgisi yoktur. Yapmacık ve eğreti hareketler daha ziyade, Locke'un önerdiği gibi, çocuklara örnekler göstermek yerine açık elli olmanın yararları üstüne ahkâm kesenlerin tarafında yer alsa gerektir. Bu «tefeci cömertliğinden», sadece örnekle ve *iyi taklitle* edinilen gerçek cömertliğe hiçbir zaman geçilemeyecektir: «Öğretmenler, yapmacık ve sahte davranışları bırakın, iyi kalpli ve erdemli olun, [kendinizle] verdiğiniz örnekler çocuklarınızın belleklerine kazınsın, ardından da kalplerine ulaşabilsin.»

Fakat bu iyi taklit de daha baştan kendi bozuluşunun öncüllerini içinde taşır ve *Emile*'deki tüm pedagoji problemi de bununla özetlenebilir. Çocuk önce edilgindir, örnek önce belleğine kazınır, «ondan sonra» kalbine nüfuz eder. Ne var ki, kalbe ulaşmadan bellekte gömülü de kalabilir; tersine, kalple bellek arasındaki benzerliğin etkisiyle, çocuk da aslında belleğindeki imlere göre taklit yapmakla yetindiği sırada, kalbine göre davranıyormuş gibi de yapabilir. Her zaman *imler göstermekle* de yetinebilir. Birinci aşamada iyi taklit mümkün olmayabilir, ikinci aşamadaysa asıl kullanım tarzından saptırılabilir.

«Kendi çocuğumdan hemen sadaka (*charité*) eylemleri istemek yerine, önünde böyle eylemler yapmayı ve –yaşına uygun olmayan bir onur olarak– bu davranışta beni taklit etme imkânını da elinden almayı tercih ederim.» «Taklitle elde edilen bütün bu erdemlerin birer maymun erdemi olduğunu ve hiçbir ahlâksal eylemin, başkaları yaptığı için değil, öyle olduğu için yapılmadıkça ahlâkça iyi sayılmayacağını bilirim. Fakat kalbin henüz hiçbir şey hissetmediği bir yaşta, alışkanlık haline gelmesini istediğimiz davranışları, diğerlerinden ayırdederek ve iyilik sevgisiyle yapabilecek yaşa gelişlerine kadar, çocuklara taklit ettirmekten başka çaremiz yoktur.[35]»

Demek ki, taklidin olabilirliği doğal sadeliğe sekte vurur gibi görünüyor. Taklitle mevcudiyete ikiyüzlülük sızıyor olmasın sakın? Ama yine de, daha önce gördüğümüz bir şemaya göre, Rousseau iyi taklidin kendini doğal taklide göre ayarlamasını istiyor. Taklit merakı ve kudreti doğada yazılıdır. Kötülük ve ikiyüzlülük, yapmacık davranış gibi, taklidin bir bozulması ise de, taklidin çocuğu değil hastalığı, doğal etkisi değil ucube anormalliğidir. Hastalık taklidin, taklit içinde taklidin, bir tür kötüye-dönüşünden ileri gelir. Bu hastalığın kökeni toplumsaldır.

> «İnsan taklitçidir, hattâ hayvan bile öyledir; taklit merakı iyi düzenlenmiş bir doğanın özelliğidir; fakat toplumda soysuzlaşıp kötülüğe dönüşür. Maymun korktuğu insanı taklit eder, hor gördüğü hayvanları taklit etmez; kendinden daha iyi bir yaratığın yaptıklarını iyi bulur. Biz [insanların] arasmdaysa, aksine, türlü türlü orta oyuncuları (*arlequins*), güzeli taklit ederken bozar, gülünçleştirir; kendi alçaklıklarını hissederek, kendilerinden daha iyisi-

---

[35] Bilmem burada işaret etmek yararlı mı ama aynı örnek meselesine ve harfi harfine aynı bir ifadeye [Kant'ın] *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ve özellikle, pratik bir kuralın bir uygulaması olarak örnek (*Exempel*) ile «belli bir kavramın tamamen kuramsal serimlenmesi»nde özel bir vaka (*Beispiel*) olarak örnek arasında ayrım yapılan *Erdem Öğretisinin Metafizik Unsurları*'nda (1797, §61) ve 1803'te yayımlanan *Pedagoji* üstüne notlarında da rastlanıyor.

> nin düzeyine çıkmak isterler ya da, hayran olduklarını taklide çalışırlarsa, seçtikleri nesnelerde taklitçilerin sahte beğenisi açıkça görülür: kendilerini daha iyi, daha bilge kılmaktan çok, başkalarına gösteriş yapmak veya yeteneklerini alkışlatmak isterler.»

Burada çocukluk, hayvanlık ve toplum insanı arasındaki ilişkiler, merhameti incelerken o denli güçlükle çizmeye çalıştığımız yapı ve meseleye göre düzenleniyor. Bu da bir tesadüf değil: burada da aynı paradoks –özdeşliğin ve ötekiyle özdeşleşmenin bozuluşu– etkisini gösteriyor. Taklitle merhametin temelleri aynı: bir tür mecazi esrime:

> «Bizde taklidin temeli, daima kendinden dışarı taşınma arzusundan kaynaklanır.» (*a.g.e.*)

Deneme'ye dönelim. Mecazın hileleri o zaman bütün sanatların mimetiğinde ortaya çıkar. Sanat taklitse, unutmamak lâzımdır ki, orada her şey *imleyen*'dir. Estetik yaşantıda şeylerin değil imlerin etkisinde kalırız:

> «İnsan duyuları tarafından değiştirilir, bundan kimsenin şüphesi yok; fakat, değişiklikleri ayırdedemediğimizden sebeplerini karıştırıyoruz; duyulara (*sensations*) ya fazla ya da yetersiz hakimiyet atfediyoruz; onların bizi çoğu kez sadece duyu olarak değil, im veya imgeler olarak etkilediğini, ahlâksal etkilerinin de yine ahlâksal sebepleri olduğunu görmüyoruz. Resmin içimizde uyandırdığı duygular nasıl renklerden ileri gelmiyorsa, müziğin ruhumuz üzerindeki derin etkisi de seslerin eseri değildir. Nüansları iyi vurgulanmış güzel renkler göze hoş gelir gerçi ama bu hoşluk sadece duyusal bir hoşluktur. Bu renklere can ve ruh veren desendir, yani taklittir; tutkularımızı canlandıran, onların ifade ettiği tutkulardır; bizi etkileyen, onların temsil ettiği nesnelerdir. İlgi ve duygu kesinlikle renklerden kaynaklanmaz; dokunaklı bir tablonun çizgileri bize bir estampta da "dokunur". Bu çizgileri tablodan kaldırdınız mı, renklerin hiçbir etkisi kalmaz.» (XIII. başlık)

Sanatın işlemleri imden, etkisi de taklitten geçiyorsa, sanat ancak bir kültür sisteminde iş görebilir; sanat kuramı da bir ahlak ve davranış kuramı olur. «Ahlaksal» bir izlenim, «duyusal» bir izlenimin aksine, kuvvetini bir ime emanet edişinden tanınır. Estetik bir imbilimden, hattâ bir etnolojiden geçer. Estetik imlerin etkileri ancak bir kültürel sistemin içinde belirlenir. «Duyularımızın üzerimizdeki en büyük hakimiyeti ahlâksal sebeplerden ileri gelmiyorsa, barbarlar için tamamen değersiz olan izlenimlere niçin bu denli duyarlıyız? En dokunaklı müziklerimiz bir Karayip yerlisinin kulağına niçin boş bir gürültü gibi geliyor? Onun sinirleri bizimkilerden başka bir maddeden mi yapılmış?» (XV. başlık).

Tıp bile, içinde tedavi yapacağı imbilimsel kültürü hesaba katmak zorundadır. Tedavi sanatı gibi, sanatın tedavi edici etkileri de, imler yoluyla iş gördüklerinde, doğal değillerdir ve eğer tedavi bir dil ise, ilaçlar da hastaya kendi kültürünün kodu üzerinden anlatılmalıdır:

> «Seslerin fiziksel gücünün kanıtı olarak, tarantula örümceği ısırıklarının tedavisi zikredilir. Bu örnek aslında tam tersini kanıtlar. Bu böceğin ısırdıklarını iyileştirmek için ne mutlak sesler, hattâ ne de ezgiler gerekir; her birine bildiği bir melodinin nağmeleri ya da anlayacağı cümleler lâzımdır. İtalyana İtalyan havaları, Türke Türk havaları gerekir. Her biri ancak kendisine aşina gelen nağmelerden etkilenir; sinirleri, ancak zihinlerinin onları hazırladığı ölçüde etkilenmeye izin verir: kişiye söylenen şeyin onu harekete geçirebilmesi için, kişinin konuşulan dili anlaması lâzımdır. Söylendiğine göre Bernier'nin kantatları bir Fransız müzisyenin yüksek ateşini iyileştirmiş; herhangi bir başka milletten bir müzisyeninse ateşini yükseltebilirlerdi.» (XVI. başlık)

Rousseau hastalık belirtilerinin de kültüre ait olduğunu ve tarantula ısırıklarının başka yerlerde farklı etkiler yapacağını iddia edecek kadar ileri gitmiyor. Fakat böyle bir sonucun ilkesi, açıklamasında açıkça veriliyor. Bu etno-imbilimde, oldukça garip bir tek istisna var: yemekler, daha doğrusu damak

tadı. Rousseau oburluğu kesin biçimde mahkûm etmeye özen gösterir. Bunu neden yaptığı sorulabilir: «Etkilerine ahlâksal hiçbir öğenin karışmadığı bir tek duyu tanıyorum, o da tatma duyusudur. Bu yüzden, oburluk da sadece hiçbir şey hissetmeyenlerin hakim kötü huyudur» (*a.g.e.*). «Hiçbir şey hissetmeyen» ifadesi burada, elbette, «hissetmekten başka bir şey yapmayan», sadece duyusal algılara (*sensation*) sahip, eğitilmemiş, kültürlenmemiş anlamına geliyor.

"Kuvvîlik" (*virtualité*) değeri burada işin içine, ayrımların kesinliği ve kavramların işleyişinde –hayvanlığın, çocukluğun, vahşiliğin, vb. sınırları...– bir geçiş ve karışıklık, bir derecelenme ve yalpalama öğesi daha soktuğundan, kabul etmek gerekir ki, imler yoluyla «ahlâksal izlenim» ve farklar sisteminin, müphem ve karışık biçimde de olsa, öteden beri ve daima hayvanda da belirtileri görülür. «Bu ahlâksal etkiden bir şeyler hayvanlarda bile farkedilir.» Bu tereddüdün lüzumunu merhametten ve az yukarda taklitten, bahsederken anlamıştık.

> «Sesler sadece sinirlerimizde uyandırdıkları sarsıntılar açısından ele alındıkça, müziğin ve ruhlarımız üzerindeki gücünün gerçek ilkeleri kavranamayacaktır. Ezgide sesler üzerimize sadece ses olarak değil, duyarlıklarımızın, duygularımızın imleri olarak da etkide bulunurlar. İfade ettikleri ve orada imgesini tanıdığımız heyecanları içimizde böyle uyandırırlar. Bu ahlâksal etkiden bir şeylere hayvanlarda bile rastlanır. Bir köpeğin havlaması bir başkasını ona çeker. Kedim miyavlamayı taklit ettiğimi işitirse, hemen dikkat kesildiğini, kaygılandığını, telaşlandığını görürüm. Ama soydaşının sesini taklit edenin ben olduğumu fark eder etmez hemen yerine oturup keyfine bakar. Ses tellerinin titreyişinde hiçbir farklılık olmadığına ve kendisi de bu konuda ilkönce aldandığına göre, bu farklı izlenimin sebebi ne olabilir?» (*a.g.e.*)

Rousseau bu imbilimsel temelli indirgenemezlikten, kendi yüzyılının duyumculuk (*sensualisme*) ve maddeciliğine karşı sonuçlar da çıkarır: «Renkler ve sesler, imlerin temsilcileri olarak pek çok şey, basit duyu nesneleri olaraksa pek az şey yapabilir-

ler.» İmleyen metin olarak sanat savı, maneviyatçı (*spiritualiste*) metafizik ve etiğin hizmetindedir: «Bu fikirler geliştirilmiş olsaydı, eski müzik konusunda birçok saçma uslamlamalar yapmak zahmetinden esirgenmiş olunacağını sanıyorum. Fakat ruhun bütün işlemlerinin maddeselleştirilmesine ve insanın duygularından her türlü ahlâksallığın kaldırılmasına çalışılan bu yüzyılda, yeni felsefe erdem için olduğu kadar sağ beğeni için de öldürücü değilse, kendimi aldanmış sayarım.» (*a.g.e.*).

Burada ime yüklenen önem ve saygınlığın nihai amacına dikkat etmek lâzımdır. Burada bizim için önemli olan genel bir kurala göre, imleyene yöneltilen dikkatin onu indirgemek gibi paradoksal bir etkisi vardır. Pek tabiî hiçbir şey imlemeyen, sadece eksik bir şeyin yerini dolduran ikame kavramından farklı olarak, imleyen –sözcüğün dilbilgisel yapısmda ve kavramın mantıksal formunda da gösterildiği gibi– bir imleneni imler. Etkililiği, bağlı olduğu imlenenden ayrılamaz. Etkiyi yapan, imin gövdesi değil –zira o sadece duyudan ibarettir– ifade ettiği, taklit ettiği ya da taşıdığı imlenendir. Rousseau'nun duyumculuk eleştirisinden, sanatın işlemlerinin bizzat imde olup bittiği sonucunun çıkarılması yanlış olur. Bizi heyecanlandıran, «tahrik eden», temsilci değil temsil edilen, ifade değil ifade edilendir, serimlemenin dışı değil serimlenen içtir. Resimde bile, temsil ancak bir nesneyi taklit ederse ya da –daha iyisi– bir tutkuyu ifade ederse, canlıdır ve bizi duygulandırır: «Bu renklere can ve ruh veren desendir, taklittir; bizim tutkularımızı harekete geçiren onların ifade ettiği tutkulardır... Dokunaklı bir tablonun çizgileri bizi [renksiz] bir estampta (baskı resimde) da duygulandırır.»

Estamp [baskı-resim]: taklitten doğan sanat; eserin aslma sadece estampta, *çizgileri* gösteren baskıda, yakalanabilen öğeler dahildir. Güzel kopyalanmakla bir şey yitirmiyorsa, iminde de, imin imi olan bir kopyada da, görülüp tanınabiliyorsa, demek ki daha kopyalanışının «birinci defasında» yeniden üretilebilir bir özmüş. Sanattan modelleri kopyalayan estampın kendisi de sanattan bir model [bir sanat eseri] olmaktan geri kalmaz. Sa-

natın kökeni estampın olabilirliği ise, sanatın ölümü ve ölüm olarak sanat da daha eserin doğumunda yazgı olmuştur. Hayat ilkesi bir kez daha ölüm ilkesiyle karışıyor. Bir kez daha Rousseau onları ayırmak istiyor ama bir kez daha, betimlemesinde ve metninde, arzusuna sınır koyan ya da karşı koyan şeyin hakkını veriyor.

Gerçekten de Rousseau bir yandan taklit ve formel çizginin sanatın tipik unsuru olduğundan şüphe etmiyor ve, gerekçe istemeyecek kadar doğalmış gibi, geleneksel *mimesis* kavramını tevarüs ediyor ki, bu daha önce, hatırlanacağı gibi, Rousseau'nun ırlamayı öldürmekle suçladığı filozoflara ait bir kavramdı. Bu suçlama radikal olamazdı, çünkü bu felsefeden miras kalan kavramsallığın ve sanatın metafizik tasarımının içinde iş görüyordu. *Estampa* elverişli çizgi, *kendini taklit eden* hat, bütün sanatlara, uzam sanatlarına olduğu kadar süre sanatlarına, resme olduğu kadar müziğe de aittir. Hem orada hem burada, taklit uzamının ve uzamın taklidinin "desenini çizer".

> «Demek ki, resim nasıl renkleri göze hoş görünecek şekilde bir araya getirme sanatı değilse, müzik de aynı şekilde sesleri kulağa hoş gelecek şekilde düzenleme sanatı değildir. Olay bundan ibaret olsaydı, her ikisi de güzel sanat olmaz, doğa bilimleri arasında yer alırlardı. Onları sanat konumuna yükselten sadece taklittir. İmdi, resmi bir taklit sanatı yapan nedir? Desen. Müziği bir başka [taklit sanatı] yapan nedir? Melodi.» (XIII. başlık)

İmdi, *çizgi* (desen veya melodik dizi) sadece taklide ve temsilcide temsil edilenin görülüp tanınmasına imkân sağlayan şey değildir. İçeriklere (renkli veya sesli töz) ortada görünme imkânı veren formel fark elemanıdır. Aynı nedenle, *mimesis* olarak sanata (*tekhne*) *imkân verirken*, aynı anda onu *taklit tekniği* olarak kurmamazlık edemez. Sanat kökensel bir yeniden-üretimle yaşıyorsa, bu yeniden üretime imkân sağlayan çizgi aynı anda hesabın, gramatikalliğin ve, aralıkların ve –enerji için ölümcül– o «taklit kurallarının» ussal biliminin uzamını da açar. Hatırlayalım: «Taklidin kuralları arttırıldıkça, taklit edici dil zayıflıyor-

du.» Demek ki, buna göre taklit sanatın hem hayatı hem de ölümüdür. Sanat ve ölüm, sanat ve ölümü, kökensel *tekrarın* (*itération*) (*iterum* da zaten Sanskritçe *itara*, yani "başka, diğer, öteki" sözcüğünden gelmiyor muydu?), tekrarlamanın, yeniden üretimin, temsilin *bozulma* (*altération*) uzamına dahildir ya da aynı şekilde, tekrarın imkânı ve kendi dışına çıkarılmış hayattan çıkış olarak uzama...

Zira çizgi aralıklamanın kendisidir ve figürleri belgileyerek, müziğin tempoları kadar resmin yüzeylerini de işler:

> «Müzikte melodi tam tamına resimde desenin yaptığı şeyi yapar; renkleri akorlar ve seslerden ibaret olan çizgi ve figürleri belgileyen odur. Ama, diyeceksiniz, melodi bir ses dizisinden ibarettir. Elbette ama desen de zaten bir renkler düzeninden ibaret değil mi? Hatip yazılarını çiziktirmek için mürekkep kullanır: bu, mürekkebin pek çene açıcı bir sıvı olduğu anlamına mı gelir?» (XIII. başlık)

Bir formel farklılık kavramı geliştirmekle, formel kompozisyondan çok duyusal içeriğe yoğunlaşan, maddeciden ziyade [t]özcü (*substantialiste*) denebilecek bir estetiği şiddetle eleştirmekle birlikte, Rousseau yine de sanatın –burada müziğin– görevini *çizgiye* emanet eder. Yani soğuk hesaba ve taklidin kurallarına imkân verebilen şeye. Artık aşina olduğumuz bir mantığa göre, Rousseau iyi formu kötü formun, hayat formunu ölüm formunun, *melodik* formu *armonik* formun, taklit içerikli formu içeriksiz formun, anlam dolu formu boş soyutlamanın *karşısına koyarak* bu tehlikenin üstüne gider. *Rousseau o zaman formalizme karşı tepki vermektedir. Onun gözünde bu da bir tür maddecilik ve duyumculuktur.*

XIII. «Melodi hakkında» ve XIV. «Armoni hakkında» başlıklarında ortada neyin döndüğünü, yakın bağlam –yani Rameau ile yapılan polemik– algılanmadıkça, gerektiği gibi anlamak zordur. Bu başlıklar sadece, *Dictionnaire de musique*'in ilgili maddelerinde ve *Examen des deux principes avancés par M. Rameau dans sa brochure intitulée* «Erreurs sur la musique», *dans*

l'«Encyclopédie» (1755) [adlı inceleme]de sürdürülen bir tartışmayı toparlayıp düzenlemektedir. Fakat bu bağlamın da sistematik ve kalıcı bir zorunluluğa açınlayıcı olmaktan başka bir rolü yaktur.

Rousseau'nun gözünde, melodik formla armonik form arasındaki fark belirleyici bir öneme sahiptir. Bunlar, kendilerini ayıran bütün karakterleriyle, biribirlerine ırlamanın hayatıyla ölümü gibi karşıttırlar. Ancak yine de, sözcüğün kökeni («aslında bir özel isim») ve «bize ulaşmış eski müzik kitapları» göz önüne alınacak olursa, «*armoniyi* melodiden ayırdetmek son derece güç olabilir, meğer ki ikinciye ritim ve ölçü kavramları ilave edilsin; gerçekten de bunlarsız hiçbir melodi belirli bir karaktere sahip olamaz; oysa *armonide* bunlar, her türlü başka nicelikten bağımsız olarak, kendiliğinden mevcuttur». Demek ki armoniye özgü fark modernler arasında aranmalıdır, ki bunlara göre armoni «modülasyon yasalarına göre düzenlenmiş bir dizi akor»dur. Bu armoninin ilkeleri ancak modernlerce sistem halinde toplanmıştır. Rameau'nun sistemini inceleyen Rousseau, onu önce tamamen uzlaşımsal olan bir şeyi doğal olarak göstermekle suçlar: «Ama belirtmeliyim ki bu sistem, akla ne kadar ilginç gelirse gelsin, onun durmadan tekrarladığı gibi doğal temeller üzerine kurulmuş değildir; biraz yaratıcı birinin yarın daha doğal savlarla devirebileceği benzerlik ve uzlaşımlar üzerine oturtulmuştur.» (*Dictionnaire*). Buna göre Rameau'nun günahı ikidir: yapaycı bir zenginlik ile hayalci veya aşırı bir doğa vurgusu, sadece ses fiziğinden esinlendiğini iddia eden aşırı bir indîlik. Oysa basit bir fiziğin zincirleniş ve aralıklarından bir bilim çıkarılamaz; Rousseau'nun uslamlaması birçok bakımdan dikkate değerdir:

> «Fiziksel rezonans ilkesi bize münferit ve yalnız akorlar sunar; bunların biribirini izlediği bir dizi oluşturmaz. Ancak düzenli bir sıraya diziliş gereklidir. Bir seçilmiş sözcükler listesi bir nutuk olmadığı gibi, bir doğru akorlar derlemesi de bir müzik parçası değildir: bir anlam lâzımdır, dilde olduğu gibi müzikte de bağlantı lâzımdır;

hepsinin bir bütün oluşturması ve tam anlamıyla "bir" denmeyi hak edebilmesi için, önce gelenden bir şeyin sonra gelene aktarılması lâzımdır. Oysa bir akor-parfeden çıkan birleşik duyum, onu oluşturan seslerin her birinden çıkan mutlak duyumun ve o aynı seslerin aralarında oluşturdukları aralıkların her birinin karşılaştırmalı duyumunun içinde çözülür; bu akorda duyulabilirin ötesinde hiçbir şey yoktur; buradan şu sonuç çıkar ki, söz konusu bağlantı ancak seslerin ilişkisi ve aralıkların benzerliğiyle kurulabilir ve tüm armoni ve modülasyon yasalarının türediği gerçek ve biricik ilke de işte budur. Demek ki, tüm *armoni* sadece bir majör akor-parfe dizisiyle kurulmuş olsaydı, böyle bir akoru oluşturan aralıklara benzeyen aralıklarla iş görmek yeterli olurdu; zira o zaman, önceki akorun herhangi bir sesi zorunlu olarak sonrakinde devam edeceğinden, bütün akorlar yeteri kadar biribirine bağlanmış ve *armoni* de en azından bu anlamda "bir" olurdu. Fakat, böyle diziler, melodinin temeli olan diyatonik türü dışlayarak her türlü melodiyi dışlayacakları bir yana, sanatın gerçek amacına doğru da gidemezlerdi, çünkü, *müzik de bir söylem olduğundan, onun da periyodları, cümleleri, kesintileri, durakları, her türlü noktalama işaretleri olmalıdır* ama armonik ilerleyişlerin tekbiçimliliği bunların hiçbirini sağlayamazdı. Diyatonik ilerleyişler, majör ve minör akorların karıştırılmasını gerektiriyordu ve cümlelerle durakları belli etmek için dissonanslara gerek duyuldu. Ama majör akor-parfelerin art arda gelişi ne minör akor-parfe, ne dissonans, ne de herhangi bir cümle veremez, noktalama ise tamamen eksik kalır. M. Rameau, sisteminde tüm *armonimizi* doğadan çıkarmak istediğinden, bunu gerçekleştirmek için kendi uydurduğu bir başka deneyime başvurmuştur...» (*a.g.e.* Yazar sadece *armoni* sözcüğünü vurguluyor.)

Rameau'nun günahı, Rousseau'nun gözünde aldıkları biçime göre, bütün tarihsel günahların ve kötüye-dönüşlerin modelidir: tarihsel hareketin çember, elips ya da hiçbir türlü temsil edilemeyen figürüne göre, soyut ussallık ve soğuk uzlaşı burada ölü doğayla, fizik âlemiyle buluşur ve bir tür usçuluk, mad-

decilik veya duyumculukla karışır. Ya da empirizmle: sahte bir empirizm, deneyimin dolaysız verilerini çarpıtan bir empirizm. Akla yolunu şaşırtan bu çarpıtma ise öncelikle kalbin bir günahıdır. Rameau yanılıyorsa[36], yanılgıları, kuramsal hatâlar olmaktan önce ahlaksal günahlardır. *Examen*'de şunu okuyabiliriz: «*Erreurs sur la musique* başlıklı yazının bana göre gerçekten hatâ kaynadığını ve orada başlığından başka doğru bir şey görmediğimi itiraf edermiş gibi yapmayacağım. Fakat bu hatâlar M. Rameau'nun bilgilerinde değil; kaynakları onun kalbinde; tutku gözünü kör etmez olunca, sanatının doğru kurallarının ne olduğunu herkesten iyi değerlendirecektir.» Onu Rousseau'ya saldırmaya sevkeden kalp körlüğü[37], ancak kendisini müziğin ruhuna –armoniye değil melodiye– sağır kılarak kuramsal hatâ olabilir; daha ağır bir suçlama, müzikograf kadar müzisyeni de sağır kılarak: «*Erreurs sur la musique*'te bu önemli ilkelerden ikisini görüyorum. Birincisi, ki M. Rameau'ya bütün yazılarında, daha beteri bütün müziğinde, kılavuzluk etmiştir, armoninin sanatın biricik temeli olduğu, melodinin ondan türediği ve müziğin bütün büyük etkilerinin sadece armoniden doğduğudur.» (*a.g.e.*).

Rameau'nun yolunu şaşırması bir belirtidir. Hem Batı tarihinin hastalığını hem de Avrupa etnosantrizmini ele verir. Zira armoni, Rousseau'ya göre, yalnız Avrupa'da (kuzey Avrupa'da) hakim durumda olan bir müzikal kötüye-dönüş veya bozulma-

---

[36] «M. Rameau, sisteminde bütün *armonimizi* mutlaka doğadan çıkarmak isterken, bunu gerçekleştirmek için kendi icat ettiği bir başka deneyime başvurmuş... Fakat bir kere bu deneyim yanlış... Bunun doğru olduğu varsayılsa bile, bu güçlükleri hiçbir şekilde ortadan kaldırmazdı. M. Rameau'nun iddia ettiği gibi tüm *armoni* ses veren cismin rezonansından doğuyorsa, demek ki rezonans yapmayan sesli cismin sadece titreyişlerinden [armoni] türemiyor. *Armoninin* ilkelerini rezonans yapmayan bir şeyden türetmek gerçekten garip bir kuram; ayrıca, sesli cisme rezonans yaptırmayıp sadece titreşim yaptırmak da garip bir fizik, sanki sesin kendisi de bu titreşimlerin sarstığı hava değilmiş gibi...»

[37] Krş. örneğin, *İtiraflar*, s. 334.

dır; etnosantrizm de onu müziğin doğal ve evrensel ilkesi saymaktır. Müziğin *enerjisini* yok eden ve *taklit edici* gücünü köstekleyen armoni, müziğin başlangıç devirlerinde (*in illo tempore*) ve Avrupa-dışı müziklerde (*alibi*) mevcut değildir. Rousseau'nun, artık iyi bildiğimiz bir şemaya göre, etnosantrizmi ona simetrik bir karşı-etnosantrizmle ve derin bir Batıcı etnosantrizmle eleştirip eleştirmediği sorusu akla gelecektir: özellikle armoniyi Avrupa'ya özgü bir hastalık ve bilim olarak sahiplenerek[38]:

---

[38] «Hepsi de birer müziğe ve birer ırlama tarzına sahip olan dünyadaki bütün halklar arasında sadece Avrupalıların bir *armonisi*, akorları olduğu ve bu karışımı hoş ve güzel buldukları düşünülünce; dünya bu kadar yüzyıldır sürüp gittiği halde, güzel sanatları yaratıp geliştirmiş bütün uluslardan hiçbirinin bu *armoniyi* tanımadığı; hiçbir hayvanın, kuşun, doğadaki hiçbir yaratığın tek sesten başka akor ve melodiden başka müzik üretmediği; eski Yunanlıların o denli nazik, ince, duyarlı ve sanatla eğitilmiş kulaklarının bu zevke düşkün ve tutkulu halkı hiçbir zaman bizim *armonimize* doğru yönlendirmediği; müziklerinin armonisiz olarak mucizevi denebilecek etkiler yarattığı; bizimkininse armoniyle bu açıdan o kadar zayıf kaldığı; nihayet bu büyük keşfi yaparak bütün sanat kuralları için ilke haline getirmenin, sert ve kaba organları nağmelerin tatlılığından ve melodinin iniş-çıkışlarından çok seslerin yüksekliğine ve gürültüsüne duyarlı olan Kuzeyli halklara düştüğü düşünülünce; ne diyordum, işte bütün bunlar göz önüne getirilince, bizim bütün *armonimizin*, sanatın ve gerçek doğal müziğin güzelliklerine daha duyarlı olsaydık asla aklımıza bile gelmeyecek gotik ve barbar bir icattan ibaret olduğundan kuşkulanmamak elde değildir. M. Rameau ise buna karşın müziğin en büyük güzelliklerinin kaynağının *armoni* olduğunu iddia ediyor; fakat olgular ve akıl bu kanaati çürütüyor.

Olgular, çünkü kontrpuanın icadından beri müziğin bütün büyük etkileri kesilmiş, müzik enerjisini ve gücünü yitirmiştir; buna şu hususu da ekleyeyim ki, saf armonik güzellikler ancak sanatta uzman olanları heyecanlandıran bilgiç işi güzelliklerdir; buna karşılık, müziğin gerçek güzellikleri doğadan geldiğinden, bilgili bilgisiz bütün insanlar için aynı derecede duyulabilirdir ve öyle olmalıdır.

Akıl, çünkü *armoni*, müziğin imgeler kurarak veya duygular ifade ederek dramatik ya da taklitçi türe yükselmekte kullanacağı hiçbir taklit ilkesi sağlamaz; oysa bu tür sanatın en soylu ve biricik enerjik alanı

Demek ki, müziğin doğru formu, temsil edici taklit yoluyla duyuları aşarak anlam üreten form, melodi oluyor. Ama sonsuzca tekrarlanan aynı ikiye-bölme ilkesi uyarınca, melodinin içinde de bir hayat ilkesiyle bir ölüm ilkesi ayırdetmek ve ikisini özenle biribirinden uzak tutmak lâzımdır. Bir iyi müzik formu (melodi) ve bir kötü müzik formu (armoni) olduğu gibi, bir iyi bir de kötü melodi formu vardır. Rousseau, yorulmak bilmeksizin tekrarladığı ve hep bir adım ileriye götürdüğü bir ikiye-bölme işlemiyle, iki dışsal ve heterojen kuvvet olarak, bir pozitif ilkeyle bir negatif ilkeyi ayırmağa çalışırken soluk soluğa kalır. Tabiatıyla melodideki kötü öğe genel olarak müzikteki kötü öğeyle, yani armoniyle iletişimdedir. İyi ve kötü melodik formlar arasındaki bu ikinci ayrım, birinci dışsallığı tekrar sorguya açar: melodide daha baştan armoni vardır:

> «*Melodi*, ele alınış tarzına göre, iki ayrı ilkeye gönderme yapar. Seslerin ilişkisi ve modun kuralları açısından, *ilkesi armonidedir*, çünkü ırlamanın biricik öğeleri olan gamın derecelerini, modun tellerini ve modülasyonun yasalarını veren armonik bir analizdir. Bu ilkeye göre, *melodinin* tüm kuvveti, hoş renk akorlarıyla gözün okşandığı gibi, hoş seslerle kulağı okşamaktan ibarettir. Fakat zihni çeşitli imgelerle etkilemeye, kalbi çeşitli duygularla heyecanlandırmaya, tutkuları kışkırtıp yatıştırmaya, tek sözcükle duyuların dolaysız egemenliğini aşan moral etkiler yaratmaya yarayan bir taklit sanatı olarak alınınca, kendine başka bir ilke araması gerekir; zira sadece armoninin ve ondan gelen her şeyin bizi böyle etkileyebileceği hiçbir yol yoktur.»

---

olup ses fiziğine ait her şey bize verdiği zevk açısından gayet sınırlı ve insan kalbi üzerinde pek az etkilidir.» (*Dictionnaire*)
Bu arada Rousseau'nun başka yerde aksini söylediği iki hususu burada kabul ettiğini kaydedelim: 1. Müziğin etkileri doğadan kaynaklanır; 2. Bir hayvan ırlaması da vardır; gerçi sadece melodik ama dolayısıyla mutlak surette saf bir ırlama. Böylece, doğa ve hayvanlık kavramlarının kullanımındaki çelişkinin anlamı ve işlevi de doğrulanmış olur: örneğin, müzik olduğu şey –insan işi– olmayı ve hayvanlığı aşmayı ancak kendisini ölümle tehdit eden şeyle, yani armoniyle, başarır.

Bu ikinci ilke hakkında ne denebilir? Elbette taklidi mümkün kılması gerekir; sanatta sadece taklit bizde *merak uyandırabilir*, doğayı temsil ederek ve tutkuları dile getirerek bizi ilgilendirebilir. Peki, melodide taklit eden ve dile getiren nedir? *Vurgulama* (*accent*). Rameau'yla yapılan bu tartışmada uzun süre kaldıysak, bu aynı zamanda adı geçen "nağme" kavramını daha iyi belirlemek içindir. Sözle yazı arasındaki ilişkilerin kuramına geldiğimiz zaman, bu kavram bizim için vazgeçilmez olacaktır.

> «Bu ikinci ilke nedir? O da birincisi gibi *doğadandır*; [biz altını çiziyoruz: Rousseau, doğaya karşıt bir ilke, ölüm ve barbarlık ilkesi olan armoninin de doğada bulunduğunu kabul ediyor] ama onu orada bulmak için daha basit olmakla birlikte daha titiz bir gözlem ve gözlemcide de daha büyük bir duyarlık gerekir. Bu ilke, konuşurken, söylenen şeylere ve söylerken hissedilen heyecanlara göre, sesin tonunda değişiklik yapan ilkedir. Her ulusun *melodisini* belirleyen, dillerin *vurgulayış* tarzıdır; dilde az ya da çok vurgulama olduğuna göre şakımalı konuşmaya, *az ya da çok enerjiyle* konuşmaya sebep olan vurgulamadır, vurgulaması daha belirgin olan dil daha canlı ve tutkulu bir *melodi* verir; vurgusu az veya yok olan dil ancak baygın ve soğuk, karaktersiz ve ifadesiz bir *melodi* üretebilir. Doğru ilkeler bunlardır.» [Vurgular bizden]

Deneme ve özellikle müziğin kökeni, melodi ve armoni konulu –böylece oluş sırasını izleyen– üç bölüm aynı kafesin arkasından okunmaya elverişlidir. Fakat bu kez eklenti kavramı metinde mevcuttur, genişçe *serimlenmiş* olmasa da –zaten hiçbir yerde hiçbir zaman böyle değildir– *adlandırılmıştır*. Hattâ burada bizi ilgilendiren de zımnen içerilme, nominal mevcudiyet ve tematik serimlenme arasındaki farktır.

Melodi konulu başlık aynı tanımları önerir, fakat bunları gündeme getiren pedagojik uslamlamanın tamamıyla bir uzam sanatı olan resimle analojiden alınmış olması anlamsız değildir. Bu örnekle önce gösterilmek istenir ki, ilişkilerin bilimi (armonide aralıklar hesabında olduğu gibi) soğuk ve taklit enerjisinden yoksun iken, duyunun (tutkunun, bizi ilgilendiren öğe ola-

rak kendinde-şeyin) taklit edici ifadesi eserin asıl canlı içeriğidir. O zaman, Rousseau'nun deseni sanattan yana, renkleriyse bilimden, ilişkiler hesabından yana sınıfladığını görünce şaşmamalıyız. Paradoks sadece görünüştedir. Desen deyince taklidin koşulu, renk deyince doğal töz anlaşılmalıdır ki, bunun işleyişi fiziksel sebeplerle açıklanabilir ve nicel bir ilişkiler bilimine, bir uzam ve aralıkların analojik düzeni bilimine konu olabilir. İki sanat –müzik ve resim– arasındaki analoji böylece ortaya çıkar: *bu, bizatihi analojidir.* Bu sanatların her ikisi de garip biçimde doğada da mevcut olan bir bozundurucu ilke içerirler ki, her iki durumda da bu ilke aralıklamaya (*espacement*), aralıkların analojik ve hesaplanabilir düzenliliğine bağlıdır. Bu yüzden, her iki durumda, müzikte veya resimde, ister renklerden ister müzikal seslerden oluşan "gamlar" söz konusu olsun, tonların armonisi ister görülür nüanslar ister işitilir nüanslar olarak ifade edilsin, armoniklerin ussal hesabı –bu terimi müzikte gam olarak belirttiğinin ötesinde daha geniş bir anlamda alırsak– bir *kromatik*'tir. Rousseau *Deneme*'de bu terimi kullanmaz, fakat *Dictionnaire*'de bu analoji gözünden kaçmaz: «*Chromatique*, bazan isim olarak da kullanılabilen sıfat. Art arda birçok yarım tonla giden müzik türü. Bu sözcük Yunanca renk anlamındaki *χρώμα*'dan gelir; burada kullanılma sebebi ya Yunanlıların bu tür müziği kırmızı veya diğer renklerde harflerle göstermeleri ya –bazı yazarlara göre– *kromatik* türün (rengin siyahla beyaz arasında bir "orta" ton olması gibi) diğer iki tür arasmda bir "orta" tür olması ya da –başkalarına göre– bu türün diatonik müziği –renk çeşitliliğinin resimde yaptığı etkiyi müzikte meydana getiren– yarım tonlarıyla çeşitlendirip güzelleştirmesidir.» Söz için yazı neyse, sanatın kökeni için de *kromatik, gam,* odur. (*"Gam"* sözcüğünün *–gamma–* aynı zamanda müziğin harflerle yazıldığı bir sisteme sokulmuş bir Yunan harfinin adı oluşu üstüne de düşünülebilir). Rousseau kromatik, armonik ve aralığın bilinmediği, sanatın doğal bir derecesini yeniden kurmak ister. *Başka yerden* gelmiş gördüğünü, yani melodik olanda armonik'in var-lığını, vb. silmek ister. Fakat [bunun

için] (burada ve başka yerde kökenle ilişkinin grameri ve sözlüğü böyledir) *kökenin saf melodi olması gerekir(di)*: «İlk tarihler, ilk söylevler, ilk yasalar manzumdular: nazım, nesirden önce bulundu; bu *ister istemez böyle olacaktı*, çünkü tutkular akıldan önce konuştular. Müzik için de aynı şey oldu: önce ne melodiden başka müzik ne de sözün değişken seslerinden başka melodi vardı; vurgulamalar ırlamayı (*chant*) oluşturuyordu...» (vurgu bizden).

Fakat nasıl resimde desen sanatı, yerine renklerin fiziği ikame edilince bozuluyorsa, ırlamada da melodi aynı şekilde daha kökende armoniyle bozulmaya uğrar.[39] Armoni, melodinin kö-

---

[39] XIII. başlık «Melodiye dair» hemen bütünüyle resme ayrılmıştır. Bu dikkate değer sayfayı kısaltmadan buraya almak gerekiyor. İçerdiği ironi birçok anlamda yorumlanmaya bugün her zamankinden daha müsaittir:

«Desen diye bir şeyin bilinmediği, hayatlarını renkleri karıştırıp ayırmakla, yan yana koyup ince ayrımlar aramakla geçiren birçok kişinin böylelikle resim sanatında doruğa eriştiklerini sandığı bir ülke düşünün. Bu insanlar bizim sanatımız hakkında, tam tamına bizim Yunanlıların müziği hakkında yaptığımız şekilde akıl yürüteceklerdir. Onlara güzel tabloların bizde uyandırdığı heyecandan ve dokunaklı bir konu karşısında duygulanmaktan aldığımız hazdan bahsedilince, bilginleri hemen konuyu derinleştirmeye girişecek, kendi renklerini bizimkilerle kıyaslayacak, yeşilimizin daha tatlı ya da kırmızımızın daha parlak olup olmadığını inceleyecek; hangi renk akorlarının insanı ağlatabileceğini, hangilerinin öfkelendireceğini bulmaya çalışacaklar; o ülkenin Burette'leri bizim tablolarımızdan bazı bozulmuş parçaları paçavralar üzerinde bir araya getirecekler; sonra da insanlar şaşkınlıkla bu renklerde bu kadar harika ne var ki... diye soracaklardır.

Şimdi diyelim ki komşu bir ülkede bazı anlamlı çizgiler, kaba bir desen taslağı, henüz acemice bazı figürler çiziktirilmeye başlansın, bu hemen anlamsız bir boyacılık, karmakarışık ve barok bir resim türü sayılarak dışlanacak, beğeniyi korumak için insanlar, aslına bakılırsa hiçbir şey ifade etmeyen, fakat güzel nüansları, renkleri iyi seçilmiş geniş lekeleri, hiçbir çizgi içermeyen uzun ton ıskalalarını gözümüzde ışıldatan o yalın güzelliğe sarılacaklardır.

Sonunda, belki adım adım ilerleyerek, prizma deneyine gelinecek, ünlü bir sanatçı bunun üzerine hemen güzel bir sistem kuracaktır. Bay-

kensel eklentidir. Fakat Rousseau bir eklentinin ilavesini gerekli kılan eksikliğin, yani melodiyi her zaman daha baştan içten içe kemirmekte olan niceliğin ve nicelik farklarının, kökenselliğini hiçbir zaman açıkça dile getirmez. Bunu açınlamaz, daha doğrusu söylemeden söyler, dolambaçlı yoldan, "kaçak" olarak ifade eder. Okurken, deyim yerindeyse, *İtiraflar*'dan şu cümleyi buraya yapıştırarak, onu «bu kaçakçılık işi üstünde» yakalamak gerekir.[40] *Deneme*'nin alıntı yaptığımız parçasında müziğin kö-

---

lar, diyecektir, doğru felsefe yapmak için fiziksel sebeplere kadar çıkmak lâzımdır. İşte karşınızda ışığın ayrışması; işte bütün ilkel renkler; işte onların oranları, ilişkileri, resmin size verdiği hazzın gerçek ilkeleri. Bütün o esrarengiz desen temsil, figür lâfları, taklitçilikleriyle ruha bilmem hangi devingenliği verdiklerini sanan Fransız ressamların bir şarlatanlığından ibarettir; oysa pekalâ bilinmektedir ki, yalnız duyumlar vardır. Size onların tablolarının harika olduğu söyleniyor; ama bir de benim renklerime bakın.»

Rousseau bu yabancının –ki aslında bir Fransız müzisyen ve müzikoloğun yabancı ve resim kuramcısı yazışma arkadaşı, Rameau'nun resimdeki eşdeğeri olduğu söylenebilir– hayali konuşmasını daha da uzatır: «Fransız ressamlar belki gökkuşağını gözlemiş, doğadan belli bir nüans beğenisi, belli bir renk içgüdüsü almışlardır. Ben size sanatın gerçek, büyük ilkelerini gösterdim. Sanatın mı dedim! Bütün sanatların, baylar, bütün bilimlerin demem gerekirdi. Renklerin analizi, prizmanın ışığı kırışlarının hesabı size doğada mevcut yegane doğru oranları, bütün oranların kuralını verir. İmdi, zaten doğada her şey ilişki ve orandan ibarettir. Demek ki resim yapmak bilinince her şey bilinmiş olur; renkleri uygun biçimde eşleştirmek bilinince başka her şey de bilinmiş olur.

Bu şekilde uslamlamada bulunacak ve resmin bize verdiği hazzı böyle kafasızca sanatının fiziğiyle sınırlayacak kadar duygudan ve beğeniden nasipsiz bir ressam hakkında ne derdik acaba? Benzer önyargılarla dolu olup, müziğin büyük etkilerini sadece armonide gördüğünü sanan müzisyen hakkında ne derdik? Birincisini ağaç işlerini boyamaya gönderir, ikincisini ise Fransız operaları bestelemeye mahkûm ederdik.»

[40] «Sessizce arzulamayı, saklanmayı, düşüncelerini gizlemeyi, yalan söylemeyi ve nihayet... çalmayı nasıl öğrendiğini» birinci kitabın bu parçasın açıklar (s. 32). Biraz yukarda, birkaç nedenle bize burada tek-

keninin tanımı, çelişki ya da cüruf birer tema haline gelmeksizin, şöyle devam ediyordu: «... vurgulamalar ırlamayı oluşturuyor, nicelikler ölçüyü oluşturuyor, [hançereden çıkan] sesler ve eklemlemelerle olduğu kadar [diğer] sesler ve ritimle de konuşuluyordu. Söylemek ve ırlamak eskiden aynı şeydi, der Strabon; bu da, diye ilave eder, hitabetin kaynağının şiir olduğunu gösterir. Aslında *her ikisinin kaynağının aynı olduğu* ve başlangıçta aynı şey oldukları söylenmeliydi. İlk toplumların toplaşıp bağlanışları konusunda, ilk tarihlerin nazma çekilmiş, ilk yasaların ırlanmış olması şaşılacak şey miydi? Keza ilk gramercilerin sanatlarını müziğe tabi kılmaları ve her ikisinin de öğretmenleri olmaları şaşılacak şey miydi?»

Bu önermeleri benzer başka önermelerle, örneğin Vico'nun önermeleriyle karşılaştırma fırsatı bulacağız. Şimdilik Rousseau'nun söyleminin kendine özgü mantığıyla ilgileniyoruz: Rousseau, bu eşzamanlılıktan, ırlamanın gramerde uç verdiği, ayrımın da daha o andan itibaren melodiyi bozundurmaya, kurallarıyla aynı zamanda mümkün kılmaya başladığı sonucunu çıkarmaksızın, gramerin, karışıklık anlamında, melodiye dahil olması *gerektiğine* inanmayı yeğler. Orada eksiklik değil ikame edilmişlik, ayrımsız mevcudiyet olması *gerekirdi*. Öyle olunca, teh-

---

rar okunması gerekir gibi görünen şu parça vardır: «Bu uğraş bana uğraş olarak zevk vermiyordu denemez; desen çizmekten güçlü bir haz alıyordum; oyma kalemiyle çalışmak da beni oldukça eğlendiriyordu ve oymacının saatçiliğe yeteneği gayet sınırlı olduğundan, bu alanda mükemmeliğe ulaşma umudum da oldukça güçlüydü. Ustamın kabalığı ve aşırı sıkıntı beni çalışmaktan bezdirmeseydi belki bunu başaracaktım da. Zamanımı ondan çalıyor ve aynı türden, fakat benim için özgürlüğün çekiciliğini taşıyan işlerde kullanıyordum. Kendim ve şövalyelik derneğindeki arkadaşlarım için madalyaya benzer şeyler oyuyordum. Ustam beni bu kaçakçılık işi üstünde yakaladı ve, kalp para basma alıştırması yaptığımı söyleyerek, bir güzel dövdü: madalyalarımızda Cumhuriyetin arması varmış! Kalp para hakkında hiçbir, sahicisi hakkındaysa pek az fikrim olduğuna yemin edebilirdim. Romalıların *as*'larını yapmayı bizim üç meteliklik paralarımızı yapmaktan daha iyi biliyordum.»

likeli eklenti, gam veya armoni, mutlu ve masum eklentiye, *kötülük ve eksiklik olarak dışardan gelip eklenirdi.* Sadece "dışarısı" olan dışardan gelirdi. Bu, özdeşlik mantığına ve klasik ontolojinin ilkesine (dış dıştır, varlık vardır, vb.) uygundur, fakat dışın iç olmasını, ötekinin ve eksikliğin bir eksinin yerini alan bir artı olarak gelip eklenmesini, herhangi bir şeye eklenen şeyin bu şeyin bir eksikliğinin yerini tutmasını, vb. öngören eklentisellik mantığına uygun değildir. Rousseau'nun betimlediği, eksikliğin bir artıya bir başka artı olarak eklenmesinin, dokunulmamış olması ve kalması *gereken* bir enerjiyi başlatmasıdır. Hem de bunu tehlikeli bir eklenti olarak, *zayıflatan, köleleştiren, silen, ayıran ve çarpıtan bir eklenti* olarak başlatır: «Seslerin oranlarını ve armoninin yasalarını bin yıl hesaplasak bile, bir gün bu sanatı bir taklit sanatı yapmak nasıl mümkün olacak? Bu sözde taklidin ilkesi nerede? Armoni neyin imi? Ve akorlarla bizim tutkularımız arasında ortak ne var? [Armoni] melodiye köstekler koyarak ondan *enerjisini* ve ifade gücünü *alır; tutkulu vurgulamayı silip yerine armonik aralığı koyar;* ne kadar hitabet tonu varsa o kadar makamdan söylenmesi gereken "şarkıyı" sadece iki makama tabi kılar; sistemine girmeyen birçok ses ve aralığı *siler* ve yok eder; tek sözcükle, ırlamayı sözden o derece ayırır ki, bu iki dil biribiriyle savaşır, biribirini engeller, *karşılıklı olarak tüm hakikat niteliklerini yok eder* ve dokunaklı bir konuda saçmalığa düşmeden bir araya gelemezler.» (Vurgulamalar bizden: özellikle, bir kez daha, silme ve yerine koyma değerlerinin garip birlikteliğine dikkat.)

Rousseau neyi demeden diyor, görmeden görüyor? Yerine koymanın zaten daima çoktan başlamış olduğunu; sanatın ilkesi olan taklidin zaten daha baştan doğal tümlüğü kırmış olduğunu; bir *söylem* olmak dolayısıyla, zaten daha baştan mevcudiyeti ötelemede (*différance*) başlatmış olduğunu; doğada her zaman "doğadaki bir eksikliği ikame eden" şey, doğanın sesini yerine koyan bir ses olduğunu. Bunu söylüyor ama gerekli sonuçları çıkarmadan:

«Hattâ armoni tek başına, sadece kendisine bağlı görünen ifade biçimleri için de yetersizdir. Gökgürültüsü, su şırıltısı, rüzgârlar, fırtınalar basit akorlarla gerektiği gibi verilemez. Ne yapılırsa yapılsın saf gürültü insana bir şey söylemez; nesnelerin de dertlerini anlatmak için konuşmaları gerekir; *her türlü taklitte, her zaman, bir tür söylemin doğanın sesinin yerine konması gerekir.* Gürültüyü gürültüyle vermek isteyen müzisyen yanılmakta, *kendi sanatının ne zayıf ne de kuvvetli yanlarını bilmekte,* bu konuda beğenisizce, ışıksızca hüküm vermektedir. Ona gürültüyü ırlamayla vermesi gerektiğini, kurbağaları vraklatmak istiyorsa onlara şarkı söyletmesi gerektiğini öğretin; zira *taklit etmesi yetmez,* duygulandırması ve hoşa gitmesi de lâzımdır; yoksa soğuk taklit hiçbir şey değildir; kimsede ilgi uyandırmadığı için hiçbir izlenim yaratmaz.» (Vurgular bizden.)

Yazı dönüşü

Böylece yeniden eklenti olarak söylem konusuna dönmüş oluyoruz. Ve *Deneme*'nin yapısına (dilin kökeni, müziğin kökeni ve yozlaşması, dilin yozlaşması); [bu yapı] dilin yapısını yalnız oluşu içinde değil uzamı içinde, konumlanışında, harfiyen *coğrafyası* denebilecek şeyin içinde de yansıtır.

Dil bir *yapıdır* –bir yer ve değer karşıtlıkları sistemi– ve *yönelmiş* bir yapıdır. Daha doğrusu, belki birazcık sözcük oyunu yaparak, şöyle diyelim: dilin *yönelimi bir yönden sapmadır. Kutuplaşma* da denebilir. Yönelme (*orientation*), hareketin yönünü "doğusu" (*orient*) olarak kökenine bağlayarak verir. "Batı" (*occident*), son ve düşüş, kadans veya vade sonu, ölüm veya gece, ancak kökenin ışığından hareketle düşünülebilir. İmdi, burada XVII. yüzyılda pek beylik olan[41] bir karşıtlığı benimseyen Rousseau'ya göre, dil de, deyim yerindeyse, dünya gibi döner. Burada doğuyla batıdan hiçbirine ayrıcalık tanınmaz. Refe-

[41] En yakın referans burada Condillac'a gidiyor. Krş. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'de *Şiir sanatının kökeni* başlıklı bölüm.

ranslar dünyanın çevresinde *döndüğü* (πόλος, πολείν) ve *ussal* eksen denen eksenin iki ucudur: kuzey kutbu ve güney kutbu.

Dillerin ne bir tarihsel çizgisi ne de değişmez bir tablosu olacaktır. Sadece bir "dil *dönüşü*" olacak, kültürün bu hareketi de doğanın en doğal doğallığına, yani yerküre ve mevsime göre hem düzenlenecek hem de ritimlenecektir. Diller [tahıl gibi] *ekilir* ve kendiliklerinden bir mevsimden öbürüne geçerler. Dillerin ayrışımı, oluşumları esnasında kuzeye dönük ve güneye dönük sistemler arasında paylaşılımı, bu iç sınır, daha baştan genel olarak dilin ve özel olarak her dilin içinden geçer. En azından bizim yorumumuz böyle. Rousseau, güneyli tiple kuzeyli tip arasındaki karşıtlığın birkaç dil tipi arasına *doğal* bir sınır koymasını *isterdi;* ancak *betimlediği* şey bunu düşünmeye engeldir. Bu betimleme görmemize izin veriyor ki, kuzey/güney karşıtlığı, doğal değil ussal, olgusal değil yapısal, özsel değil ilişkisel olmak itibariyle, her dilin *içinden* bir referans ekseni geçirir. Hiçbir dil sadece güneyli veya sadece kuzeyli değildir, dilin hiçbir reel öğesinin mutlak bir durumu yoktur, sadece ayrımsal bir durumu vardır. Bu yüzden, kutupsal karşıtlık önceden mevcut bir diller bütününü tiplere ayrıştırmaz; Rousseau tarafından da, açıkça bildirilmemekle birlikte, dillerin kökeni olarak betimlenir. Betimlemeyle bildirme arasındaki bu ayrılığı ölçmemiz gerekiyor.

Serbestçe dillerin kutuplaşması adım vereceğimiz şey, her dilsel sistem içinde, dilin yad-dilden çıkışını düşünmemize imkân veren karşıtlığı tekrarlar: tutku ile ihtiyacın karşıtlığı ve bunun tüm yan-anlamlarından oluşan dizi. Kuzeyli olsun güneyli olsun, genel olarak her dil tutkulu arzu fiziksel ihtiyacı aştığı zaman, merhameti uyandıran ve eklentiler zincirini harekete geçiren imgelem *uyandığı* zaman, fışkırır. Fakat diller bir kez oluştuktan sonra da, ihtiyaç/tutku kutupsallığı ve bütün ikame yapı her dilsel sistemin içinde işlemeyi sürdürür: diller saf tutkuya az veya çok yakın, yani saf ihtiyaçtan az veya çok uzak; saf dile veya saf yad-dile az veya çok yakın olabilirler. Bu yakınlığın ölçüsü bir dil sınıflamasının yapısal ilkesini sağlar.

Örneğin, kuzey dilleri *daha ziyade* ihtiyaç dilleri, Rousseau'nun betimlemesinde on kez daha fazla yer ayırdığı güney dilleriyse *daha ziyade* tutku dilleridir. Fakat bu *betimleme* Rousseau'nun, birilerinin tutkudan öbürlerinin ihtiyaçtan doğmuş olduklarını *bildirmesine* engel değildir: birileri *önce* tutkuyu, öbürleriyse *önce* ihtiyacı "dile getirirler". Güneyli topraklarda ilk söylemler aşk şarkıları, kuzeyli topraklardaysa «ilk sözcük *beni sev* değil *bana yardım et* olmuştur.» Bu ifadeleri harfi harfine alırsak, hem betimlemelerle hem de başka ifadelerle, özellikle bir dilin saf ihtiyaçtan doğabileceği fikrini dışlayan ifadeyle, çelişkili bulmak zorunda kalırız. Fakat bu çelişkiler, sadece görünümden ibaret olmasalar da, işlevsel ya da kutupsal kökeni reel ve doğal köken sayma arzusuyla uyumludurlar. Köken kavramının, bünyesinde birçok kökene (her köken bir başkasının türevi veya ürünü olacak, örneğin kuzey daha kuzeydeki bir "site" için güney olacak, vb. şekilde) yer bulan bir sistemde sadece göresel bir işlev görmesine razı olamayan Rousseau, mutlak kökenin mutlak bir güney olmasını ister. Rousseau'nun söyleminde fiil ve hukuk, reel köken ve ideal köken, oluşum ve yapı sorununu bu şemadan yola çıkarak koymak gerekir. Bu şema kuşkusuz genel olarak sanılandan daha karmaşıktır.

Burada şu zorunlulukların açıklamasını yapmak lâzımdır: madem ki güney, dillerin çıkış yeridir, beşiğidir, öyleyse güneyli diller çocukluğa, yad-dile, doğaya daha yakın olacaklar demektir. Ama aynı zamanda bunlar, kökene daha yakın diller olarak, daha saf, daha canlı, daha hareketli dillerdir. Buna karşılık kuzeyli diller kökenden uzaklaşırlar, daha az saf, daha az canlı, daha az sıcak dillerdir. Onlarda ölümün ve soğumanın ilerleyişi izlenebilir. Ne var ki burada da –tasarlanması zor– söz konusu uzaklaşma dili kökene yaklaştırır. Kuzeyli diller bizi, güneylilerin olabildiğince yakın –ama az önce terketmiş– oldukları o ihtiyaca, o fiziğe, o doğaya geri götürürler. Hâlâ ikame yapının aynı olanaksız deseni, inanılmaz çizgisi söz konusudur. Güneyle kuzey, tutkuyla ihtiyaç arasındaki fark dillerin [sadece] kökenini açıklıyor olsa bile, oluşmuş dillerde de varlı-

ğını sürdürür ve, son aşamada kuzey, güneyin güneyine gelir, bu da güneyi kuzeyin kuzeyine taşır. Tutku ihtiyacı az çok ve içerden, harekete geçirir. İhtiyaç tutkuyu az çok ve içerden, itidale zorlar. Bu kutupsal ayrımın, –harfiyen düşünülürse– biribirine göre sadece dışsal iki dizi ayırdetmeye engel olması gerekirdi. Fakat artık Rousseau'nun neden bu olanaksız dışsallığı sürdürmeye önem verdiğini biliyoruz. Metni o zaman, *betimleme* ve *bildirme* adlarını verdiğimiz, kendileri de doğal ve sabit nirengi noktalarından çok yapısal kutuplar olan iki şeyin arasında gidip gelir.

Demek ki, tutkunun içinde devam eden ihtiyacın baskısının kuvvetine göre, farklı tutku tiplerimiz, dolayısıyla farklı dil tiplerimiz olacaktır. İmdi, ihtiyacın baskısı yerine göre değişir. Yer ise hem coğrafi konum hem de mevsim dönemidir. İhtiyaçların baskısında görülen fark yerel bir farktan ileri geldiği için, –ihtiyacın dilin formu üzerindeki etkilerini hesaba katan– dillerin morfolojik açıdan sınıflanması sorunu ile dilin doğuş yeri sorununu, *tipoloji* ile *topoloji*yi, biribirinden ayırmak mümkün olmayacaktır. Dillerin kökeni ile diller arasındaki farkı *bir arada* ele almak lâzımdır. Öyle ki, *Deneme*'nin düzenlenişi üstüne düşünmeye devam etmek için, Rousseau'nun bu çifte soruna tek bir sorunmuş gibi yaklaştığını ve bunu genel olarak dilin ya da genel olarak ilkel dillerin tanımını ele aldıktan sonra yaptığını görüyoruz. VIII. başlık «Dillerin kökeninde genel ve yerel fark», kendini şöyle sunar: «Buraya kadar söylediğim her şey genel olarak ilkel dillere ve onların sürelerinden çıkan gelişmelere uygun düşüyor, ancak onların ne kökenlerini ne de farklarını açıklıyor.»

Bir dilin çıkış yeri ne bakımdan o dilin kendine özgü farkını hemen gösterebilir? Burada yerelliğin ayrıcalığı nedir? Yerel, önce toprağın ve iklimin doğası anlamına gelir: «Dilleri biribirlerinden ayıran başlıca etmen yereldir, içinde doğdukları iklimden ve oluşum tarzlarından ileri gelir. Güney dilleriyle kuzey dilleri arasında göze çarpan genel ve tipik farklılığı kavramak için bu sebebe kadar çıkmak lâzımdır.» *Deneme*'nin açılış vaa-

dine uygun bir öneri: dillerin kökeni hakkmda metafizik veya teolojik değil *doğal* bir açıklama sunmak gerekir:

> «Söz insanı hayvanlardan ayırır; dil ise ulusları biribirlerinden ayırır. Bir insanın nereli olduğunu ancak konuştuktan sonra anlarız. Örf-âdet ve ihtiyaç her bireye kendi ülkesinin dilini öğretir, tamam ama o dilin başka yerin değil de o ülkenin dili olması neyin eseridir? Bunu söyleyebilmek için, yerelliğe bağlı ve örf-âdetten de önce gelen bir sebebe kadar çıkmak lâzımdır: söz, ilk sosyal kurum olmak dolayısıyla, biçimini ancak doğal sebeplere borçlu olabilir.»

Demek ki, doğal sebeplere dönmek, örneğin Condillac'ınki gibi bir teolojik-moral *usteron proteron*'dan* kaçınmak demektir. İkinci *Söylev*'de Rousseau'nun, Condillac'a olan borcunu kabul etmekle birlikte, onu dillerin kökenini açıklamak için [ilkönce] bir toplum ve örf-âdet varsaydığı için eleştirdiği bilinir. Oysa Condillac dile tamamen doğal bir açıklama getirdiğini iddia ediyordu ama yine de onun gözünde dil Tanrı'nın bir armağanıydı. Rousseau Condillac'ın daha kökende varlığı sorgulanması gereken şeyi, yani «dili icat edenler arasında önceden kurulmuş bir tür derneği», gerçekten var saymasına üzülür. Bu, «doğallık hali üstüne uslamlamada bulunurken, oraya toplumdan alınmış fikirleri transfer edenlerin suçudur.» Bu noktada da *Deneme*, *Söylev*'le uyumludur. Dilden önce sosyal kurum yoktur, dil kültürün sıradan bir öğesi değil, genel olarak [her türlü] kurumun öğesidir; tüm sosyal yapıyı kapsar ve kurar. Toplumda ondan önce gelen hiçbir şey olmadığından, sebebi ancak kültür-öncesi olabilir: yani doğal. Dolayısıyla, özünde tutkusal olmakla birlikte, sebebi –ki özü değildir– doğanın, yani ihtiyacın alanındadır. Burada ikinci *Söylev*'le *Deneme*'nin dillerin köken ve farklarını ele alan dört başlığı arasında, özellikle sav olarak kullanılan olgusal içerikte, tam ve net bir bağlantı bulmak istenirse, *Söylev*'in *Birinci Bölüm*'ünde içgüdü ve toplum, tutku ve ihtiyaç, kuzey ve güney

* Sonu başa almak, sonucu sebep saymak, çn.

ilişkileri hakkındaki sayfalar yeniden okunmalıdır. Orada görülecektir ki: 1) Eklentisellik (*supplémentarité*) bunların yapısal kuralıdır («Demek ki, doğanın sadece içgüdüye teslim ettiği ya da, *daha doğrusu, belki kendisinde eksik olan güdüyü, önce bunun yerini alacak sonra da kendisini doğanın çok üstüne yükseltebilecek başka yetilerle telâfi ettiği* vahşi insan, saf hayvansal işlevlerle işe başlayacaktır.» Vurgulama bizden); 2) tutkuyla ihtiyacın özde heterojenliğine karşın, birincisi ikinciye, sonucun sebebe, ürünün kökene eklenmesi gibi eklenmektedir: «Ahlakçılar ne derse desin, insan anlığı tutkulara çok şey borçludur. Buna karşılık tutkular da kökenlerini ihtiyaçlarımızda bulurlar.»; 3) o zaman Rousseau coğrafi açıklamaya *yer verir*: olgularla destekleyebildiğini söylediği yapısal açıklama; bu açıklama da kuzeyli halklarla güneyli halklar arasındaki bir farka indirgenir ve kuzeyliler güneylilerde bulunmayan bir eksikliği karşılamak için bir ikame alırlar. *Deneme*'nin VIII. başlığı farklar hakkındaki mülahazalara, «araştırmalarımızda bizzat doğanın sırasını izlemeye çalışalım. Burada, iyice ayağa düşecek kadar tekrarlanmış bir konu üstüne uzun bir ayraç açmış oluyorum, fakat ne yapılırsa yapılsın, insan kurumlarının kökenini bulmak için daima buraya dönmek gerekiyor.» diye başladığı zaman, burada *Söylev*'in şu parçasının akla getirdiği uzun bir notun söz konusu olduğu hayal edilmelidir (Rousseau yukarda «tutkuların da kökenlerini ihtiyaçlarımızda bulduklarını» açıklamıştır):

> «Gerek duysaydım, bu izlenimi olgularla desteklemek ve dünyanın bütün Uluslarında Tin'in ilerlemelerinin tam tamına Halkların Doğadan almış oldukları ya da koşullar gereği tabi oldukları ihtiyaçlarla ve dolayısıyla kendilerini o ihtiyaçları karşılamaya sevkeden tutkularla orantılı olduğunu göstermek benim için zor olmazdı. Böylece, Mısır'da sanatların, Nil'in taşkınlarıyla birlikte doğup yayıldığını gösterirdim; Eurotas'ın verimli kıyılarında tutunamayıp Attika'nın Kumluk ve Kayalıkları arasında yeşerip büyüdükleri ve Göklere kadar yükseldikleri Yunanlılardaki ilerlemelerini izlerdim; genel olarak Kuzey Halklarının Güneylilerden daha çalışkan olduklarını, çünkü çalışkanlıktan vazgeçmenin onlar için daha zor oldu-

> ğunu farkederdim; *sanki Doğa böylece, Toprağa vermeyi reddettiği verimliliği Kafalara vermek suretiyle, şansları eşitlemek istiyormuş gibi.*» (s. 143-144, vurgu bizden.)

Demek ki, doğada yetileri ihtiyaçlara göre ayarlayan, ikame ve telafileri dağıtan bir ekonomi varmış. Bu, ihtiyaç sektörünün de kendi içinde karmaşık, hiyerarşik ve farklılaşmış olmasını varsayar. *Toplum Sözleşmesi*'nin III. Kitabının VIII. başlığını bütün bu metinlerle işte bu anlamda iletiştirmek lâzımdır. Orada *Esprit des lois*'nın etkisine işaret edilmiştir; emeğin üretiminin ihtiyaçlara göre *fazlalığına* dayalı bir kuram orada, bir yönetim biçimleri tipolojisiyle («halkın yönetime uzaklığına» göre) ve iklime dayalı bir açıklamayla («çizgiden uzaklaşıldığına veya çizgiye yaklaşıldığına» göre) birlikte sistem oluşturur: «Demek ki, her iklimde iklimin gücünün doğurduğu Yönetim biçiminin üzerlerine kurulabileceği, hattâ o iklimde ne tür insanlar yaşadığının söylenmesine bile imkân verebilecek doğal sebepler bunlardır.» (T. III, s. 415).

Fakat *Deneme*'nin alt yapısını oluşturan ihtiyaçlar kuramı, herhalde başka yerdekinden daha iyi bir şekilde, beş sayfalık bir parçada serimlenmektedir; bunun esini de hiç kuşkusuz ilgilendiğimiz başlıkların ve ayrıca *Institutions politiques*'inkiyle aynıdır.[42] Burada üç tür ihtiyaç ayırdedilir: «geçim sağlama ve korunmayla ilgili» olanlar; «refah ve mutlulukla» ilgili olanlar ki, «aslında arzu ve iştahlardan ibarettirler, fakat bazan o denli şiddetli olurlar ki, insanı gerçek ihtiyaçlardan daha fazla kıvrandırırlar.» («tensel zevkler ve gevşeklik, cinsel birleşme ve duyularımıza hoş gelen her şey»); ayrıca «diğerlerinden sonra doğmuş olmakla birlikte sonuçta hepsinin önüne geçen üçüncü bir türden ihtiyaçlar da fikir ve kanılardan gelenlerdir.» Sonuncuların ortaya çıkması için ilk ikisinin tatmin edilmesi gerekir,

---

[42] Yazması kayıp olan bu parça 1861'de Streickeisen-Moultou tarafından yayımlanmıştır. Pléiade edisyonunun *Fragments politiques* bölümünde, *L'influence des climats sur la civilisation* başlığı altında tekrar yayımlandı. (T. III, s. 529)

der Rousseau, fakat *ikinci ya da ikincil ihtiyacın her defasında aciliyet ve kuvvetle birinci ihtiyacın yerine geçtiği* gözlenmiştir. *Daha başta ihtiyaçların da bir kötüye-dönüşü, doğal sıralarının tersine dönüşü söz konusudur.* Böylece, başka yerde tutku adı verilen şeyin ihtiyaçlar arasında sayıldığını da görmüş olduk. Demek ki, ihtiyaç tutkuda gerçekten ve daima mevcuttur. Fakat tutkunun, toplumun ve dilin birincil kökeni açıklanmak istenirse, birinci türden ihtiyaçların derinliğine dönmek gerekir. Adı geçen parça *Deneme*'nin programını şöyle tanımlarken, birkaç sayfada içini doldurmaya da başlar:

> «Böylece, her şey önce geçim sağlamaya indirgenir ve insan bununla çevresini oluşturan her şeye tutunur. Her şeye bağlıdır, bağlı olduğu her şey de onu ne olmaya zorlamışsa o [şey] olur. İklim, toprak, hava, su, toprağın ve denizin ürünleri onun mizacını, karakterini oluşturur, beğenilerini, tutkularını, işlerini, her türlü eylemlerini belirlerler.» Doğal açıklama kültür atomları için değil bütünsel sosyal olgu için geçerlidir: «Bu, bireyler konusunda tamamen doğru değilse de, halklar hakkında kesinlikle doğrudur. Demek ki, türümüzün tarihine girişmeden önce, yaşam yer ve koşullarını ve oradaki bütün çeşitlilikleri incelemekle işe başlamak lâzımdır.» (s. 530)

Doğal yerle açıklama bir "statik" değildir; doğal devrimleri de hesaba katar. Rousseau'nun dinamiği, etnosantrizm eleştirisinin Avrupamerkezcilikle organik olarak uzlaştığı garip bir sistemdir. Bunu daha iyi anlamak için *Emile*'den bir parçayla *Deneme*'den bir parçayı, ihtiyatı elden bırakmadan, birlikte "[d]okumak" yararlı olacaktır. O zaman pek ender kullanılmakta olan *kültür* kavramının, kendi mecazi gücü içinde, doğayla toplumu nasıl birleştirdiği görülecektir. *Emile*'de olduğu gibi *Deneme*' de de yer ve mevsim değişiklikleri, insanların konup göçmeleri ve yerkürenin "devrimleri" doğal açıklama tarafından üstlenilir. Fakat *Deneme*'de bu üstlenişten önce Avrupalılık önyargısına karşı bir protesto varsa, *Emile*'de aynı şeyden sonra Avrupa-merkezci bir "inanç beyanı" vardır. Protesto ve inanç

beyanı, biribirlerinin yalanlamadıklarına göre, ne aynı düzeyde ne aynı işlevde olduklarından, oluşturdukları sistemi tekrar kurmak yararımızadır. Önce metinleri yan yana koyalım:

Deneme:

«Avrupalıların büyük kusuru, şeylerin kökeni üstüne her zaman çevrelerinde olup bitenlere göre felsefe yapmaktır. İlk insanları bize sert ve nankör bir toprakta yaşamaya çalışan, soğuktan ve açlıktan ölen, tüm dertleri kendilerine barınak ve giyecek yapmak olan zavallılar olarak göstermekte hiç tereddüt etmezler; her yerde Avrupa'nin kar ve buzlarını görürler ama insan türünün de diğer türler gibi sıcak memleketlerde doğmuş olduğunu ve küremizin üçte ikisinde kışın nerdeyse bilinmediğini hiç düşünmezler. İnsanlar incelenmek istenirse yakınlara bakmak gerekir ama insanı incelemek için bakışları uzaklara çevirmeyi öğrenmek lâzımdır; özellikleri keşfetmek için önce farklar gözlemlenmelidir. Sıcak ülkelerde doğmuş olan insan türü oradan soğuk ülkelere yayılır; oralarda çoğalır, sonra sıcak ülkelere geri döner. Yerkürenin devrimleri ve üzerinde yaşayanların sürekli devingenliği bu etki ve tepkilerden ileri gelir.» (VIII. başlık)

Emile:

«Ülke, insanların *kültürüyle* alâkasız değildir; *insanlar ancak ılımlı iklimlerde olabileceklerinin en iyisi olabilirler*. Aşırı iklimlerde dezavantaj gözle görülür. *Bir insan, bir ağaç gibi, belli bir ülkeye orada süresiz kalmak üzere dikilmiş değildir*; bir uçtan kalkıp öbür uca giden, aynı yere varmak için ortada bir yerden yola çıkana göre iki misli mesafe katetmek zorundadır. Bir Fransız Gine'de de Laponya'da da yaşar ama ne bir Zenci Tornéa'da, ne de bir Samoyed Bénin'de aynı şekilde yaşayabilir. Üstelik beynin yapısının iki uçta [ortaya göre] daha az mükemmel olduğu görülür. Ne Zenciler ne de Laponlar Avrupalıların aklına sahip değildirler. Dolayısıyla, eğer öğrencimin yerkürenin bir sakini olmasını istiyorsam, onu ılıman bir kuşaktan seçerim; örneğin, başka yerden değil de Fransa'dan.

> Kuzeyde insanlar nankör bir toprak üzerinde fazla tüketim yaparlar; güneyde verimli bir toprak üzerinde az tüketim yaparlar; bundan yeni bir fark doğar: birileri çalışkan, öbürleri içedalışa eğilimli olurlar.» (s. 27, vurgular bizden.)

Görünüşte çelişkili olan bu iki metin ne bakımdan biribirini tamamlıyor? İlerde kültürün nasıl *agri*-kültüre [tarıma] bağlı olduğunu göreceğiz. Burada görülüyor ki, insan, bir toprağa ve bir iklime bağlı olması anlamında, bir *kültür nesnesi oluyor*: yeşeriyor, serpiliyor, bir toplum oluşturuyor, «ülke, insanların kültürüyle alâkasız olmuyor.» Fakat bu kültür aynı zamanda alan değiştirme, başka bir kültüre açılma yetisi de: insan uzağa bakabiliyor, «bir ağaç gibi olduğu yere dikilmiş değil», her iki metnin de dediği gibi, göçlere ve "devrimlere" angaje durumda. O zaman, etnosantrizm, bizi belli bir yere ve empirik bir kültüre hapseden görüş olarak eleştirilebilir: Avrupalı yerini değiştirmemek, kendini dünyanın sabit merkezi saymak ve kendi ülkesinde dikili bir ağaç gibi kalmakla yanlış yapmaktadır. Fakat –Rousseau öyle düşünür görünüyor– empirik Avrupa'nın bu eleştirisi, Avrupalının, iki uç arasında ortayı tutan yeriyle, başka topraklara göçmek, yeni ufuklara ve evrensel kültürün çeşitliliğine açılmak için daha çok imkân ve kolaylığa sahip olduğunu kabul etmeye engel olmamalıdır. Dünyanın ortasında bulunmasıyla, Avrupa insanı aynı zamanda hem Avrupalı hem de tamamen başka şey olmak şansına veya gücüne sahiptir («[insanlar] ancak ılıman iklimlerde olabileceklerinin en iyisi olabilirler.»). Ancak bu evrensel açılım imkânını *fiilen* kullanmamakla hatâ etmektedir.

Bütün bu uslamlama iki Avrupa arasında gidip gelir; klasik olmuş ve öyle kalmıştır. Bunu burada bir konu olarak tartışmayacağız. Sadece, Rousseau'nun tüm söyleminin koşulu olduğunu göz önünde tutalım. Rousseau'nun gözünde, belli bir kültürün kilidinin açılması, genel olarak diğer bütün kültürlere açılım, devingenlik ve imgelem çeşitlemelerine imkân olmasaydı, sorunlar mahpus kalırdı. Dahası, farkın belirlenmesi imkânsız

olurdu. Fark ancak belli bir ortamdan, kuzeyle güney, ihtiyaçla tutku, ünsüzle vurgu, vb. arasındaki devingen ve "ılıman" belli bir orta çizgiden hareket edildiğinde ortaya çıkar. Etnoloğun ve dünya yurttaşının doğum yeri olan bu ılıman kuşağın (Avrupa, «örneğin, başka bir yerden çok Fransa») olgusal belirleniminin altında esasa ilişkin bir zorunluluk yatar: fark ancak farklı olanlar arasında düşünülebilir. Fakat bu "farklar-arası" da iki şekilde anlaşılabilir: başka bir fark olarak ya da farksızlığa (*non-différence*) erişim olarak. Rousseau'nun hiç kuşkusu yoktur, ılıman bölgede yaşayan, farkını silerek ya da çıkarcı bir fark-dışılıkta (*in-différence*) aşarak, onu insanın insanlığına bir açılım haline getirmelidir. Pedagojik başarı ve etnolojik hümanizm Avrupa'da, «örneğin başka bir yerden çok Fransa'da», insanın ne sıcaktan bunaldığı ne de üşüdüğü dünyanın bu mutlu bölgesinde, gerçekleşme şansı bulacaktır.

Bu ayrıcalıklı gözlem yerinden, aşırı terimlerin karşıtlıklarının işleyişine, düzenine ve baskın etkisine daha iyi hakim olunabilir. Kültürün doğal sebepleri daha iyi anlaşılabilir. Dil kültürün bir öğesi değil esas öğesi olduğundan, önce dilde ve doğada biribirine denk düşen ve üst üste eklemlenmiş değer karşıtlıklarını bulmak lâzımdır. Örneğin, dilde ne ihtiyacın yani kuzeyin baskınlığına ya da tutkunun yani güneyin baskınlığına, denk düşecektir? Vurgulama veya melodili ses tonu (*inflexion*).

Dillerin tutkudan doğduğu şeklindeki basit önermeye (III. başlık) bağlı kalınırsa, baskın etki mekanizmasının işleyişi açıklanamaz. İhtiyacın tutkudan türemesi için, tutkuya hakim olunması, bir ters dönüşün veya kötüye-dönüşün ihtiyaç düzeyinde ve daha baştan tutkuyla ilişkide olan, onu uyandıran, onda kalıcı olan, ona boyun eğen veya onu denetleyen bir ihtiyacın düzeyinde öteden beri mümkün olması gerekir. Demek ki, iklimler konusunda ikinci *Söylev*'e ve *Fragman*'a başvurmak kaçınılmazdı. Bu, *Deneme*'deki şu iddiayı açıklamamızı sağlar: «Uzun vadede bütün insanlar biribirlerine benzerler, ancak ilerleme adımlarının sırası değişiktir. Doğanın cömert olduğu güneyli iklimlerde ihtiyaçlar tutkulardan doğar; doğanın cimri olduğu

soğuk iklimlerdeyse tutkular ihtiyaçlardan doğar; zorunluluğun hüzünlü kızları olan diller de kökenlerinin etkisini taşırlar.» (X. başlık).

İmdi, kuzey kutbunun güney kutbuna, ihtiyacın tutkuya, eklemlemenin vurgulamaya göre baskınlığı, gerçekte *dereceli* olmakla birlikte, yine de *ikame etme* anlamı taşımaz değildir. Birkaç kez işaret ettiğimiz gibi, dereceli silinme aynı zamanda bir eklentisel ikamenin gelip tabloya yerleşmesidir. Kuzey insanı *beni sev*'in yerine *bana yardım et*'i, enerjinin yerine açıkseçikliği, vurgulamanın yerine eklemlemeyi ve kalbin yerine aklı koymuştur. Formel ikame elbette enerji, sıcaklık, canlılık ve tutkuda bir zayıflamayı dile getirir, fakat yine de bir dönüşüm, sadece kuvvet azalması değil biçimde bir devrim olarak kalır. Bu ikamenin bir bozulma olarak açıklanması o denli yetersiz kalır, kendisi de bir yer değiştirme ve ters dönmeyi o denli varsayar ki, ihtiyacın tamamen başka bir işlevini gündeme getirir. Kökenin (güneyde) normal sırasında, II. başlıktaki önerme (*Sözün ilk icadının ihtiyaçlardan değil tutkulardan geldiği* ve «ilk ihtiyaçların doğal etkisinin insanları biribirlerine yaklaştırmak değil biribirlerinden uzaklaştırmak» olduğu) mutlak biçimde genel bir değer taşır. Fakat kuzeyde bu normal sıra tersine döner. Kuzey yalnız güneyin uzak ötekisi, biricik güneyli kökenden yola çıkılıp ulaşılan limit değildir. Rousseau bir bakıma kuzeyin de *bir başka köken* olduğunu kabul etmeye mecbur olur. O zaman bu statüyü ölüme tanır, zira mutlak kuzey ölümdür. Normal olarak, ihtiyaç insanları yaklaştırmaktan çok uzaklaştırır ve kuzeyde toplumun kökenidir:

> «Tutkuları besleyen aylaklık, yerini onları bastıran çalışmaya bıraktı: mutlu yaşamayı düşünmekten önce yaşamayı düşünmek gerekiyordu. Karşılıklı ihtiyaç insanları duygunun yapabileceğinden daha iyi birleştirdiğinden, toplum ancak "endüstri" ile kuruldu: süregiden yok olma tehlikesi jest diliyle yetinmeye imkân tanımıyordu; böylece onlarda ilk söz *beni sev* değil *bana yardım et* oldu.
>
> Bu iki söz, oldukça benzer olmakla birlikte, çok *farklı* bir

tonda söylenir: *hissettirilecek* hiçbir şey yoktu, her şeyi *anlatmak* lâzımdı; demek ki söz konusu olan *enerji* değil *açıkseçiklikti*. Kalbin sağlamadığı *vurgulamanın* yerine kuvvetli ve algılanabilir *eklemlemeler ikame edildi*; dilin formunda herhangi bir doğal izlenim var idiyse bile, bu izlenim sertliğini daha da arttırıyordu.» (Vurgulamalar bizden)

Kuzeyde tutkular kaybolmaz; silinme değil yerine koyma vardır. Tutkular, arzunun yerini alan şeyle, yani çalışmayla, zayıflamış değil *bastırılmışlardır*. Çalışma arzunun kuvvetini azaltmaktan ziyade bilinçaltına tıkar; yani yerini değiştirir. Bu nedenledir ki «kuzeyli insanlar tutkusuz değil, yalnız başka türden tutkulara sahiptirler»: öfke, hiddet, gazap, endişe, güneyli tutkunun yer değiştirmeleridir. Güneyde tutku bastırılmaz, bu da belli bir rehavete, zevklerin tatmininde ölçüyü kaçırmaya sebep olur ki, ılıman bölgelerin insanı buna karşı tamamen müsamahakâr değildir:

«Sıcak ülkelerin tutkuları sevişmeye ve ehlikeyifliğe bağlı tensel zevklere yönelik tutkulardır, zira doğa insanlar için o kadar çok şey yapar ki, insanların nerdeyse hiçbir şey yapmalarına lüzum kalmaz. Bir Asyalı, kadın ve rahatlık buldu mu memnundur. Fakat nankör bir toprak üzerinde çok tüketim yapılan kuzeyde, insanlar pek fazla ihtiyacın baskısı altında olduklarından kolay hiddetlenirler; etraflarında yapılan her şey onları endişelendirir. Ancak güçlükle hayatta kalabildiklerinden, ne kadar yoksulsalar ellerindeki azıcık imkâna o kadar sıkı sarılırlar; onları biribirlerine yaklaştırmak, canlarına kastetmektir. Kendilerini yaralayan her şeye karşı çabucak öfkeye dönüşen çabuk parlayıcı mizaçları da bundan ileri gelir. En doğal sesleri, hiddet ve tehdit ifade eden, daima *güçlü eklemlemelerin* eşlik etmesiyle büsbütün sert ve gürültülü hale gelmiş seslerdir. Benim fikrime göre, ilkel dillerin tipik farklılığının en genel fiziksel sebepleri işte bunlardır. Güney dilleri *canlı, tınlayıcı, vurgulu, ifadeli, enerjik oluşları yüzünden muğlak*; kuzey dilleriyse *sert, düşük tınılı, eklemlemeli, bağırıcı, tekdüze, iyi bir yapıdan çok*

sözcükleri nedeniyle açıkseçik olmuş olsalar gerektir. Yüzlerce kez harmanlanıp yenilenmiş olan modern diller bugün de bu farklardan bazı izler taşırlar.» (XI. başlık, vurgulama bizden.)

Dilsel eklemlemenin kutbu kuzeydedir. Demek ki eklemlenme (dilde ayrım) basit bir sil[in]me değildir; arzu ya da vurgunun enerjisini boğmaz. Çalışma yoluyla arzuyu yerinden oynatıp bastırır. Rousseau'nun şurada burada ima eder gibi görünmesine karşın, kuvvette bir azalmanın işareti olmayıp, aksine antagonist kuvvetlerin çatışmasını, kuvvette bir farkı dile getirir. İhtiyacın kuvveti, çalışmayı gerekli kılan kendine özgü ekonomisi, arzunun kuvvetine karşı çalışarak onu bastırır, ırlama gücünü eklemlemede kırar.

Bu kuvvetler çatışması, sadece ihtiyacın ekonomisi değil arzuyla ihtiyaç arasındaki ilişkiler sistemi de olan belli bir ekonomiye karşılık gelir. Burada, hayat kuvvetleri ya da ölüm kuvvetleri olarak telakki edilmesi fark etmeyen iki kuvvet karşı karşıya gelir. Kuzey insanı, ihtiyacın acilliğine yanıt vermek suretiyle, hayatını yalnızca kıtlıktan değil, güneyli arzunun denetimsizce serbest kalışını izleyeceği muhakkak olan ölümden de kurtarmış olur. Tensel zevk çağrısının tehdidine karşı korunmuş olur ama öte yandan bu ölüm kuvvetine karşı bir başka ölüm kuvvetiyle mücadele eder. Bu açıdan bakılınca, hayat, enerji, arzu, vb. nın güneyde olduğu görülür. Kuzeyli dil daha az diri, daha az canlı, daha az şakıyıcı, daha soğuktur. Ölüme karşı mücadelede kuzey insanı biraz daha erken ölür ve «halk bilir ki... kuzey insanları da, tıpkı kuğular gibi, şarkı söyleyerek ölmezler.» (XIV. başlık).

İmdi, yazı kuzeydedir: soğuk, ihtiyaç giderici, uslamlayıcı ve ölüme dönüktür, tamam ama hayatı korumaya çabalayan o kuvvet üzerinden, o güç gösterisiyle. Nitekim bir dil ne denli eklemlenmeli ise, eklemlenme orada alanını o kadar genişletir, kesinlik ve güç kazanır, dil de o kadar yazıya elverişli hale gelir, o kadar yazıyı ister. *Deneme*'nin ana savı böyledir. Tarihsel ilerleme, eklentiselliğin garip grafiğine göre onunla birleşen bozul-

ma, kuzeye ve ölüme doğru gider: tarih ses vurgusunu siler, daha doğrusu bastırır, eklemlenmeyi derinleştirir, yazının yetilerini yaygınlaştırır. Bu nedenledir ki, yazının sebep olduğu zararlar modern dillerde daha belirgindir:

> «Yüzlerce kez harmanlanıp yenilenmiş olan modern diller bugün de bu farklardan bazı izler taşırlar: Fransızca, İngilizce, Almanca aralarında yardımlaşan, soğukkanlılıkla akıl yürütüşen özel kişilerin ya da çabuk kızan asabi insanların dilleridir; fakat kutsal gizleri haber veren Tanrıların elçilerinin, halklara yasalar koyan bilgelerin, kitleleri peşlerinden sürükleyen önderlerin Arapça veya Farsça konuşmaları gerekir.[43] *Bizim dillerimiz yazılı olarak, sözlüye göre daha değerlidir;* insanlar bizi dinlediklerinden daha büyük bir zevkle okurlar. Doğu dilleriyse tersine yazılı oldukları zaman canlılık ve sıcaklıklarını yitirirler: anlam ancak yarı yarıya sözcüklerdedir, bütün gücü vurgulardadır; Doğuluların dehasını kitapları üzerinden değerlendirmek, bir insanın portresini cesedi üzerinden yapmak istemeye benzer.» (XI. başlık, vurgu bizden.)

Doğulu ceset kitapta, bizimkiyse çoktan sözümüzdedir. Dilimiz, sadece konuşmakla yetinsek bile, çoktandır çok fazla vurgulamanın yerine çok fazla eklemlenme ikame etmiş, canlılık ve sıcaklık yitirmiş, çoktandır yazıya yem olmuştur, vurgusal özellikleri ünsüzlerle kemirilmiştir.

Rousseau'ya göre eklemlenmenin tek derecesi olmamakla birlikte, dilin sözcüklere bölünmesi bile vurgunun enerjisini zaten "çizmişti" (bu sözcükle –«çizmek»– silme ve "üstünü çizme" (*rature*), zayıflama ve bastırma değerlerini, Rousseau' nun eşzamanlı olarak önerdiği halleriyle, muğlaklıkları içinde bırakacağız). Kuzey dilleri «sözcüklere bölünme sayesinde açık-seçiktir»; güney dillerindeyse «anlam ancak yarı yarıya sözcüklerde, dilin bütün gücü vurgulardadır.»

"Üzerini Çizmek" (*biffer*), bir eklenti üretmek demeye gelir. Fakat her zaman olduğu gibi bu eklenti eksiklidir, görevine

---

[43] Rousseau'nun notu: «Türkçe bir kuzey dilidir.»

yetmez, eksikliği gidermek için bir şeyi noksandır, onarması gereken sakatlığa katılır, vurgunun kaybı eklemlenmeyle gerektiği gibi "ikame edilmez": eklemlenme «güçlü», «katı» ve «gürültülü»dür, şarkı söylemez. Yazı da vurgunun yerine "aksanları" ikame etmeye kalktığında, ortada sadece vurgunun cesedini gizleyen bir makyaj vardır. Yazı –burada vurgunun yazıyla gösterilmesi– dili yapaylığının altında saklamakla kalmaz, dilin zaten çürümüş olan bedenini de maskeler. «Bizim (modernlerin), insan sesleriyle olduğu kadar başka seslerle de konuşan, sesli ve ahenkli bir dil hakkında hiçbir fikrimiz yoktur. Vurguyu, yerine aksanları *koyarak ikame ettiğimizi* sanırsak aldanırız: aksanlar ancak vurgu çoktan kaybolduğu zaman icat edilir.»[44] (VII. başlık, vurgu bizden). Aksanlar, noktalama işaretleri gibi, yazının bir hastalığıdır: sadece *kopyacıların* bir icadı değil, kopyaladıkları dile *yabancı* kopyacıların bir icadıdırlar; kopyacı veya onun okuyucusu dilin canlı kullanımına özleri itibariyle yabancıdırlar. Bu durumu gizlemek için ölüm döşeğindeki bir sözün etrafında dönüp dururlar: «... Romalılar Yunancayı öğrenmeye başladıklarında, kopyacılar onlara dilin telaffuzunu göstermek için vurguları, "h" sesini ve prozodiyi gösteren işaretleri icat ettiler; fakat bundan Yunanlıların da bu işaretleri kullandığı anlamı çıkarılamaz, zira buna hiç ihtiyaçları yoktu.» Bildiğimiz nedenlerle, kopyacı figürü Rousseau'yu büyülememezlik edemezdi. Özellikle müzik alanında ama sadece orada değil, kopya anı tehlikeli bir andır, bir anlamda zaten bir "çeviriyazı", başka imlerin bir taklidi olan yazı anı gibi. Kopyacı, imleri tekrar üretirken, imlerin imlerini üretirken, özgün metni olduğu gibi verebilmek için, her zaman *eklenti* işaretler ilave etme dürtüsüne kapılır. İyi kopyacı bu eklenti işaretlerin cazibesine direnebilmeli, tam tersine işaret kullanımında tutumlu davranmalıdır. *Dictionnaire de la musique*'teki hayran olunası «kopyacı» maddesinde Rousseau, sanatını çırağına açıklayan bir ustanın titizlik

[44] «İkame» (*suppléer*) sözcüğü *Telaffuz* konulu metinde de, vurgudan bahsederken geçer (s. 1249).

ve konuşkanlığıyla, «asla lüzumsuz notlar yazmamayı» ve «işaretleri lüzumsuz yere çoğaltmamayı» tavsiye eder.[45]

Noktalama işareti, yazının içinde sesçil olmayan bir belitin en iyi örneğidir. Vurguyu ve bükümü kaydetmekteki yetersizliği, kendi imkânlarıyla tek başına kalan yazının sefaletini tecrit veya analiz eder. Hâlâ esinlendiği Duclos'dan farklı olarak[46], Rousseau burada noktalamanın özünden ziyade içinde bırakıldığı kusurlu hali suçlar: «Yazıda ad verilen bir adamı çağrılan bir adamdan ayırdetmek için» bir "çağırma noktası" icat edilmeliydi; hattâ bir alay noktası bile. Zira Rousseau yazıya kuşkuyla yaklaşmakla birlikte, tam da o ölçüde, yazının tüm tekseslilik, açıkseçiklik ve dakiklik imkânlarını tüketmek ister. Bu değerler tutkunun ifadesini soğuttuklarında negatiftirler; fakat kökensel söz veya ırlamanın rahatsızlığından, muğlaklığından, ikiyüzlülük ve yalancılığından kaçınmayı sağladıklarında pozitiftirler. *Dictionnaire de la musique* «ilişkilerde tam doğruluk» ve «işaretlerde netlik» tavsiye eder (*kopyacı* maddesi).

Demek ki, vurguyla aksanlar sözle yazıyı nitelik ve nicelik, kuvvet ve aralıklama olarak biribirinden ayırır. «Bizim sözde aksanlarımız ünlülerden ya da nicelik işaretlerinden ibarettir; hiçbir ses çeşidi göstermezler.» Nicelik ise eklemlenmeye bağlıdır. Burada, sesler düzeyinde eklemlenmeye, az önceki gibi sözcükler düzeyinde eklemlenmeye değil. Rousseau, A. Martinet'nin *çifte eklemlenme* –dilin seslere bölünmesi ve sözcüklere

---

[45] Krş. ayrıca *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* (1742), *Dissertation sur la musique moderne* (1743), *Emile*, s. 162 («Ona yazı okumayı öğretmekte hiç de aceleci olmadığıma göre, müzik okumayı öğretmekte de acele etmeyeceğim pekalâ tahmin edilebilir.» diye başlayan tüm bölüm) ve J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, s. 177 ve sonrası.

[46] «Prozodik vurguyu pek fazla bozmaksızın söylemin özünde değişiklik yapan» hitabet vurgusu konusunda, Duclos sözü şöyle bağlıyordu: «Yazıda soruyu ve şaşmayı belitliyoruz; fakat yazılı işareti olmayan ve ancak akıl veya duyguyla kavranabilen o kadar çok ruh halimiz, dolayısıyla o kadar çok hitabet tınısı (*inflexion*) var ki! Hiddet, küçümseme, alay, vb. vb. gibi halleri belitleyen tınılar böyledir.» (s. 416)

bölünmesi– adını verdiği olguyu hesaba katar. «Ünlülerin» ya da «seslerin» vurguya veya «seslerin çeşitliliğine» karşıt olması, elbette ünlünün saf bir ses olmadığını, eklemlenmenin ayrımlayıcı etkisine tabi bir ses olduğunu varsayar. Ses ve ünlü burada, bir başka bağlamda olduğu gibi, ünsüzün karşıtı değillerdir.

Fransız gramercilerini eleştiren ve *Deneme*'de belirleyici bir rol oynayan tüm VII. başlık «Modern prozodiye dair», Duclos' dan kuvvetle esinlenmiştir. Alıntılar çok bol ve belirleyici olup açıkça beyan edilmiştir. Bu başlığın arşitektonik öneminin büyüklüğü düşünülünce, Duclos'dan yapılan alıntıların oraya metin yazıldıktan sonra sokuşturulmuş olmasına inanmak güçtür.

Kaldı ki, burada gerçekten alıntılar mı söz konusu? Rousseau, alışılageldiği üzere, alıntıladığı metinlere tamamen kendine özgü bir yapı içinde iş gördürür. Elbette ara sıra «Commentaire»in filân parçasını (IV. başlık) zikreder ya da tekrarlar. Zikretmediği zaman bile, başka birçoklarıyla birlikte, Saussure' cü görüşlerin habercisi sayılabilecek aşağıdaki gibi parçalardan fikir alır (Krş. *yukarda*, s. 87-88, s. 58-60):

> «Etimolojinin boşinançları, kendi küçük alanında, asıl boşinancın daha önemli konularda yaptıkları kadar mantıksızlık ve tutarsızlığa sebep olur. İmlâmız bir garabetler ve çelişkiler toplamıdır. Fakat, prozodimizi kaydetmek için ne kadar özen gösterilirse gösterilsin, çeşitli işaretlerle kirpiye dönmüş bir basılı metin görmenin rahatsızlığı dışında, bunun bir işe yarayacağından fazlasıyla kuşku duyarım. Bazı şeyler vardır ki, ancak kullanımda öğrenilir; bunlar tamamen organik olup zihne o denli az tutamak bırakırlar ki, sadece kuramla yakalanmaları imkânsızdır; kuram, bu konuyu özellikle ele almış olan yazarlarda bile hatâlıdır. Hattâ ben de burada yazdıklarımın pek güç anlatılabilir olduğunu ve meramımı konuşarak ifade etseydim daha açık ve seçik anlaşılacağını hissediyorum.» (s. 414-415)

Fakat Rousseau alıntılarını gözaltında tutar, yeniden yorumlar, ayrıca anlamı önemsiz sayılamayacak bir "arttırma" çabasına da girer. Örneğin, vurgunun işaretle, söz kullanımının da

yazı yapaylığıyla *çizilmesine* önem verir. Bir *rature* ve yerine koyma işlemiyle çizilmiş, unutulmaktan çok giderilmiş, silinmiş, değersizleştirilmiş olmasına: «*Eskilerin tüm prozodik işaretleri*, diyor M. Duclos, *usul ve âdetle eşdeğerli değildi.* Ben daha ileri gidiyorum: bunlar usul ve âdetin yerine konmuştur.» Bundan sonra Rousseau'nun bütün uslamlaması, ilkel İbrani diline dışarıdan eklenmiş olan aksanlamanın ve noktalamanın tarihini izler.

Demek ki çatışma aksanlamanın kuvvetiyle eklemlenmenin kuvveti arasındadır. Bu eklemlenme kavramı burada bizi bir an oyalasa yeridir. Yukarda, daha baştan sözün içinde işlediği şekliyle arkhe-yazıyı tanımlamamıza yaramıştı. Hatırlanacaktır, Saussure de, kendi sesbilimci savlarıyla çelişkili biçimde, sadece eklemleme yetisinin –sözlü dilin değil– «insan için doğal» olduğunu kabul ediyordu. Sözün koşulu olan eklemlenmenin kendisi, kendi özünde, sözyitimsel (*a-phasique*) olmasın sakın?

Rousseau eklemlenme kavramını IV. başlıkta –«İlk dilin ayırıcı özelliklerine ve uğramış olabileceği değişikliklere dair»– devreye sokar. İlk üç başlık dillerin kökenini ele alıyordu. V. başlık, *Yazıya dair* diye adlandırılacaktır. *Eklemlenme, dilin yazı-oluş sürecidir.* İmdi, bu yazı-oluşun *kökenin başına geldiğini*, sonradan üzerine çullandığını *söylemek isteyen* Rousseau, *gerçekte* bu yazı-oluşun *kökene nasıl musallat olduğunu*, nasıl daha kökenden itibaren gündeme geldiğini *betimler.* Dilin yazı-oluşu dilin dil-oluşudur. *Demek istediğini*, yani eklemlenme ve yazının dilin kökenden sonra tutulduğu bir hastalık olduğunu, açıkça *beyan eder*; *demek istemediğini* der ya da *betimler*: eklemlenme ve dolayısıyla yazının aralıklaması dilin kökeninde işler haldedirler.

Taklitinkiler gibi –ve aynı derin sebeplerle– eklemlenmenin değer ve işleyişi de muğlaktır: *hem* hayat ilkesi *hem* ölüm ilkesi, yani Rousseau'nun bu sözcüğe verdiği anlamda ilerlemenin motoru... İlerlemenin, ne denli muğlak olursa olsun, *ya* en kötüye *ya* en iyiye doğru olduğunu, ya iyiye ya kötüye yöneldiğini *söylemek ister* Rousseau. Nitekim *Deneme*'nin birinci başlığı, bazılarının bugün hâlâ savunduğu bir hayvan dili kavramına göre, hayvanların *doğal* dillerinin ilerlemeyi dışladığını gösterir.

«Uzlaşmalı dil yalnız insana aittir. Bu sebepledir ki, insan ya iyiye ya kötüye doğru ilerleme yapar, hayvanlarsa ilerleme yapamaz.»

Fakat Rousseau *demek istemediğini betimler*: «ilerleme» *hem* en kötüye *hem de* en iyiye doğru olur. Eşzamanlı olarak. Bu da eskatoloji ve teleolojiyi iptal eder, tıpkı ayrımın (*différence*) –ya da kökensel eklemlenmenin– arkeolojiyi iptal etmesi gibi.

III. Eklemlenme

Bütün bunlar eklemlenme kavramının kullanılışında ortaya çıkar. Bunu göstermek için uzun bir dolambaçtan geçmek gerekecektir. «Uzlaşımlı olan eklemlenmenin» (IV. başlık) nasıl iş gördüğünü anlamak için, bir kez daha doğa kavramı problemininden geçmek zorunda kalacağız. Ancak, birçok Rousseau yorumcusunun daha önce de pek iyi görmüş olduğu güçlüğün ortasına doğrudan dalmak yerine, sınırlı ve girişsel bir biçimde, bunu *Deneme*'nin içinde yakalamaya çalışacağız.

«Şu çubuk hareketi...»

Birkaç basit kesinlikle işe başlayalım ve açık-seçikliği hiçbir kuşkuya yer bırakmayan birkaç önerme seçelim. Bunları birinci başlıkta okuyoruz.

Birinci önerme: «Söz, insanı diğer hayvanlardan ayırır.» Bunlar *Deneme*'nin ilk sözcükleri. Söz aynı zamanda «ilk sosyal kurum»dur da, dolayısıyla doğal değildir. İnsana doğaldır, onun doğasına, özüne aittir ama bu öz hayvanlarınki gibi doğal değildir.

Söz insana, insanın insanlığına aittir. Fakat Rousseau dille söz arasında ayrım yapar. Söz kullanımı insan türünde evrenseldir ama diller çeşitlidir. «Diller ulusları biribirlerinden ayırır; bir insanın nereli olduğu ancak konuştuktan sonra anlaşılır. Adetler ve ihtiyaç her bireye kendi ülkesinin dilini öğretir; fakat bu dilin, başka bir ülkenin değil de onun ülkesinin dili olmasını

sağlayan nedir? Bunu söyleyebilmek için, yerelliğe bağlı ve örf ve âdetlerden bile önceye ait bir sebebe kadar çıkmak lâzımdır: söz, ilk sosyal kurum olmak dolayısıyla, formunu ancak doğal sebeplere borçlu olabilir.» Demek ki, dilin doğal nedenselliği ikileşiyor.

1. Söz, genel olarak söylem imkânı, ilk kurum olarak, sadece *genel* doğal sebeplere dayanmalıdır (ihtiyaç ve tutkunun ilişkileri, vb.).

2. Fakat sözün genel olarak varlığının ötesinde, *formlarının* da, aynı derecede doğal sebeplerle, açıklamasını yapmak lâzımdır («söz, ilk sosyal kurum olması dolayısıyla, formunu ancak doğal sebeplere borçlu olabilir»). Bu, dillerin çeşitliliğinin fizik, coğrafya, iklim, vb. ile açıklanması demektir. Bu çifte doğal açıklama, *Deneme*'nin birinci bölümünün, dil ve diller olarak iki kısma ayrılmasını haber veriyor. İlk yedi başlık, genel olarak dil yetisini (ya da ilkel dili), kökenini ve yozlaşmasını doğal sebeplerle açıklıyor. Sekizinci başlıktan itibaren, dilden dillere geçiliyor. Genel ve yerel farklar doğal sebeplerle açıklanıyor.

Bu doğal açıklama nasıl analiz ediliyor?

İkinci önerme: «Bir insan bir başkasını hisseden, düşünen ve kendisine benzer bir varlık olarak tanır tanınmaz, ona duygu ve düşüncelerini iletme arzusu veya ihtiyacı kendisini hemen bunun yolunu, çaresini aramaya sevkeder.» Arzu *veya* ihtiyaç: biri güneye öbürü kuzeye ait iki kökenin mekânları şimdiden bellidir. Ayrıca Rousseau, ikinci *Söylev*'de de yaptığı gibi, dilin toplumun koşulu olarak ondan önce mi geldiği, yoksa tersi mi olduğu sorusunu sormayı da reddeder. Besbelli böyle bir soruna hiçbir çözüm ve herhalde bu soruda hiçbir anlam da görmemektedir. İkinci *Söylev*'de, dilin soykütüğüne ilişkin devasa güçlük karşısında Rousseau, doğal ve saf beşeri açıklamadan nerdeyse vazgeçerek, *Deneme*'de de örtük bir biçimde dile getirilen şunları yazar: «Bana gelince, gittikçe çoğalan güçlüklerden ürkmüş ve Dillerin sadece beşeri yollardan doğup yerleşebilmiş olmalarının hemen hemen kanıtlanmış imkânsızlığına inanmış biri olarak, daha önce kurulmuş Toplumun mu Dillerin oluşu-

muna, yoksa daha önce icat edilmiş Dillerin mi Toplumun kuruluşuna daha gerekli olmuş olabileceğine dair bu çok zor Problemin tartışmasını, kim girişmek isterse ona bırakıyorum.» (s. 151).

Deneme'de de aynı tutum: hem dil hem toplum, saf doğallık halinin aşılmış, mutlak dağınıklığın ilk kez yenilmiş olduğu anda, birlikte verilir. Dilin kökeni, bu ilk aş[ıl]ma anında yeniden yakalanmaya çalışılır. Bu bağlamda ikinci *Söylev*'e bir notla gönderme de yapabiliriz; orada, aslında [*Söylev*'e göre] herhalde uzun bir "arasöz" niteliği taşımış olan *Deneme* için de bir yer gösterilir: yine birinci bölümde, Condillac'la «doğallık hali üstüne akıl yürütürken oraya toplumdan aldıkları fikirleri taşıyanların» eleştirisinden hemen sonra. Rousseau, saf doğallık halinde ve kökensel dağınıklıkta dillerin doğuşuna dair bir açıklama kaynağı bulmanın çok zor olduğunu bilir. Ve bir sıçrama önerir: «Bir an için bu ilk güçlüğün yenildiğini varsayalım. Saf Doğallık haliyle Dil ihtiyacı[nın duyulduğu hal] arasında var olmuş olabilecek geniş boşluğu aşalım ve Dillerin gerekli olduğunu varsayarak, nasıl kurulmaya başlamış olabileceklerini araştıralım. Öncekinden daha da berbat bir güçlük...» (s. 147).

«Bir an için o geniş boşluğu aşalım...» Tamam da, nereye kadar? Kuruluşu tamamlanmış topluma kadar değil, toplumun doğuş koşullarının bir araya geldiği ana kadar. Saf doğallık haliyle bu an arasında, farklı aşamalarla ritimlenerek «sayısız yüzyıllar boyunca sürmüş» [bir çağ var].[47] Fakat bu aşamaları ayırdetmek zor. Rousseau'nun tüm metinleri arasında, bu konuda görülen fark çok ince, belki değişken, her zaman problematiktir. Daha önce bulduğumuz ayrımlara, belki tartışmayı daha da karmaşıklaştırmak pahasına, tam *Deneme*'nin *Söylev*'le ilişkisini ilgilendiren aşağıdaki açıklamayı da ilave etmek lâzımdır. Saf doğallık haliyle toplum arasında Rousseau, hem *Söylev*'de hem *Deneme*'de, bir kulübeler çağı betimler. Bu çağ,

[47] Krş. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, s. 175.

Deneme'nin IX. başlığında, «ilk zamanlara ait» olarak sunulduğuna göre, saf doğallık çağının tam olarak ikinci *Söylev*'de (birinci bölüm) yer aldığım, *Deneme*'deki kulübe çağının da o zaman, *Söylev*'in ikinci bölümündeki, saf doğallıktan sonra ortaya çıkan çağa tekabül ettiğini düşünmek akla yakın gelebilir. Bu varsayım düpedüz yanlış olmamakla ve nitekim betimleme düzeyinde bazı hususlarca teyit edilmekle birlikte, daha nüanslı ve karmaşık olarak konulmalıdır. *Deneme*'de anlatıldığı şekliyle, kulübeler çağı saf doğallık haline çok daha yakındır. Rousseau «yeryüzüne dağılmış olarak yaşayan insanların aileden başka toplum, doğa yasalarından başka yasa ve jestlerle bazı eklemlenmemiş seslerden başka dil tanımadıkları» «ilk zamanlar»dan bahsederken, not olarak şunu ekler: «İlk zamanlar derken, insanların dağınık yaşadığı zamanları kastediyorum, tarihsel dönem olarak insan türünün hangi çağına denk düşerse düşsün.» Gerçekten de aile toplulukları burada, *Söylev*'in ikinci bölümündekiyle aynı statüde değildir.[48] Görünüşe göre, buna ancak, ilerde inceleyeceğimiz bir devrimden sonra, bir başka ailenin bağlarının kurularak aşk, ahlâk ve sözü mümkün kıldığı anda, yakınlaşır. *Söylev*'in ikinci bölümüyle ancak *Deneme*'nin IX. başlığının sonu karşılaştırılabilir.

«Bir an için o büyük boşluğu aşalım...» ve şu varsayımı öne sürelim: saf doğallık halinden itibaren insan, ilerde bahsetmek fırsatı bulacağımız bir köklü değişim sayesinde, insanla karşılaşır ve onu tanır. Merhamet uyanır ve etkin hale geçer, iletişim kurmak ister. Fakat insan o anda doğayı terketmiştir. İletişim yolunu da doğal sebeplerle açıklamak gerekir. İnsan önce sadece doğal kabiliyet veya «aletlerimi», yani duyuları kullanır.

Üçüncü önerme: Demek ki, insan duyularla ötekinin duyuları üzerine etkide bulunmak zorundadır. «Böylece, düşünceyi ifade etmek için duyulabilir işaretler ihdas edilmiş olur. Dilin mu-

---

[48] J. Mosconi, saf doğallık halinin *Deneme*'de de mevcut olduğunu ve «"kulübeler" çağının... iki metinde de bununla kıyaslanabilir bir yanı bulunmadığını» gösterir. «Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendemenet au XVIII[e] siècle», *Cahiers pour l'analyse*, 4, s. 75.

citleri belki bu uslamlamayı yapmamışlar, fakat içgüdü bunun sonucunu onlara sezdirmiştir.» Ötekinin duyuları üzerinde etkide bulunmak için iki yolumuz vardır: hareket ve ses. Doğal olarak, Rousseau burada ne «yol» veya «alet»in ne anlama geldiğini, ne de *Emile*'de (s. 160) yaptığı gibi sesin de bir tür hareket olup olmadığını sorgulamaz. «Hareketin etkisi dokunmayla dolaysız, jestle dolaylıdır; birincisinin erimi kolun uzunluğuyla sınırlı olduğundan, uzağa aktarılamaz; fakat öbürü görüş alanının sınırına kadar ulaşır. Bu yüzden, *dağınık yaşayan* insanlar arasında, dilin edilgin organları olarak yalnız görme ve işitme duyuları kalır.» (Vurgu bizden).

Demek ki, dilin «aletlerinin» analizi, saf doğallık halinin tipik özelliği olan dağınıklık durumu tarafından yönlendirilir. Dil ancak dağınıklık halinden hareketle ortaya çıkmış olabilir. Onu açıklamak için kullanılan «doğal sebepler», ancak doğallık haliyle uyumlu oldukları ölçüde öyle –doğal– tanınırlar, bu hali ise dağınıklık belirler. Elbette dağınıklığın dil tarafından yenilmesi gerekecektir, fakat bizzat bu nedenden onun *doğal koşulunu* belirler.

Doğal koşul: dilin çıkış noktası olmuş olan kökensel dağınıklığın, dilin ortasını ve özünü göstermeye devam etmesi dikkate değer. Dilin uzamı (boşluğu, aralığı) aşmak, aralıklanmak zorunda olması arızi bir özellik değil, kökeninin vurduğu mühürdür. Gerçek şu ki, dağınıklık hiçbir zaman bir "geçmiş", dilin elbette doğduğu ama hemen o anda ilişkisini kestiği dil-öncesi bir durum olmayacaktır. Kökendeki dağınıklık dilde izini bırakır. Bunu doğrulamak fırsatı bulacağız: ayrımı (*différence*) bir kurum olarak dile sokar görünen eklemle[n]memiş zemin ve uzamı doğal dağınıklıktır, yani kısaca uzam.

Bu noktada doğa kavramı daha da muammalı olur ve Rousseau'nun kendi kendisiyle çelişkiye düşmemesi istenirse, büyük bir tevil-tefsir ve sempati harcaması yapmak lâzım gelir.

Doğal olan önce değerlenir, sonra diskalifiye edilir: kökensel olan aynı zamanda üstün (*supérieur*) olanda tutulmuş "astın" (*inférieur*) olandır. Jest dili ve ses dili, görme duyusu ve işitme

duyusu, «aynı derecede doğaldırlar.» Ancak biri öbüründen daha doğaldır ve bu itibarla birincil ve daha iyidir. Bu, «daha kolay ve uzlaşımlara daha az bağlı olan» jest dilidir. Gerçi jest dilinin de uzlaşımları olabilir; Rousseau biraz ilerde bir jest kodundan da söz eder. Fakat bu kod, sözlü dile göre, doğadan daha az uzaklaşır. Bu nedenle Rousseau başlangıçta jest diline övgü düzerken, daha ilerde, tutkunun ihtiyaca üstünlüğünü göstermek isterken, sözü jeste üstün tutar. Bu çelişki yalnız görünüştedir. Doğal dolaysızlık aynı zamanda hem köken hem de sondur ama bu sözcüklerin her ikisinin de çifte anlamlarıyla: doğum ve ölüm, bitmemiş taslak ve tamamlanmış yetkinlik. Böyle olunca, her türlü değer mutlak bir doğaya göre yakınlığıyla belirlenir. Ancak bu kavram kutuplu bir yapı kavramı olduğundan, yakınlık bir uzaklaşma demektir. Söylemin tüm çelişkileri, doğa kavramının bu yapısıyla, *kurala bağlanır*, zorunlu kılınır ve –buna karşın– çözülür. *Bir doğal yasanın belirlenmesinden önce, söylemi etkili biçimde zorlayan bir doğa kavramı yasası vardır.*

Böyle "kurallanmış" bir çelişki, Rousseau'nun jest dilini överken sevgiden bahsettiği sırada, apaçık ortaya çıkar. İlerde bu tutkunun, ırlamalı sözün kökeni olduğunu söyleyecektir; buradaysa deseni onun en iyi "çevirmeni" sayar. Sevgiyi ilan etmek için görme duyusuna başvurmak daha doğal, daha ifadeli, daha diri, aynı zamanda hem daha dolayımsız hem daha canlı, demek ki daha enerjik, daha etkin, daha özgürdür. *Deneme*, böylece tüm çelişkiyi *kurala bağlayıp* iki kutbunda özetleyerek, sessiz işaretin övgüsüyle başlayıp mahkûmiyetiyle sözü bağlar. Birinci başlık sessiz dili, bakışın ve –Rousseau'nun normal el-kol hareketlerimizden ayırdettiği– jestin dilini yüceltir: «Böylece, gözlere kulaklardan daha iyi seslenilir.» Sonuncu başlıksa, tarihin öbür kutbunda, sessiz işaretlerin dolaşımına göre düzenlenmiş bir toplumun köleliğin son kertesine gelmiş halini betimler: «Toplumlar son biçimlerini almışlardır: orada artık sadece toplar ve ekülerle bir şey değiştirilebilir; ve *para ver* demekten başka halka söylenecek söz kalmadığından, bu da köşe-

başlarına ilanlar asılarak ya da evlere asker yerleştirilerek söylenir.»

Sessiz im, imlediğini dolayımsızlık içinde ifade ettikçe özgürlük işaretidir; o zaman, ifade ettiği şey ve onun üzerinden kendini ifade eden şey, *asıl anlamıyla* mevcut'tur (*présent*). Ne dolambaç ne anonimlik söz konusudur. Sessiz im, temsil edici dolayım tüm imleme sistemini istila ettiği zaman, kölelik anlamına gelir: o zaman, imden ime ve temsilciden temsilciye sonu gelmez dolaşım ve göndermeler içinde, mevcudiyet asıl anlamıyla gerçekleşemez: kimse kimse için, hattâ kendisi için, orada değildir; anlam artık istendiği gibi kullanılamaz, durdurulamaz, sonsuz bir imleme süreci içinde savrulup gider. İmin sisteminin dışarısı yoktur. Her zaman kendisini de yoketmekle tehdit eden bu imleme uçurumunu açan söz olduğu için, arkeolojik bir ana, tutkunun, ihtiyacın ötesinde fakat eklemle[n]me ve ayrımın öncesinde kendini duyulmamış bir yoldan, yani *dolayımsız bir imle* ifade ettiği, sözsüz imin bir "ilk" anına, geri dönmek insana cazip geliyor:

> «Jest diliyle ses dilinin her ikisi de aynı derecede doğal olmakla birlikte, birincisi daha kolay olup[49] uzlaşımlara daha az bağımlıdır, zira gözümüze, kulağımızdan daha fazla nesne çarpar ve şekiller de seslerden daha çok ve çeşitlidir; ayrıca daha ifadeli olup daha az zamanda daha çok şey söylerler. Deseni sevginin icat etmiş olduğu söylenir; aslında sözü de icat etmiş olabilir ama o kadar

[49] En azından bazı ögeleriyle, bu sav Rousseau'ya özgü değildir. Özellikle Condillac'ın *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'sine (Dilin kökeni ve gelişmesi'ne dair birinci bölüm) çok şey borçludur. Condillac üzerinden Warburton'a (*a.g.e.*) da yönlendirilmiş oluruz. Ayrıca olasılıkla Abbé du Bos'un *Şiir ve resim üstüne eleştirel düşünceler*'ine (1719; özellikle dillerin kökeni konulu XXXV. başlık) ve Peder Lamy'nin *Deneme*'de adı da geçen *Retorik*'ine de. Bu sorunlarla ilgili olarak okuru ikinci *Söylev*'in J. Starobinski tarafından «Pléiade»da yayımlanan edisyonuna (özellikle 151. sayfadaki 1. not) ve *La transparence et l'obstacle*'da (s. 169 ve sonrası) bu temaya ayırdığı güzel analizlere gönderiyoruz.

> başarıyla değil. Sözden memnun olmadığı için onu küçümser; daha canlı ifade tarzlarına sahiptir. O denli zevkle sevgilisinin gölgesini çizen kadın [bunun yerine] ona söz söylemiş olsaydı, acaba o çubuk hareketlerini verebilmek için hangi sesleri kullanırdı?»

O kadar zevkle desen çizen o çubuğun hareketi vücuttan dışarıya düşmez. Sözlü veya yazılı imden farklı olarak, çizenin arzulu vücudundan ya da öbürünün dolaysızca algılanan imgesinden kopmaz. Gerçi hâlâ çubuğun ucuyla çizilen bir görüntü söz konusudur, fakat temsil ettiği şeyden tamamen ayrılmış olmayan bir görüntü. Desenin çizilmişliği, *gölgesinde* "şahsen" hemen hemen mevcuttur. Gölgenin ya da çubuğun mesafesi hemen hemen hiçtir. Şu anda elinde çubuğu tutan çizici, öteki *kendisi* olmaya pek yakın olan şeye dokunmaya pek yakındır, çok ufak bir farkla. Bu ufak fark –görünürlük, aralıkla[n]ma, ölüm– herhalde imin kökeni ve dolayımsızlığın bozulmasıdır; fakat imlemenin sınırları ancak bunun olabildiğince azaltılmasıyla belirlenebilir. O zaman im, ne doğaya ne de uzlaşıya ait olan sınırından hareketle düşünülür. İmdi bu sınır –imkânsız bir imin, imleneni hattâ nesneyi *"şahsen"*, dolayımsızca veren bir imin sınırı– zorunlu olarak, sözden daha çok jeste veya bakışa yakındır. Sesin belli bir idealliği esas olarak bir soyutlama ve dolayımlama gücü gibi davranır. Çubuğun hareketi mümkün olan bütün söylemlerin zenginliğini taşır, fakat hiçbir söylem onu yoksullaştırıp çarpıtmaksızm yeniden üretemez. Yazılı im cisme "namevcut"tur (*absent*), fakat bu namevcudiyet sesin, cisimlerin temas ve hareketini taklide gücü yetmeyen görünmez ve uçucu öğesinde zaten haber verilmiştir. Kökensel saflığı içinde düşünülen jest, ihtiyaçtan çok tutkunun jesti, yabancılaştırıcı bir söze, yokluğu ve ölümü içinde taşıyan bir söze karşı bizi korur. Bu yüzden, sözden önce gelmediği zaman onun yerini tutar, kusurunu düzeltir, eksiğini giderir. Çubuğun hareketi, aradaki uzaklık daha büyük olsaydı yerine geçecek olan bütün söylemlere ikame olur. Bu karşılıklı ve sürekli eklentisellik, dilin düzenidir. *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'nin da

açıkça ifade etmeksizin betimlediği şekliyle, dilin kökenidir. *Deneme* burada da ikinci *Söylev*'le uyumludur: her iki metinde de, daha doğal ve daha ifadeli olan görünür jest, bizzat jestin bir "yerine koyması" olan söze [ikame] bir eklenti (*supplément*) olarak bağlanabilir. Bu tümleyicilik grafiği dillerin kökenidir; başlangıçta çığlığın mutlak surette dolayımsız, demek ki doğal, mitsel saflığı içinde birleşik olan jestle sözü biribirinden ayırır:

> «İnsanın ilk dili, en evrensel, en enerjik ve bir araya toplanmış insanları ikna etmenin gerekmesinden önce ilk ihtiyaç duyduğu dil, Doğanın çığlığıdır. İnsanların fikirleri genişleyip çoğalmaya başlayınca ve aralarında daha sıkı bir işbirliği kurulunca, daha çok işaret ve daha kapsamlı bir dil aradılar: *sesin niteliklerini ve iniş-çıkışlarını (inflexions) çoğalttılar ve bunlara, doğaları gereği daha ifadeli olan ve anlamları önceki bir belirlemeye daha az bağlı olan jestleri de eklediler.*» (s. 148, vurgu bizden.)

Jest burada sözün bir yardımcısıdır (*adjoint*), fakat bu yardımcı yapay bir eklenti değil, daha doğal, daha ifadeli, daha dolayımsız bir ime tekrar- başvurudur. Uzlaşılara daha az bağlı olduğu ölçüde daha evrenseldir.[50] Fakat jest bir mesafe ve bir aralıklanma, bir görülebilirlik ortamı varsayarsa da, aşırı uzaklık veya dolayımlar görülebilirliği kestiği zaman etkili olmaktan çıkar; o zaman söz jestin yerini alır. Dilde her şey yerine koymadır ve bu yerine koyma kavramı doğa-kültür karşıtlığından da önce gelir: eklenti doğal –jest– olabileceği gibi yapay –söz– de olabilir.

> «Ancak jest sadece *ortamda mevcut* veya kolay betimlenen *nesneleri* ve *gözle görülür eylemleri* gösterebildiği için; karanlıkta veya araya bir cismin girmesiyle etkisiz kaldığı için; ve *dikkati uyandırmaktan çok gerektirdiği için*, sonunda onun yerine sesin eklemlenmelerini *yerine koymak* akla

[50] Çocuğun «doğal dili» konusunda: «Sesin diline, daha az enerjik olmayan jestin dili de *eklenir*. Bu jest çocukların zayıf ellerinde değildir; yüzlerindedir.» (*Emile*, s. 45, vurgu bizden.)

> geldi; bunlar bazı fikirlerle aynı ilişkide olmamakla birlikte, ihdas edilmiş (*institué*) imler olarak hepsini ifadeye daha elverişlidirler. Bu, ortak bir uzlaşıyla ama ham organları henüz hiçbir alıştırma yapmamış insanlar için oldukça güçlükle yapılabilmiş bir *yerine koyma* olmuş olmalıdır; aslında bunun tasarlanması bile uygulanmasından daha zordur, çünkü bu oybirliğiyle anlaşma gerekçeli olmuş olmalıdır ve sözün kullanımını yerleştirmek için yine söz gerekli olmuş görünmektedir.» (s. 148-149, vurgu bizden.)

Söz dikkati uyarır, görülür şeyse gerektirir: işitme duyusu hep açık ve uyarıya maruz, bakıştan daha edilgin olduğu için mi acaba? İnsan, bir sesi işitmesini engellemekten daha *doğal biçimde* gözünü kapayabilir ya da bakışını kaçırabilir. Bu doğal durum, unutmayalım, önce bebeğin durumudur.

(Rousseau'nun da ölüm anlamına geldiklerini bildiği)[51] uzam dilinin, bakışın ve dilsizliğin bazan, söz *daha büyük* bir yokluk tehdidi içerdiği ve hayat enerjisini kemirmeye başladığı zaman, sözün yerini tuttuklarını açıklamayı ancak bu yansımalı, karşılıklı, spekülatif, sonsuz eklentisellik yapısı mümkün kılar. Bu durumda jest dili daha diridir. Sevgi de «sözü icat etmiş olabilir ama aynı başarıyla değil. Memnun kalmadığından onu küçümser; kendini ifade etmek için daha canlı yolları vardır. Keşke sevgilisinin gölgesini çizen kadın bunun yerine ona bir şeyler söylemiş olsaydı! O çubuk hareketini ifade etmek için hangi sesleri kullanırdı acaba?»

Demek ki, ancak dilin icadından ve tutkunun doğuşundan sonradır ki, arzu, farketmiş olduğumuz şemaya göre, mevcudiyeti yeniden kavramak üzere, çubuğun hareketine, parmağa ve göze, söylem yüklü dilsizliğe geri döner. Burada bir tür dil kökeni değil, en doğal olana doğru ek[lenti] bir dönüş söz konu-

---

[51] «Psikanaliz bize bunu söyleyecektir: rüyada dilsizlik ölümün alışılagelmiş bir tasarımıdır» (Freud, *Le choix des trois coffrets*). Rousseau da *Düşler*'de sessizliğin «bir ölüm imgesi verdiğini» söyler (s. 1047).

sudur. Daha sonra Rousseau, [anlamlı] jestle rastgele el-kol hareketlerini ayırderek, fikrini daha da açar: mevcudiyetin gölgesini resmeden birincisi, sessizce ilk mecazı kullanır; ikincisiyse sözün patavatsız ve fuzuli bir yardımcısıdır: kötü bir eklenti (*supplément*). Sevginin sessiz dili, dil-öncesine ait bir jest değil, «dilsiz bir belagat»tır.

> «Biz [Avrupalıların] jestleri kendi doğal tedirginliğimizden başka hiçbir şey ifade etmezler; bahsetmek istediğim bunlar değil. Yalnız Avrupalılar konuşurken böyle el-kol ve vücut hareketleri yaparlar; sanki dillerinin bütün gücü kollarındadır; buna bir de ciğerlerininkini ilave ederler ama bütün bunlar kendilerine pek de yarar sağlamaz. Bir Frenk bir sürü laf söylemek için adamakıllı tepinip vücuduna işkence ettikten sonra, [muhatabı] Türk çubuğunu bir an için ağzından çekip alçak sesle iki sözcük mırıldanarak, bir özdeyişle onu ezer.» (Türk burada dili gibi Kuzeyli değil, Doğuludur. Bizse hem Kuzeyli hem Batılıyız.)

Dilsiz imin değeri, sözde sadelik ve ölçülülüğün de değeridir: sözün ekonomisi.

> «El-kol hareketleri yapmayı öğrendiğimizden beri, pandomim sanatını unuttuk; bir sürü güzel gramerimizle artık eski Mısırlıların simgelerini anlamaz oluşumuzla aynı nedenden dolayı. Eskiler en canlı biçimde söyledikleri şeyleri sözcüklerle değil işaretlerle "dile getiriyorlardı"; onları söylemiyor, gösteriyorlardı.»

Gösterdikleri, yanlış anlama olmasın, şeyin kendisi değil hiyeroglifik mecazı, gözle görülür imiydi. Mısır simgeselliğine yapılan bu övgü bizi şaşırtabilir: bu hem yazının hem de vahşiliğin bir övgüsüdür, daha doğrusu, ilerde vahşi kavimlere uygun olduğu söylenen yazı türünün övgüsü. Vahşet insanın en ilkel halini, saf doğallık halini değil, doğmakta olan toplumun, ilk dilin ve ilk tutkuların belirdiği hali temsil eder. Yapısal olarak barbarlık halinden önce, barbarlık da uygar toplumdan

önce gelir. Nitekim «Yazıya dair» (V) başlığında, Mısır hiyeroglifleri en kaba ve en eski yazı olarak tanımlanır. Vahşet biçimi altında toplanmış kavimlere uygun düştüğü söylenir:

> «Yazı ne denli kabaysa dil de o denli eskidir. İlk yazı yazma tarzı sesleri değil nesneleri resmetmekti, ya Meksikalıların yaptığı gibi dolaysızca ya da eski Mısırlılardaki gibi alegorik figürlerle. Bu hal tutkulu dile karşılık gelir ve daha o aşamada tutkuların doğurduğu ilkel bir tür toplum ve ihtiyaçları varsayar.» ... «Nesnelerin resmedilmesi vahşi toplumlara uygun düşer.»

Hiyeroglifli dil tutkulu bir dildir. Vahşet, dilin o tutkusal kökenine en yakın noktadadır. Paradoks şu ki, böylelikle yazıya, söze olduğundan daha yakın durmuş olur. Zira jest –ki ihtiyacı ifade eder– burada tutkuyu temsil eder. Sadece, çubuğun hareketi gibi uzayda bir desen çizdiği için değil, imleyen önce bizzat şeyi, hattâ onun doğrudan gösterilmiş bir temsilcisini değil, bir imleneni imlediği için yazıdır. Hiyeroglifik "yazı birimi" (*graphie*) alegoriktir. Sözü sözcüklerden önce söyleyen ve «savını gözlere sunan» jest: vahşi yazı anı böyle bir şeydir.

> «Açın eski tarih kitabını: gözlere sav sunmanın çeşitli biçimleriyle dolu bulacaksınız ki bunlar, *yerlerine ikame edilebilecek* bütün söylemlerden daha garantili bir etki sağlamaktan hiçbir zaman geri kalmazlar. Konuşmadan önce sunulan nesne imgelemi sarsar, merakı uyarır, zihni gergin ve söylenecek şey için beklemede tutar. Normal olarak jestin söylemden önce geldiği İtalyan ve Provanslıların böylelikle kendilerini daha iyi, hattâ daha zevkle dinletme yolunu bulduklarını farketmişimdir. Fakat *en enerjik dil, imin konuşmadan önce her şeyi söylemiş olduğu dildir.* Haşhaşların başlarını koparan Tarquinius, Thrasybulos, gözdesinin ağzına mührünü vuran İskender, Zenon'la birlikte gezen Diogenes, böylelikle sözlerle olduğundan daha iyi konuşmuş olmuyorlar mıydı? Aynı fi-

kirleri hangi söz dizisi daha iyi ifade edebilirdi?»[52] (Vurgu bizden.)

Jest veya bakış dili nasıl burada tutkuyu, başka yerdeyse ihtiyacı ifade edebiliyor? Bu farklı metinler arasındaki «çelişki», bir niyet birliğine ve bir zorlanma lüzumuna karşılık gelir.

1. Rousseau dolayımsız var-lığın arzusunu söylüyor. Bu varlık sesin erim alanıyla *daha iyi temsil edildiği* ve dağınıklığı azalttığında –o zaman tutkuların dili olan– canlı söze övgü düzüyor. Mevcudiyetin dolayımsızlığı jest ve bakışın yakınlık ve çabukluğuyla *daha iyi temsil edildiğinde*, en vahşi yazıya, sözlü temsilciyi temsil etmeyene, yani hiyeroglife özgü düzüyor.

2. Bu yazı kavramı, rahatsızlığın, kavramsallıkta düzenlenmiş tutarsızlığın yerini, *Deneme*'nin çok ötesinde, Rousseau'nun da çok ötesinde, belli ediyor. Bu tutarsızlık, (tüm bağlı imlemeler sistemiyle birlikte) ihtiyaçla tutkunun birliğinin, Rousseau' nun inatla çizdiği ve hatırlattığı sınırı durmadan silmesinden ileri gelse gerektir. Olmasaydı bütün kavramsal organizmanın çökeceği bu ana sınırı Rousseau *açıklıyor* ve ve bir ayrım (*distinction*) olarak *düşünmek istiyor*, eklentisel (*supplémentaire*) bir öteleme (*différance*) olarak betimliyor. Bu da tutkuyla ihtiyacın garip birliğini zorlamayla kendi yazı biçimine sokuyor.

Yazı bunu ne bakımdan açığa çıkarır? Yazı ne bakımdan, örneğin merhamet gibi, hem doğada hem doğa dışındadır? Ve burada, vaktiyle imgelemin uyanışı gibi, yazının uyanışı ne anlama gelir, yazı ne doğaya ne de onun ötekisine aitse?

Yazı sözün hem önünden hem ardından gelir, onu kapsar.

---

[52] Bütün bu örnekleri, aşağı yukarı aynı terimlerle, *Emile*'in IV. Kitabında da buluruz. Amaç, antik çağ belagatinde söz açısından tutumluluğu övmektir: «En canlı biçimde söylenen şey sözcüklerle değil işaretlerle ifade ediliyordu; söylenmiyor, gösteriliyordu. Gözlere arzedilen nesne imgelemi sarsar, merakı uyandırır ve zihni söylenecek şey için beklemede tutar ve çoğu kez bu nesne zaten her şeyi söylemiştir. Haşhaş kafalarını kesen Thrasybulos ve Tarquinius, .. mührünü basan İskender, vb.. Hangi söz devresi aynı fikirleri daha iyi ifade edebilirdi?» (s. 400)

Bu, şu anda bizi ilgilendiren tek bakış açısından –*Deneme*'nin yapısı– bile geçerlidir. Gerçekten de, bir yandan yazı kuramı sözün soykütüğünü izler ve kendini eklenti niteliğinde bir tür lahika olarak sunar. Sözün kökeni bir kez tutkusal olarak betimlendi mi, yazı denilen aksesuar da gerekirse göz önüne alınıp ondan dillerin durumuna dair bir miktar ilave malumat çıkarılabilir. «Yazıya dair» başlığının tümü açık ve bu beyan edilmiş tasarıye göre biçimlenmiştir. Dillerin ilerlemesini ve bunu yasasına bağlı tutan eklentisellik ve yerine koyma/ikame etme hareketini (silinen aksanlar yeni eklemlenmelerle «ikame edilir», «duyguların yerine fikirler konur», vb.) özetledikten sonra, Rousseau yeni bir gelişmeyi devreye sokar: «Dilleri karşılaştırmanın ve eskilikleri hakkında hüküm vermenin bir başka yolu da yazıdan sağlanır; eskilik, yazı sanatının yetkinliğiyle ters orantılıdır.»

Ama yazı, sözün ve tutkusal kökeninin söz konusu olmasından bile önce ortaya çıkmış olsa gerektir. Çubuğun hareketi ve hiyeroglif, insandan «ilk sesleri» çıkartan tutkudan önce de bir tutkuyu ifade ediyorlardı ve yazı ihtiyacın dili olarak da tanınacağından, ihtiyacı ihtiyaçtan önce "dile getirmiş" olacaktı. Yazıya ilk ima, her türlü *ayırdetme* (*distinction*), hattâ ihtiyaçtan tutkuya her türlü öteleme (*différance*) olayının erimi dışında kalır. Yazmanın *yararı* yeni bir kavramsallık ister.

Zira denebilir ki, sözün mecazi kökeni dilin göbeğinde bir göz açar. İlk sesleri çıkartan tutku da imgeyle ilişkilidir. Sesin doğum belgesine yazılmış görülebilirlik yalnız algısal değil imleyicidir de. Yazı sözün arifesidir. Bu da ilk başlıktan itibaren görülür.

> «Ordusuyla İskit ellerine dalmış olan Darius'a, İskit kralından mesaj olarak bir kurbağa, bir kuş, bir sıçan ve beş ok gelir; ulak hediyeleri sessizce bırakır ve gider. Bu korkunç söylev anlaşılmıştır; Darius palas pandıras bir an önce ülkesine dönmenin çaresine bakar. İmdi, *bu imlerin yerine bir mektup* [yani bir sesçil yazı] *koyun*: ne denli tehditkâr olursa o denli az korkutacaktı; Darius'un gülüp

> geçeceği bir böbürlenme olacaktı.[53]» Ve Kitabı Mukaddes ve Yunan'dan alınmış bir dizi başka örnekten sonra, «*Demek ki gözlere, kulaklara olduğundan çok daha iyi hitap ediliyor.* Bu konuda Horatius'un verdiği hükmün doğruluğunu hissetmeyen kimse yoktur. Hattâ en beliğ söylevlerin, içine en çok imge serpiştirilmiş metinler olduğu görülür; sesler de hiçbir zaman renklerin etkisini yaptıkları zamanki kadar *enerji* taşmazlar.» (Vurgu bizden.)

Kesin ve belirleyici sonuç: belagat imgeden gelir. Daha burada beliren fikir, «ilk dilin "figürlü" olmuş olması gerektiği» dir (III. başlığın "başlığı"). Sözlü dilde mecaz, *enerjisini* görülenden ve bir tür sözlü "pikto-hiyeroglif" olayından alır. Oysa Rousseau'nun başka yerde görünürlük, uzam, resim, yazı, vb. m tutkusal enerjinin yitimiyle, ihtiyaçla ve bazan da ölümle bağlantılandırdığı düşünülürse, *yazı yazmanın üstünlüğü* babın-

---

[53] Yazının tarihini konu alan bütün büyük eserlerde hatırlatılan bu hikâye bize İskenderiyeli Clément ve Herodotos üzerinden ulaşmıştır. Rousseau da onu belki Warburton'un *Hiyeroglifler Üstüne Deneme*'sinde okumuştur: «İskenderiyeli Clément bu hikâyeyi bize şöyle aktarıyor: "Pherecydes Syrus'un anlattığına göre, rivayet edilir ki, İskitlerin kralı Idanthura, İster Tuna nehrini geçmiş olan Darius'la savaşmaya hazırlanırken, ona mektup yerine simge olarak bir sıçan, bir kurbağa, bir kuş, bir hançer ve bir saban göndermiş." Bu mesaj söz ve yazının yerini tutmak üzere yollandığına göre, biz bunun anlamını bir eylem ve resim karışımıyla ifade edilmiş görüyoruz.» Warburton dipnotta Herodotos'un yorumunu (I. IV) hatırlatır: «Darius bu muammayla İskitlerin kendisine toprağı ve suyu sunduklarını ve teslim olduklarını sandı. İddiasına göre sıçan toprağı, kurbağa suyu temsil ediyordu; kuş atla kıyaslanabilirdi; oklarla ise güçlerinden vazgeçtiklerini belirtiyorlardı. Fakat Magus'ları yok edenlerden biri olan Gobrias başka bir yorumda bulundu: "Eğer kuşlar gibi kaçıp gidecek yerde sıçanlar gibi toprağın altına, ya da kurbağalar gibi suyun altına saklanırsanız, bu oklarla mahvolacaksınız." Zira Herodotos hançer yerine beş oktan söz eder, saban konusundaysa bir şey söylemez.. vb.. Ben, okurun da hoşlanacağını düşünerek, Pherecydes'in metnine Herodotos'un bu yorumunu ilave ettim.» (s. 63-65)

da, heterojen olan ya da öyle olduğu söylenen değerlerin birliğine hükmetmek gerekir. Fakat yazmanın üstünlüğünün bu birliğini Rousseau açıkça beyan edemez. Ancak söyleminin çeşitli yerleri üzerinde oynamak suretiyle kaçak olarak betimler. Çelişkiye düşmek pahasına yazıyı ihtiyaçtan, sözü tutkudan yana koyar. Az önce alıntıladığımız parçada, tutkusal imlerin söz konusu olduğu bellidir. Bu husus daha ilerde, hiyeroglifli yazı «tutkulu bir dil» olarak tanımlandığında, teyit edilecektir. Ama yine de, «seslerin en enerjili oldukları an renklerin etkisini yarattıkları an» ise de, tutkuya seslenen onlardaki renk veya uzam değildir. O zaman Rousseau aniden tanıtlamasının yönünü ters-yüz eder: sadece sözde tutkuyu ifade ya da uyarma gücü vardır.

> «Fakat kalbi heyecanlandırmak ve tutkuları tutuşturmak söz konusu olduğunda, durum tamamen farklıdır. Vuruş üstüne vuruş yapan söylemin yarattığı devamlı izlenim insana *bizzat nesnenin var-lığından çok daha başka bir heyecan* verir; sanki bir bakışta her şeyi görüvermişsinizdir. Tamamen tanıdık bir acı çekme durumu varsayalım; acıyı çeken kişiyi görünce, ağlayacak derecede heyecanlanmak hiç de kolay değildir. Ama ona zaman tanıyın, hele hissettiklerini size bir anlatsın, çok geçmeden gözyaşlarına boğulursunuz. Trajedi sahneleri de insanlar üzerindeki etkilerini ancak böyle icra ederler*. Sözsüz pandomim tek başına insanı hemen hiç rahatsız etmez; jestsiz söylemse gözlerden yaşlar boşandırır. *Tutkuların da jestleri vardır ama vurguları (accents) da vardır* ve bizi ürperten bu vurgular, *organımızı algıdan alıkoyamadığımız bu vurgular, o yoldan kalbin derinliklerine dek nüfuz eder*, kendilerini doğuran hareketleri *istemimize karşın oraya taşır* ve işittiğimiz şeyi hissetmemizi sağlarlar. *Sözü şöyle bağlayalım: görülür imler taklidi daha aslına uygun kılar ama merak ve tecessüs, seslerle daha iyi uyarılır.*
>
> (*) Neden *yapmacık felaketlerin bizi sahicilerinden daha çok duygulandırdığını* başka yerde açıklamıştım. Ömründe hiçbir zavallıya acımamış bir adam, bakarsınız trajedi seyrederken hıçkırıklara boğulur. Tiyatronun icadı, öz-

sevgimizi sahip olmadığımız bütün erdemlerle gururlandırmak için harika bir buluştur.»

Bu uslamlama zincirinde iki ana çizgi vurgulayabiliyoruz.

En başta, ses bize daha çok dokunur, daha çok meraklandırır, daha çok tutkulandırır, çünkü kalbimize nüfuz eder. İçselliğin ortamıdır, çünkü özü, özgül enerjisi, alınışının mecburi olmasını varsayar. Yukarda işaret ettiğimiz gibi, gördüğüme ve uzaktan görünene gözümü kapayabilir, ona dokunmaktan kaçınabilirim. Fakat edilginliğim ve tutkum, «organımızı algıdan alıkoyamadığımız vurgulara» açık ve maruzdur; bunlar «o yoldan kalbin derinliklerine nüfuz eder ve kendilerini doğuran hareketleri istemimize karşm oraya taşırlar.» Ses şiddetle içime girer, kapı kırma ve içselleş[tir]menin ayrıcalıklı yoludur; bunun karşılıklı oluşu, «kendi-konuştuğunu-duymak»ta, sesin ve karşılıklı konuşmanın yapısında gerçekleşir.[54]

Bu şiddet Rousseau'yu tutkunun övgüsünde daha ılımlı olmaya ve sesle kalbin bu suç ortaklığını şüpheli görmeye sevkeder. Fakat bir başka şiddet bu şemayı daha da karmaşıklaştırır. Seste, nesnenin mevcudiyeti kaybolmuştur bile. Sesin ve kendi konuştuğunu duymanın "kendine-mevcudiyeti", görünür uzamın gözümüzün önünde varolmasına izin verdiği nesnenin kendisini gözümüzden kaçırır. Nesne ortadan kaybolduğundan, ses onun yerine sesli bir im ikame eder; bu im, kaçan nesnenin yerine içime derinlemesine nüfuz edebilir, «kalbin derinliklerine varıncaya dek» oraya yerleşebilir. Bu, fenomeni içselleştirmenin tek yoludur: onu *akumen*'e [görüneni işitilene] dönüştürmek. Bu da kökensel bir sinerji ve sinestezi [ortak edim ve ortak duyum] gerektirir ama aynı zamanda mevcudiyetin, nesnenin formunda, göz-önündeki-varlığın ya da el-altındaki-varlığın formunda kaybolması, sözün ta kökenine bir tür kurgu, hattâ yalan yerleştirir. Söz hiçbir zaman nesnenin kendisinin vermez, bize hakikatten daha derin dokunan, daha etkili biçimde «çarpan» bir "benzerleme" (*simulacre*) verir. Sözün değerlen-

[54] Krş. *La voix et le phénomène.*

dirilmesinde diğer bir muğlaklık. Bizi heyecanlandıran nesnenin bizzat mevcudiyeti değil, sessel imidir: «Vuruş üstüne vuruş yapan söylemin yarattığı sürekli izlenim, insana bizzat nesnenin verdiğinden başka bir heyecan verir. Yapmacık felaketlerin niçin bize sahicilerden çok daha fazla dokunduklarını başka yerde söylemiştim.» Tiyatronun mahkûm edilmesi de admdan anlaşıldığı gibi bir seyirlik gösteri yeri olmasından değil, işitmeye malzeme sunmasındandır.

Böylece, Rousseau'nun başka yerde şiddetle "diskalifiye" ettiği bir ihtiyaç toplumu nostaljisi de açıklanmış olur. Dilsiz bir toplum hayali, dillerin ortaya çıkışından, yani tam anlamıyla toplumdan önceye ait bir toplum:

> «Bu bana şunu düşündürüyor: hayatımız boyunca tüm ihtiyaçlarımız fiziksel ihtiyaçlardan ibaret olsaydı, pekalâ hiç konuşmayabilir, sadece jest diliyle mükemmel biçimde anlaşabilirdik. Bugünkülerden pek farklı olmayan, hattâ amaçlarına daha iyi yürüyen toplumlar kurabilirdik. Yasalar koyabilir, başkanlar seçebilir, sanatlar icat edebilir, ticaret yapabilir, tek sözcükle hemen hemen bugün sözün yardımıyla yapabildiğimiz her şeyi yapabilirdik. "Selam" gönderme şeklinde işleyen mektuplaşma dili, şark çapkınlığının sırlarını, en sıkı korunan haremlerden bile kıskançlık korkusundan azade olarak ilgililere ulaştırır. Türk Sultanının dilsiz muhafızları kendi aralarında pekalâ anlaşır ve kendilerine işaretlerle söylenen her şeyi de sözle söylenmiş gibi açıkça anlarlar.»

Bu dilsiz yazı toplumu göz önüne alındığında, sözün çıkagelişi bir tür felakete, öngörülemez bir kötü talihe benzer. [Rousseau'ya göre] hiçbir şey bunu zorunlu kılmıyordu. *Deneme*'nin sonundaysa bu şema tam anlamıyla tersyüz edilir.

İhtiyaç dilinin doğal bir dil olduğu, öyle olunca bu dilsiz toplumla hayvan toplumunu biribirinden ayırdetmek için güvenilir bir ölçüt bulmanın zor olacağı da göz önüne alınırsa, işler daha da karmaşıklaşır. O zaman farkedilir ki, Rousseau'nun hayvan dilinin sabitliği ile insan dillerinin gelişebilirliği olarak görmek istediği şeyler arasındaki tek fark hiçbir organa, hiçbir

duyuya bağlı olmayıp ne görünürlük ne de işitilirlik düzeyinde aranmalıdır. Bir kez daha, dillerin gerçek «kökeni» –ya da yad-kökeni–, *bir organı öbürünün yerine koyma, uzamla zamanı*, görmeyle sesi, elle zihni *eklemleme* gücüdür, *bu eklentisellik yetisidir*; genel anlamda eklemlenme olduğu gibi, doğayla uzlaşımın, doğayla bütün "ötekilerinin" eklemlenmesidir. Daha I. başlığın sonundan itibaren bu noktanın altı çizilmelidir:

> «Aynı gözlemlerden yine anlaşılıyor ki, fikirlerimizi iletme sanatının icadı, bu iletimi gerçekleştirmemize yarayan organlardan ziyade, insana özgü bir yetiye bağlıdır ki, ona organlarını bu iş için kullandırır ve *bazı organları eksikse onların yerine başkalarını da aynı amaç için kullandırabilir*. İnsana ne denli kaba bir bünye atfederseniz edin: elbette bu durumda daha az fikir edinebilecektir ama yeter ki benzerleriyle arasmda birinin etken öbürünün edilgen olarak kullanabileceği bir iletişim yolu olsun, sonunda ne kadar fikirleri varsa hepsini biribirlerine iletmeyi başaracaklardır. Hayvanların bu tür bir iletişim için yetip de artacak [yetilere sahip] bir bünyeleri vardır ama hiçbiri onu bu yolda kullanmamıştır. Bu, sanırım, çok tipik bir farktır. *Topluluk halinde yaşayan ve çalışanların, kunduzlar, karıncalar, arılar, vb. nın, hiç şüphe etmiyorum ki aralarında iletişim kurmak için doğal bir dilleri vardır.* Hattâ kunduz ve karıncaların dillerinin *jestlerde olduğunu ve sadece gözlere hitap ettiğini* düşünmek için nedenler vardır. Ne olursa olsun, bütün bu diller, doğal olmak hasebiyle, edinilmiş değillerdir; kullanan hayvanlar bunları doğuştan getirirler; dil hepsinde vardır ve her yerde aynıdır; hiç değiştirmezler ve hiçbir ilerleme kaydetmezler. Uzlaşıya dayalı dil insana özgüdür.»

Hayvan dili –ve genel olarak hayvanlık– burada hâlâ canlı olan sabitlik, simge kullanmaya kabiliyetsizlik, yad-tümleyicilik mitini temsil etmektedir. Hayvanlık *kavramını* bilgisel içeriğiyle değil kendisine ayrılan *işlev* itibariyle göz önüne alırsak, *hayatın*, burada ortaya çıkış ve işleyişi betimlemek istenen her şeyden –simge, ikame, eksiklik ve eklentisel ilave vb.– henüz habersiz belli bir anını işaret etmesi gerektiğini görürüz. Henüz eklentisellik

mekanizmasının işleyişini başlatmamış, dolayısıyla onun tarafından etkilenmeye de başlamamış bir hayat: ötelemesiz ve eklemlenmesiz bir hayat.

Kökenin yazılışı

Eklemlenme kavramının işlevini yeni baştan ele almak için bu dolambaç gerekliydi. Eklemlenme dili başlatır: tutkudan doğmuş bir kurum olarak sözü açar, fakat kökensel söz olarak ırlamayı tehdit eder. Onu –suç ortakları olan– ihtiyaç ve akıldan yana çeker, dolayısıyla yazıya daha elverişlidir. Bir dil ne denli eklemliyse o denli az vurguludur, ne kadar ussalsa o kadar az müzikaldir, dolayısıyla yazılınca o kadar az kayba uğrar, ihtiyacı o kadar iyi ifade eder. Kuzeyli olur.

Rousseau bu hareketi bir kaza olarak düşünme konusu yapmak ister ama kökensel zorunluluğu içinde betimler. Bu talihsiz kaza aynı zamanda bir «doğal ilerleme»dir. Kurumlaşmış bir ırlamanın "başına gelmez", dolun bir müziğe "sürpriz yapmaz". Biliyoruz ki, eklemlenmeden önce zaten söz, dolayısıyla müzik yoktur. Demek ki tutku, eklemlenme olmadan ifade veya taklit edilemezdi. «Doğanın çığlığı» (ikinci *Söylev*), «gırtlaktan doğal olarak çıkan basit sesler» (IV. *Deneme*) bir dil oluşturmazlar, çünkü eklemlenme henüz rolünü oynamamıştır. «Doğal insan sesleri eklemlenmemiştir» (IV. *Deneme*). Uzlaşı ancak, dili çığlıktan koparan ve ünsüzler, zamanlar ve süreyle (*quantité*) gittikçe artan eklemlenme üzerinde etkili olabilir. Demek ki dil kendi soysuzlaşma sürecinin içinde doğar. Bu yüzden, olguları yerine koymak değil bir sapmayı ölçmek isteyen Rousseau'nun *betimleyici* girişimini ifade etmek için, sapmanın ölçülmesi ya da yapının çizilmesinde başlangıç olarak alınan noktaya "sıfır derece" ya da basit köken demek belki de ihtiyatsızlık olur. Sıfır derece ya da köken, başlangıcın basit olmasını, aynı zamanda bir soysuzlaşmanın başlangıcı olmamasını, (değişmiş mevcudiyet, geçmiş olay ya da kalıcı öz olsun veya olmasın) genel olarak mevcudiyetin formunda düşünülebilmesini gerek-

tirir. Basit kökenden bahsetmek için, sapmanın da basit bir eksen üzerinde ve tek bir yönde ölçülebilmesi lâzımdır. Rousseau'nun betimlemesinde bunu yapabileceğimizi ima eden hiçbir şey bulunmadığını bilmem hatırlatmaya gerek var mı?

Kökenden ve sıfır dereceden bahsetmek gerçekten de Rousseau'nun beyan edilmiş niyetini yorumlar ve bu noktada birçok klasik veya aceleci okumayı da düzeltir. Fakat bu beyan edilmiş niyete karşın, Rousseau'nun söylemi, daima bir köken ikamesi formu taşıyan bir karmaşıklığın zorlamasına boyun eğer. Beyan edilmiş niyeti bu yüzden iptal olmaz ama artık hakim olmadığı bir sistemin *içine yazılmış* olur. Köken arzusu vazgeçilemeyen ve yokedilemeyen, fakat kökensiz bir sözdiziminin içine yerleşmiş bir işlev olur. Rousseau kökenselliği eklentisellikten ayırmak ister. Bunun için logos'umuzun ihdas ettiği bütün haklar ondan yanadır: *köken* adını taşıyan bir şeyin, ikamecilik sisteminde bir noktadan başka bir şey olmaması düşünülemez ve hoşgörülemez. Gerçekten de eklentisellik, dili kökenindeki durumundan, kökenindeki şart veya gelecek zaman kipinden, olması gerekirken asla olamadığı şeyden koparır: dil ancak her türlü kökenle ilişkisini askıya alarak doğabilmiştir. Tarihi, kökendeki eklentinin tarihidir: kökensel ikame edenin ve kökeni ikame edenin. Kökendeki ideal dili betimleyen IV. başlığın sonunda fiil zaman ve kiplerinin kullanılışını gözleyelim:

> «Doğal sesler eklemlenmemiş olduklarından, sözcüklerin de pe az eklemleri *olurdu*; araya sokulacak birkaç ünsüz yan yana gelen ünlülerin arasındaki *hiatus*'u gidereceğinden, sözcükleri akıcı ve telaffuzu kolay hale getirmeye *yeterdi*. Buna karşılık, sesler çok çeşitli olur, vurguların çeşitliliği aynı sesleri *çoğaltırdı*; kantite, ritim yeni kombinezonlara kaynak *olurdu*; öyle ki, doğaya ait olan sesler, tınılar, vurgu, sayı, uzlaşıya ait olan eklemlere yapacak pek az iş bıraktıklarından, konuşmak yerine *ırlanırdı*; kök sözcüklerin çoğu ya tutkuların vurgusundan ya da algılanır nesnelerin etkisinden gelen taklit sesler *olurdu*; yansıma kendini sürekli olarak *hissettirirdi*. Bu

dilde, aynı varlığı çeşitli ilişkileri içinde ifade etmek için çok sayıda eşanlamlı sözcük *olurdu**; aynı ilişkileri ifade etmek için pek az zarf ve soyut sözcük *bulunurdu*. Çok sayıda arttırma, azaltma/küçültme anlamlı sözdizimsel birimler, birleşik sözcükler, periyodlara ritim ve kadans, cümlelere derli-topluluk vermek için özel anlam taşımayan edat ve parçacıklar *olurdu*; birçok düzensizlik ve kuralsızlık da *olurdu*; dil gramatikal analojiyi kenara itip akışmaya, sayıya, armoniye ve seslerin güzelliğine önem *verirdi*. Savlar yerine özdeyişlerle iş *görürdü*; inandırmadan ikna eder, uslamlamadan *betimlerdi*.» Sonra da, her zaman olduğu gibi, başka yerlere ve arkeoloji alanına referans geliyor: «Bazı bakımlardan Çin diline, Yunancaya ve başkalarına *benzerdi*. Bu fikirleri bütün dallara yaydınız mı, Platon'un Kratylos'unun göründüğü kadar gülünç olmadığını görürsünüz.

(*) Arapçada *deve* demek için bin, *kılıç* demek için yüzden fazla, vb. farklı sözcük bulunduğu söylenir.»

Böyle "koşullu varsayım" kipinde anlatılan aşama, *daha önce* jest, ihtiyaç, hayvanlık, vb. ile ipini koparmış bir dilin bulunduğu aşamadır. Fakat *henüz* eklemlenme, uzlaşı, tümleyicilik tarafından bozulmamış bir dilin de. Bu dilin zamanı, o *"daha önce"* ile *"henüz değil"*in arasındaki değişken, ele gelmez, mitsel sınırdır: tıpkı «doğmakta olan toplum» olduğu gibi, *doğmakta olan* dilin zamanı. Kökenden ne önce ne de sonra.

Bu fiil kipinin işleyişini gözledikten sonra, okumaya devam edelim. Hemen ardından *Yazıya dair* başlığı geliyor. Önceki alıntıyı aşağıdaki alıntıdan yalnızca bu başlık ayırıyor: burada kimi fiillerin anlamını ve bütün fiillerin kiplerini vurgulayacağız:

«Dillerin tarihini ve evrimini inceleyecek olan herkes görecektir ki, sesler monoton oldukça ünsüzler çoğalır, kaybolan vurguların, eşitlenen kantitelerin eksikliği gramatikal kombinezonlar ve yeni yeni eklemlenmelerle tümlenir; ancak bu değişimler zamanla gerçekleşir. İhtiyaçlar arttıkça, işler karıştıkça, aydınlanma yayıldıkça, dil de

> karakter değiştirir; daha doğrucu ve daha az tutkulu olur; duyguların yerine fikirleri koyar; kalbe seslenmeyi bırakıp akla seslenir. Tam bu nedenlerle vurgu söner, eklemlenme yayılır; dil daha doğru, daha açık, daha sürükleyici, daha alçak sesli ve daha soğuk olur. Bu evrim bana tamamen doğal görünüyor.»

Demek ki, eklentisellik insana özgü olan her şeyi mümkün kılıyor: söz, toplum, tutku, vb. Fakat bu "insana özgü olan" nedir? Bu, bir yandan, olabilirliği insandan önce ve insanın dışında düşünülmesi gereken şeydir. İnsan, eklentisellikten itibaren kendini kendine bildirme imkânına kavuşur; demek ki eklentisellik insanın ilineksel veya özsel bir niteliği değildir. Zira, öte yandan, hiçbir şey olmayan, ne bir mevcudiyet ne bir namevcudiyet olan eklentisellik, insanın ne bir tözü ne de bir özüdür. Tam olarak mevcudiyet ile namevcudiyetin oyunu, hiçbir metafizik ya da ontoloji kavramının kapsayamadığı bu oyunun açılışıdır. Bu yüzdendir ki, bu "insana özgü olan", insana özgü bir şey değildir; genel olarak "özgü"nün parçalanması, kendine-yakınlığın imkânsızlığı –dolayısıyla arzusudur; saf mevcudiyetin imkânsızlığı, dolayısıyla arzusudur. Eklentiselliğin insana özgü olmaması, sadece ve aynı radikallikle bir "özgü" olmadığı anlamına gelmez; aynı zamanda işleyişinin insan denen şeyden önce geldiği ve onun dışına da uzandığı anlamına gelir. İnsan ancak "öteki"sini tümleyicilik oyunundan dışlayan sınırlar çizerek kendine insan *adını verir*: yani doğanın, hayvanlığın, ilkelliğin, çocukluğun, deliliğin, tanrılığın saflığını. Bu sınırlara yaklaşmaktan hem bir ölüm tehlikesi varmış gibi korkulur, hem de bu yaklaşma ötelemesiz (*différance*) hayata erişme yolu olarak arzulanır. İnsan *adını taşıyan* insanın tarihi *bütün* bu sınırların aralarmda eklemlenmesidir. Bir yad-eklentisellik belirleyen tüm kavramların (doğa, hayvanlık, ilkellik, çocukluk, delilik, tanrılık, vb.) açıkça bellidir ki hiçbir hakikat değerleri yoktur. Bunlar –zaten hakikat fikri de birlikte olmak üzere– eklentisellik çağma aittirler. Ancak oyunun kapanışında anlam taşırlar.

Yazı da, gittikçe daha net olarak, bize bu eklentisellik yapısı-

nın bir başka adı olarak görünecektir. Bizzat Rousseau'ya göre eklemlenmenin hem sözü hem yazıyı mümkün kıldığı (dil zorunlu olarak eklemlidir ve ne kadar eklemliyse o kadar yazıya elverişlidir) düşünülürse, Saussure'ün *Anagrammes*'ın bildiğimiz kısmında söylemekte tereddüt eder göründüğü şeyden, yani yazıbirimden (*graphème*) önce sesbirim (*phonème*) olmadığından, emin olmamız gerekir. Yani sözün içinde bir ölüm ilkesi gibi iş gören şeyden önce.

Belki de burada Rousseau'nun söyleminin bu eklenti kavramı karşısındaki durumu ve aynı zamanda denemesini yaptığımız analizin statüsü de, daha iyi kavranmaktadır. Rousseau'nun eklentiyi düşünmeden düşündüğünü, demek-istemesini dediğine, betimlemelerini beyanlarına uydurmadığını söylemek yeterli değildir. Bu ayrılığı ya da çelişkiyi yapılandırmak da lâzımdır. Rousseau sözcüğü kullanıp nesneyi betimler. Fakat artık biliyoruz ki, burada uğraşmakta olduğumuz şey ne sözcük ne de nesnedir. Sözcük ve nesne, ancak eklentisel yapının üretip belirleyebileceği referans limitleridir.

Rousseau sözcükten yararlanarak nesneyi betimlerken, «eklenti» (*supplément*) imini, isimler (eklenti, ikame), fiiller (tümlemek, yer[ini] tutmak, vb.), sıfatlar (eklentisel, yer tutucu) arasında eklemlendiği şekliyle imleyenle imlenenin birliğini, bir şekilde yerinden ve formundan oynatmış ve imlenenlere artı ve eksi planında rol vermiş olur. Fakat bu yer ve form değiştirmeler, bir arzunun çelişkili –ya da kendisi de eklentisel– birliğine göre düzenlenmiştir. Freud'un analiz ettiği şekliyle rüyada olduğu gibi, bir arzuyu tatmin etmek söz konusu olduğunda, bağdaşmaz terimler, özdeşlik ve üçüncünün imkânsızlığı ilkelerine, yani bilincin mantıksal zamanına karşın, aynı anda kabul edilirler. Demek ki, rüyadan başka bir sözcük kullanarak, mevcudiyet veya bilinç metafiziğine ait olmayan (yine Freud'un söyleminde, uyanıklıkla rüyayı karşı karşıya koyan) bir kavramsallık icat ederek, söz konusu kurallı «çelişki» nin mümkün olduğu ve betimlenebileceği bir alan tanımlamak lâzımdır. «Düşünce tarihi» denilen şey, alanını başka alanlarla eklemlenme-

den önce, bu alanı açmakla işe başlamalıdır. Tabiî bütün bunlar burada ancak ortaya atıp geçebileceğimiz sorunlardır.

Rousseau'nun aynı anda kurtarmak istediği iki çelişik olabilirlik nelerdir? Ve bunu nasıl yapıyor? Bir yandan, eklemlenmenin ilkesi olduğu ya da onunla sistem kurduğu her şeyi (tutku, dil, toplum, insan, vb.), pozitif bir değer atfederek, *olumlamak* istiyor. Fakat eşzamanlı olarak eklemlenmeyle üstü çizilen her şeyi (vurgu, hayat, enerji, yine tutku, vb.) de olumlamak istiyor. Eklenti bu iki olabilirliğin eklemli yapısı olduğundan, Rousseau ancak bunu ayrıştırıp mantığa göre çelişkin ama negatif ve pozitife lekesiz bir saflık bırakan iki basit terime ayırabiliyor. Ve buna karşın, özdeşlik mantığı gibi eklentiselliğin yazısal unsurunun içinden çıkamayan Rousseau, demek istemediği şeyi diyor, çıkarsamak istemediği şeyi betimliyor: pozitif negatif(tir), hayat ölüm(dür), mevcudiyet namevcudiyet(tir) ve bu tekrarlayıcı [ve ikame edici] eklentisellik hiçbir diyalektiğe dahil değildir, en azından bu kavram, her zaman olduğu gibi, bir mevcudiyet ufkuna tabi ise. Bu yüzden, eklentiselliğin yazısallığında tutulup kalan sadece Rousseau değildir. Her anlam ve dolayısıyla her türlü söylem, orada tutulmuştur. Özellikle ve garip bir şekilde, Rousseau'nun kavramlarının dolaştığı metafizik söylem de. Hegel yoklukla varlığın, namevcudiyetle mevcudiyetin birliğini ileri sürdüğü zaman, diyalektik veya tarih, en azından Rousseau'nun demek-istemesi adını verdiğimiz söylem katmanında, iki dolun mevcudiyet arasında bir dolayım hareketi olmaya devam edecektir. Eskatolojik *parousia* aynı zamanda, tüm ayrım ve eklemlerini logos'un (öz)bilincinde özetleyen dolun mevcudiyettir. Dolayısıyla, Rousseau'nun metninin tarihsel durumu üstüne gerekli soruları sormadan önce, onun Platon'dan Hegel'e, var-lığın kendine-mevcudiyete eklemlenmesiyle ritimlenen mevcudiyet metafiziğine aidiyetinin bütün niteliklerini ortaya çıkarmak lâzımdır. Bu metafizik geleneğin birliğine, genel sürekliliği içinde ve Rousseau'nun metnini zincirleyen bütün aidiyet özellikleri, soykütüğü bölümleri ve daha sıkı nedensellik çevrimleri boyunca, saygı gösterilmelidir. Her şeyden önce ve

ihtiyatla bu tarihselliğin payını tanımak lâzımdır, yoksa daha dar bir yapının içine yerleştirilecek şey bir metin, hele de Rousseau'nun metni olmazdı. Rousseau'nun metnini metafiziğin ya da Batının geçirdiği dönemlerin bu içerimi içinde anlamak –ki burada büyük bir çekingenlikle zaten bunu yapmağa çalışıyoruz– yeterli değildir. Aynı zamanda, bizzat tarih kavramının da dönüp geldiği bu metafizik tarihinin, herhalde artık tarih adının uygun düşmediği bir bütüne ait olduğunu da bilmek gerekir. Bütün bu içerimler mekanizması o derece karmaşıktır ki, herhangi bir metnin, örneğin Rousseau' nunkinin, payma neyin düştüğünden emin olmak istemek ihtiyatsızlıktan da öte bir iddia olurdu. Bu sadece zor değil, fiilen imkânsızdır da, zira bu şekilde yanıt verilmek istenecek sorunun mevcudiyet, özgülük (*le propre*) ve özne metafiziği dışmda hiçbir anlamı yoktur. Zaten, kesin ve net konuşacak olursak, öznesi veya konusu Jean-Jacques Rousseau olan bir metin de yoktur. Bu temel önermeden kesin ve net sonuçlar çıkarmak kalıyor, tabiî bütün yan önermeleri, anlam ve sınırları daha kökenlerinde tartışma konusu oluyor diye, karmakarışık etmeksizin.

Neume

Dolayısıyla, örneğin Rousseau'nun, imkânsızlığını betimlediği şeyin –doğal ses ya da eklemlenmesiz dilin– imkân sınırını tanımlamaya kalkıştığı zaman, nasıl bir yol izlediğini araştıracağız: Artık, dilin doğuşundan önceki hayvan çığlığı değil ama henüz –yokluk ve ölümün daha o aşamada kemirmeye başladığı– eklemlenmeli dil de değil. Dil-öncesiyle dilli dönem, çığlıkla söz, hayvanla insan, doğayla toplum arasında, Rousseau «doğmakta olan» bir sınır arar ve ona birkaç belirlenim atfeder. Bunlardan en az ikisi aynı işlevi görür, çocukluk ve Tanrı ile ilişkilidirler. Her bir durumda iki çelişkin yüklem birleştirilir: her türlü eklentisellikten arınık saf bir dil söz konusudur.

Bu imkânsız «doğal ses» in modeli, önce çocukluğun sesidir. *Deneme*'de şarta bağlı olaslık kipinde betimlenen –«eklemlen-

memiş doğal sesler»le ilgili analizi hatırlayalım– bu kavram, *Emile*'de de karşımıza çıkar. *Alibi* (başka yerde) ve *in illo tempore* (o zamanlar) ın taşıyıcısı şimdi Çin veya eski Yunan değil, çocuktur:

> «Bütün dillerimiz sanat eserleridir. Uzun zaman bütün insanlar için ortak doğal bir dil aranmıştır; böyle bir dil kuşkusuz vardır: çocukların konuşmayı öğrenmeden önce konuştukları dildir bu. Eklemli değil vurgulu, sesli ve pekalâ anlaşılır bir dildir. Kendi dillerimizi kullanma alışkanlığı bunu nerdeyse tamamen unutacak kadar ihmal etmemize sebep olmuştur. Çocukları incelersek, kısa sürede bunu onlardan tekrar öğrenebiliriz. Sütnineler bu dilde bizim öğretmenlerimizdir; emzirdikleri bebeklerin bütün dediklerini anlarlar; onlara yanıt verir, onlarla kesintisiz bir diyalog sürdürürler; bunu yaparken sözcükler de telaffuz etmelerine karşın, bu sözcükler tamamen lüzumsuzdur; bebekler sözcüklerin anlamlarını değil, söylenirken yapılan vurgulamaları "anlarlar". (s. 45, vurgular bizden.)

Konuşmayı bilmeden önce konuşmak: Rousseau'nun köken konusundaki tekrarını inatla götürdüğü sınır işte burasıdır. Bu sınır gerçekten yad-eklentiselliğin sınırıdır, fakat daha o aşamada ortada bir dil olması gerektiğinden, ikamenin kendisini göstermeden haberinin verilmesi, eksiklik ve namevcudiyetin başlamadan başlaması lâzımdır. Eklentinin çağrısı olmasaydı çocuk hiç konuşmazdı: canı yanmasaydı, hiçbir şeyi eksik olmasaydı, seslenmezdi, konuşmazdı. Ama öte yandan eklentisellik düpedüz kendini gösterseydi, gerçekten başlamış olsaydı, çocuk konuştuğunu bilerek konuşurdu. Oysa *çocuk konuşmayı bilmeden önce konuşur*. Bir dili vardır ama bu dilde eksik olan, *kendini ikame edebilme* yetisidir, bir imin yerine başka bir im, bir ifade organının yerine başka bir organ koyabilme yetisidir; eksik olan, *Deneme*'de söylenenleri hatırlayalım, «insana özgü olan, ona organlarını bu iş için kullandıran ve organlar eksik olduğu takdirde başkalarını da aynı amaçla kullandırabilen bir yeti»dir.

Çocuk –çocuk kavramı– burada tek bir organı olduğu için tek bir dili olan insan kavramıdır. Bu da bizzat söz konusu organın yokluğunun, bundan doğan sıkıntının da tek ve tek-biçimli olduğu, hiçbir ikameye, hiçbir takviyeye konu olamayacağı anlamına gelir. Rousseau'nun çocuğu böyle bir şeydir. Dili yoktur, çünkü tek bir dili vardır:

> «Tek bir dili vardır, çünkü âdeta tek bir türlü rahatsızlığı (*mal-être*) vardır: organları gelişmemiş olduğundan, gelen çeşitli izlenimleri ayırdedemez; bütün rahatsız edici durumlar onun için tek bir acı duyusu oluşturur.» (s. 46).

Çocuk, duyduğu rahatsızlığın çeşitli biçimleri biribirinin yerine geçmeye başladığı zaman konuşmayı öğrenecektir. O zaman bir dilden öbürüne , bir imden öbürüne kayabilecek, imleyici tözlerle oynayabilecektir: burada insanlık düzeyi olarak belirlenen ikame düzeyine erişecektir; artık ağlamayacak, «şuram ağrıyor» demeyi bilecektir.

> «Çocuklar konuşmaya başladıkları zaman daha az ağlarlar. Bu ilerleme doğaldır: bir dilin yerine başka bir dil geçmiştir... Emile bir kez *şuram ağrıyor* dedikten sonra, onu ağlatmak için artık çok şiddetli acılar gerekecektir.» (s. 59)

Konuşmayı bilmeden önce konuşmak: Çocukluk nimettir, çünkü söz nimettir, insanın özgün karakteridir. İmdi, çocuk konuşur. Çocukluk nimettir, çünkü konuşmayı-bilmek eklemlenmenin kötülüğü olmadan yürümez. İmdi, çocuk konuşmayı bilmez. Fakat çocukluk nimet değildir, çünkü daha o evrede konuşur; ve nimet değildir, çünkü insanın özgü karakteri ve nimeti, yani konuşmayı bilmek onda yoktur. Çocukluk üstüne hükümlerin kurallı oynaklığı buradan gelir: gerek iyi yönüyle gerek kötü yönüyle, çocukluk kâh hayvanlık kâh insanlık tarafında yer alır. Çocuğun konuşmayı bilmeden konuşması onun hesabına olumlu sayılabilir; fakat ırlamayı bilmeden de konuşmaktadır: bu yönüyle artık ne konuşan ne ırlayan hayvan değildir ama henüz hem konuşan hem ırlayan insan da değildir:

> «İnsanın üç tür sesi vardır: konuşan ya da eklemlenmeli ses, ırlayan ya da melodili ses ve –tutkulara dil görevi yapan, şarkıyı ve sözü canlandıran– dokunaklı ya da vurgulayan ses. Çocuk da yetişkin insan gibi bu üç tür sese sahiptir ama bunları aynı şekilde birleştirmeyi bilmez. Bizim gibi onun da gülüşü, çığlıkları, şikayetleri, haykırışları, inleyişleri vardır, fakat bunların bükünlerini diğer iki tür sesle karıştırmayı bilemez. Mükemmel müzik bu üç tür sesi en iyi şekilde birleştirebilen müziktir. Çocuklar bu müziğe yetenekli değildir, "şarkılarında" da hiçbir zaman "ruh" yoktur. Aynı şekilde, konuşan seste dillerinde hiç vurgulama da yoktur; bağırırlar, fakat vurgu yapmazlar. Söylemlerinde az vurgu olduğundan, seslerinde de az enerji vardır.» (*Emile*, s. 161-162)

Eklemlenme, nerede ele alınırsa alınsın, eklemlenmedir: organların eklemlenmesi, özgü beden(de) öteleme (*différance*). İmdi, doğal ifade sürecinde bu ötelemeyi silmeye en elverişli görünen şey, soluk değil midir? Konuşan, ırlayan bir soluk, dil soluğu ama eklemlenmeyen...

Böyle bir soluğun beşeri bir çıkış ve varış yeri olamaz. Çocuğun dili gibi insanlaşma yolunda değil, üst-insanlaşma yolundadır. İlkesi ve amacı teolojiktir, tıpkı doğanın sesi ve "naimliği" gibi. Rousseau kökenle ilgili tekrarlarını bu onto-teolojik modele göre ayarlar. Saf bir soluk (*pneuma*) ve henüz bozulmaya başlamamış bir hayat, eklemlenmemiş bir ırlayışla eklemlenmemiş bir dil ve aralıklanmamış bir sözün kurduğu bu örnek alınası modelin bizde, ütopik ve "atopik" olmakla birlikte, ölçümüze uygun bir paradigması vardır: *neume*, yani saf ünlülüleşme, eklemlenmemiş, sözsüz bir ırlama formu; adı soluk anlamına geliyor, bize Tanrı tarafından esinleniyor ve ancak ona seslenebiliyor. *Dictionnaire de musique* onu böyle tanımlıyor:

> «NEUME: s. F. *Plain-chant* (Kilise müziği) terimi. Neume, herhangi bir makamdan bir ilahinin [melodisinin] bir tür kısaltılmış tekrarı olup, bir "nakarat" ın (*antienne*) sonunda birkaç basit sesle ve hiç söz katılmadan yapılır. Katolikler bu garip âdeti aziz Augustinus'tan bir parçaya

> dayandırırlar; Augustinus, Tanrı'nın hoşuna gitmeye layık sözler bulunamadığında, ona coşkun bir sevinç ifade eden karışık (anlaşılmaz) ırlamalarla seslenmenin yerinde olduğunu söyler: «Zira, *insan ne sessiz kalabildiği ne de coşkusunun esrikliği içinde eklemlenmemiş seslerden başka bir şey bulabildiği zaman*, böyle sözsüz coşkulu bir sevinç o anlatılamaz varlıktan başka kime uygun düşebilir?» (Vurgu bizden.)

Konuşmayı bilmeden önce konuşmak, ne susabilmek ne konuşabilmek: kökenin bu sınırı gerçekten, canlı olacak kadar "mevcut", bir zevk-alış süreci içinde hissedilen, fakat ayrımın etkisiyle bozulmamış kalacak kadar saf, kendinden zevk-alışın aralık, tanelilik, ötekilik tarafından bozulmayacağı kadar eklemsiz bir saf mevcudiyetin sınırıdır. Rousseau kendine-sürekli mevcudiyetin bu deneyiminin yalnız Tanrı'ya *ihsan edilmiş* olduğunu düşünür: Tanrı'ya ya da kalbi Tanrı'nınkiyle uyumlu olanlara verilmiş. *Düşler*'de «*şimdinin, süregidişini belli etmeksizin ve hiçbir art arda geliş izi olmaksızın ebediyen sürdüğü*», mevcudiyete indirgenmiş bir zamanın bu deneyiminin hayalini kurarken de ona esin veren bu uyumluluk, ilahi olanla beşeri olanın bu benzerliğidir.

Bütün bu sayfalar okunsun: [görülecektir ki], hatırlama ve önceleme (*anticipation*) tarafından kendi mevcudiyetinde yırtılıp parçalanan zamanın uğradığı felaketi [çektiği acıları] dile getirmektedirler. Sürekli ve eklemsiz bir şimdinin/mevcudiyetin zevkine varmak nerdeyse imkânsız bir deneyimdir: «En derin zevk alışlarımızda bile, kalbin bize *"Bu an ebediyen sürsün"*' diyebileceği bir an ya bulunur ya bulunmaz.» Kalp bir organ değildir, çünkü bir ayrımlar ve eklemlenmeler sistemi içine yerleşmiş değildir. Bir organ değildir, çünkü saf mevcudiyetin organıdır. Rousseau bu nerdeyse imkânsız halin deneyimini Saint-Pierre Adasında yaşamıştır. Bu betimleme üstüne, doğa, su, akış temaları üstüne çok şey yazılmıştır.[55] Biz burada, bunu saf ünlülüleşmeyle, doğal dilin ve *neume*'nin saf ünlüleriyle karşılaştırarak, sadece [içerdiği] dört

---

[55] *Yalnız Gezerin Düşleri*'nin editörleri tarafından Pléiade dizisinde verilen notlara ve kaynakçaya gönderme yapmakla yetiniyoruz.

anlamlı sistemi ortaya çıkaracağız.

Kendine-mevcudiyetin sağladığı zevk alış, hiçbir dışsallık tarafından bozulmamış saf "özsevgisi" (*öz-etkilenim*) Tanrı'ya *vergidir:*

> «Böyle bir durumda neden zevk alınır? Kendi dışında hiçbir şeyden, kendi kendisi ve kendi varoluşundan başka hiçbir şeyden; bu hal devam ettikçe insan kendine yeter, tıpkı Tanrı gibi.»

Hareket, hayat, zamandan zevk alma, kendine-mevcudiyet olmalıdır. Fakat bu hareket *aralıksız*, ayrımsız, kesintisiz olmalıdır:

> «Ne mutlak bir dinginlik ne de fazla telaş ve koşuşturma değil, sarsıntı ve kesintisi olmayan tekdüze ve ılımlı bir hareket olması gerekir. Hareket olmazsa hayat bir uyuşukluktan (*léthargie*) ibaret olur. Hareket iniş-çıkışlı ya da fazla şiddetli olursa, uyandırır. O zaman dışardan gelmeyen hareket içimizde gerçekleşir.»

Bu hareket *eklemlenmemiş bir sözdür*, sözcüklerden önceye ait bir söz; konuşacak kadar canlı, hiçbir nesneyle bağlantılı olmayacak, içine hiçbir ölümcül ayrım, hiçbir olumsuzluk almayacak kadar saf, içsel ve homojen bir söz; yani bir büyü (*charme*), dolayısıyla da bir "yır" (*chant*):

> «Hareket değişken ya da fazla şiddetli olursa, insanı uyandırır; bizi çevremizdeki nesnelerle ilişkiye çağırarak hayal kurmanın büyüsünü dağıtır, bizi kendi içimizden koparark bir anda yeniden talihin ve diğer insanların boyunduruğu altına koyar, yeniden çektiğimiz acıların duygusuna teslim eder. Mutlak bir sessizlik insanı hüzne boğar, bir ölüm görüntüsü verir.»

Ne var ki eklentiselliğin zorlamalarına nerdeyse yabancı olan bu nerdeyse imkânsız deneyimi biz, kalbimiz yeterince temizse, bir ikame olarak, bir *telafi ödülü* olarak yaşarız. Bu da bizim deneyimimizle bizzat Tanrı'nın deneyimi arasındaki farktır:

> «Fakat insan toplumundan koparılan ve artık bu dünyada ne başkasına ne kendine yararlı hiçbir şey yapacak gücü olmayan bir zavallı, bu durumda, erişemediği tüm

> mutlulukları telafi edecek, talihin ve insanların asla elinden alamayacağı bir ödül de bulabilir. Ancak böyle telafilerin ne bütün ruhlar tarafından ne de bütün durumlarda hissedilebildiği de bir gerçektir. Bunun için kalbin huzurlu olması ve ve dinginliğini hiçbir tutkunun bulandırmaması lâzımdır.»

Tanrı'yla aramızdaki fark, telafi ödüllerini Tanrı'nın dağıtıyor, bizim de alıyor olmamızdır. Rousseau'nun tüm moral teolojisi, *Vicaire*'de de sık sık kullanılan sözcükle, ilahi "nimetbahşlığın" (*sollicitude*) her zaman haklı ve yerinde *telafiler* sağlayabilmesini içerir. Yalnız Tanrı'nın kendisi ihsan ettiği eklentiden muaftır; aslında o, "eklenti dağıtımı" olgusudur.

Neume, kendine-var-lığın büyüsü, eklemlenmemiş zaman deneyimi... başka deyişle *ütopya*. Böyle bir dilin –madem ki dilden söz ediliyor– sözcüğün tam anlamıyla bir yeri yoktur. Aralıklama (*espacement*) ve yer düzeni olmadan mümkün olmayan eklemlenmeyi tanımaz. Yersel ayrımdan (*différence*) önce dil yoktur.

Ancak, «Dillerin doğuşunda genel ve yerel farklılık» (VIII), «Güneyli dillerin oluşumu» (IX), «Kuzeyli dillerin oluşumu» (X) ve «Bu farklılıklar üstüne düşünceler» (XI) konulu dört başlık, yapılan betimlemelerle, *Deneme*'nin beyan edilmiş yapısının ister göründüğü şeyi yalanlamaktadır. Buralarda anlatılan, eklemlenmeden, yani yerel farklılaşmadan önce dil denebilecek bir şeyin mevcut olmadığıdır. Zira göreceğiz ki, dillerin iki kutbu arasındaki yerel farklar her zaman bir eklemlenme mekanizmasına indirgenirler. Demek ki, dilin genel yapısı veya özü topografya hesaba katılmadan betimlenemez. Oysa Rousseau, dillerin doğuşundaki genel ve yerel farklılaşmayı ele almadan önce dili genel bağlamda incelemeye girişerek, tam bunu yapmak istemiştir. Bunu yaparken, yapıyı kökenden ya da başka deyişle, yapısal kökeni yerel kökenden ayırabileceğini sanmıştır: «Buraya kadar bütün söylediklerim genel olarak ilkel dillere ve bunların uzun süreleri sonucu gerçekleşen ilerlemelere uygun düşüyor, ancak dillerin ne kökenlerini ne de farkla-

rını açıklıyor.» Sekizinci başlık böyle başlıyor.

Bundan böyle eklemlenmenin yerel –coğrafi– farkın ölçüsü olduğu ve dil olgusunda hiçbir şeyin ondan önce gelmediği doğruysa, bundan, dillerin sınıflanması, yerel dağılımı ve oluşlarının yapısında, bir bağlantılar, durumlar ve ilişkiler mekanizmasından başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarabilir miyiz? Hiçbir mutlak, sabit ve doğal merkez olmadığı sonucunu çıkarabilir miyiz? Burada da yine betimlemeyle beyan arasmda ayrım yapmamız gerekiyor.

Rousseau merkezi *beyan eder*: diller tarihinin bir tek kökeni, bir tek sıfır noktası vardır. Bu güneydir, hayatın sıcaklığı, tutkunun enerjisidir. İki başlığın görünüşteki simetrisine karşın, yukarda bahsettiğimiz "çifte köken" *betimlemesine* karşın, Rousseau iki ayrı oluşum kutbundan bahsetmek *istemez*: sadece bir formasyondan ve bir deformasyondan söz eder. Dil gerçek anlamda ancak güneyde "teşekkül eder". Dilin kökensel merkezi *Deneme*'nin de merkezine güzelce yansır: hepsinin en uzunu ve en dolgunu olan IX. başlık.

Görünüşe karşm ve düşünülenlere karşıt olarak, Rousseau burada bütün olguları kenara itmeyi bırakmaz. Kuşkusuz olgusal içerik burada ikinci *Söylev*'e göre daha zengindir; fakat, özün fenomenolojik sezgisini düzenleyen o «örnek bilinci» ile, yapısal indeks olarak iş görür. Daha ilk satırlar, ilk dipnot, bu yorumu destekler:

> «İlk zamanlarda*, yeryüzünde dağınık yaşayan insanların aileden başka toplumları, doğa yasalarından başka yasaları, jestler ve eklemsiz birtakım seslerden başka dilleri yoktu.
> (*) İlk zamanlar deyimiyle insanların dağınık yaşadığı zamanları kastediyorum, insan türünün hangi çağına denk gelirse gelsin.»

Demek ki, «ilk zamanlar» deyimi ve onları betimlemek için kullanılacak bütün veriler, hiçbir belirlenmiş tarihe, hiçbir olaya, hiçbir kronolojiye gönderme yapmaz. Yapısal değişmeze dokunulmadan olgular çeşitlendirilebilir. Adeta zamandan ön-

ceki bir zaman söz konusudur. [Buna göre,] mümkün olan tüm tarihsel yapılarda, her zaman çıplaklığıyla ortaya çıkarılabilmesi gereken tarih-öncesi, toplum-öncesi ve tabii dil-öncesi bir katman mevcuttur. Dağınıklık, mutlak yalnızlık, dilsizlik, düşünme-öncesi duyumlara, belleksiz, öngörüsüz, imgelemsiz, akıl ve kıyas yetisiz an'a adanmış deneyim: her türlü toplumsal, tarihsel ve dilsel serüvenin üzerinde yeşereceği işlenmemiş toprak işte böyle bir şey olacaktır. Betimlemeyi olgularla, hattâ kökenden hayli uzak olaylarla destekleme tamamen kurgusaldır. Rousseau'nun bu konuda şüphesi yoktur. Kendisine akla-yakınlık adına, olguların birlikte olabilirlik veya olamazlığı adına tarihsel itirazlarda bulunulursa –ya da bunları kendine bizzat yöneltiyormuş gibi yaparsa– hemen çark eder, kökeni anlatırken olayları umursamadığını ve zaten «ilk zamanlar»ın tanımını da vermiş olduğunu hatırlatır:

> «Kâbil çiftçiydi, Nuh da ilk asmayı dikti, diyeceksiniz. Niçin olmasın? Yalnızdılar; neden korkacaklardı ki? Zaten bunda bana aykırı bir şey yoktur. İlk zamanlardan ne kastettiğimi yukarda belirtmiştim.»

Burada, saf doğallık durumu açısından *Deneme* ile ikinci *Söylev* arasındaki ilişkiler problemine yeni bir giriş yolumuz var. «İlk zamanlar»dan önce hiçbir şey yok, dolayısıyla iki metin arasında kesinlikle belirlenebilecek hiçbir örtüşmezlik (*décalage*) söz konusu değil. Bunu yukarda kulübeler çağı konusunda ima etmiştik. Burası açıklığa kavuşturmanın yeridir.

İlk okuyuşta örtüşmezliğin varlığı tartışmasız görünür. *Söylev*'in «vahşi insanı» ormanlarda «işsiz güçsüz, dilsiz sözsüz, evsiz barksız» dolaşır. *Deneme*'nin barbarınınsa bir ailesi, bir kulübesi ve «jestlerle birtakım eklemlenmemiş seslerden» ibaret de olsa, bir dili vardır.

Fakat bu uyumsuzluklar bizi ilgilendiren açıdan anlamlı ve yerinde değildir. Rousseau [bu metinlerde] biribirini izleyen iki farklı durumu betimlemez. *Deneme*'deki aile bir toplum değildir. İlkel dağınıklığı sınırlamaz. «İlk zamanlarda, yeryüzünde dağınık yaşayan insanların toplum namına sadece aileleri var-

dı...» Bu demektir ki, söz konusu aile bir toplum değildi. J. Mosconi'nin (krş. yukarda) hatırlattığı gibi, kurumsallık-öncesi, saf doğal ve biyolojik bir fenomendi. *Söylev*'in de kabul ettiği "nesiller" sürecinin («nesiller yararsızca çoğalıyorlardı») vazgeçilmez koşuluydu. Bu doğal ortam hiçbir kurum (*institution*) içermediğinden, *gerçek bir dili* de yoktur. Rousseau, ona dil olarak «jestle birtakım anlaşılmaz sesler» atfettikten sonra, notta belirtir:

> «Gerçek dillerin "ailesel" bir kökeni olamaz, dili oluşturan ancak daha genel ve daha kalıcı bir uzlaşı olabilir. Amerikalı vahşiler hemen hemen sadece evlerinin dışında konuşurlar; kulübesinin içinde her biri sessizliğini korur, aile bireyleriyle işaretlerle anlaşır; bu işaretler de sık sık kullanılmaz, çünkü bir vahşi bir Avrupalıdan daha az tedirgin, daha az sabırsızdır, onun kadar çok ihtiyacı yoktur ve olanları gidermeyi de kendisi üstlenir.»

Fakat iki metin arasındaki çelişki ya da örtüşmezliği gidermek isterken onları biribirini tekrarlamaya ya da tıpatıp örtüşmeye indirgeyecek de değiliz. Birinden öbürüne bir vurgu yer değiştirmiş, sürekli bir kayma meydana gelmiştir. Ya da hiçbir izleme sırası gözetmeksizin, *Söylev*'den *Deneme*'ye kaymanın sürekliliğe doğru olduğu söylenebilir. *Söylev, başlangıcı belirtmek* ister; dolayısıyla saf doğallık halindeki el değmemişlik özelliklerini keskinleştirip radikalleştirir. *Deneme, başlangıçları hissettirmek*; «yeryüzünde dağınık yaşayan insanların», *doğmakta olan* toplum içinde, saf doğallık halinden devamlı olarak kopuş süreçlerini göstermek ister. İnsanı doğuşun *geçiş* evresinde, kökenden oluşuma geçişin ince sınırında yakalar. Bu iki tasarı biribiriyle çelişmez hattâ birinin öbürüne göre önceliği bile yoktur ve yukarda not ettiğimiz gibi, *Söylev*'deki saf doğallık hali betimlemesi de içinde böyle bir aşışa (*franchissement*) yer bırakıyordu.

Her zaman olduğu gibi bu da *nerdeyse*'nin ele gelmeyen sınırıdır. Ne doğa ne toplum ama *nerdeyse* toplum. Doğuş halindeki toplum. İnsanın, artık (*Söylev*'in dediği gibi «artık var olmayan,

belki hiçbir zaman var olmamış ve bundan sonra da var olmayacak olan, fakat şimdiki halimiz hakkında doğru hüküm vermek için hakkında doğru bilgilere sahip olmamız gereken» «Önsöz») saf doğallık haline ait olmadığı ya da nerdeyse olmadığı ama henüz toplumun da berisinde ya da nerdeyse berisinde, bulunduğu an. Doğanın kültürleşme sürecini yeniden kurmanın tek çaresi. Hegel'in de tarih-öncesi olduğunu söyleyeceği aile, kulübe, jestler ve eklemsiz seslerden oluşmuş dil, bu *nerdeyse*'nin belirtileridir. Avcıların «vahşi» hayatı, çobanların tarım-öncesi «barbar» hayatı, bu *nerdeyse-toplum* haline denk düşerler. *Söylev*'de olduğu gibi *Deneme*'de de toplum tarıma, tarım da maden işçiliğine bağlı gösterilir.[56]

Rousseau burada Kitab-ı Mukaddes'e gönderme problemiyle karşılaşır. Gerçekten de kendisine «daha "patriarklar" döneminden* itibaren tarımın geniş ölçüde uygulandığının görüldüğü» itirazı yapılabilir. Buna yanıt, [Rousseau'ya göre] olgusal tarihin statüsünü bir kez daha aydınlatır. Kitap'ta anlatılan olaylar saf doğallık haliyle ilgili değildir. Fakat Rousseau burada, yapısal kökenle empirik kökeni kabaca ayırdedecek yerde, bağdaştırıcı sıfatıyla Kitap otoritesinin arkasına saklanır; Kitap ona, patriarklar çağının kökenlerden çok uzaklaşmış olduğunu kabul ederek, işe yarar bir yapısal şema sunar:

> «Bütün bunlar doğrudur; ancak zamanları karıştırmayalım. Bildiğimiz patriarklar devri ilk çağdan çok çok uzaktır. Kitap, insanların uzun ömürlü olduğu o yüzyıllarda, birinden öbürüne on kuşak sayıyor. Bu on kuşak süresince ne yaptılar acaba? Bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. *Dağınık ve nerdeyse toplumsuz yaşadıklarından, ancak*

---

[56] *Söylev:* «Demek ki, İnsan türünü tarım sanatıyla uğraşmaya zorlamak için başka sanatların da icadı gerekmiştir.» (s. 173). *Deneme:* «İlk insanlar tarımcı değil avcı ve çobandılar; ilk mal-mülk de tarlalar değil sürülerdi. Toprağın mülkiyetinin paylaşılmasından önce, kimse onu ekip biçmeyi düşünmüyordu. Tarım, alet edavat gerektiren bir sanattır.» (IX. başlık)

* İsrailoğullarının Mısır'a hicretlerinden önceki dönemleri. (Çn.)

> *şöyle böyle konuşabiliyorlardı. Bu durumda nasıl yazı yazabilirlerdi ki?* Ayrıca, [yazıları olsaydı bile] biribirlerinden yalıtık hayatlarının tekdüzeliği içinden bize ne gibi olaylar aktarabilirlerdi?» (Vurgu bizden.)

Bu Kitab-ı Mukaddes kaynağına Rousseau bir kaynak daha ekler: tarımı tanıyıp yaşadıktan sonra uğranılan "yozlaşma" (*décadence*) ya da gerisin geri barbarlığa düşüş. İlerlemeyi iptal edip insanları mevcudu tekrara zorlayan "felaketvari" bir olay sayesinde, yapısal analiz tekrar sıfırdan başlayabilir. Bu husus, yapısal anlatının tek boyutlu bir oluşum çizgisi izlemediğini, bir çevrim boyunca her an yeniden ortaya çıkabilen sürekli imkânlar arayıp bulduğunu doğrular. Nerdeyse-toplumsal barbarlık hali, *fiilen*, toplum halinden önce veya sonra, hattâ o halin içinde de var olabilir.

> «Adem konuşuyormuş, Nuh konuşuyormuş, tamam, kabul. Adem bizzat Tanrı'nın öğretiminden geçmişti. Nuh'un çocukları ayrılıp dağılınca tarımı bıraktılar, böylece ortak dil de ilk toplumla birlikte ölüp gitti. Babil kulesi diye bir şey asla mevcut olmasaydı bile bunlar olacaktı.»

Dağılma her zaman yeniden meydana çıkabileceği için, temsil ettiği tehdit toplumun özüne ait bir şey olduğu için, saf doğallık halinin analizi ve doğaya dayalı açıklama, her zaman mümkündür. Bu noktada Rousseau'nun hareket tarzı Condillac'ınkini hatırlatır. Condillac, dilin Adem'le Havva'ya kullanıma hazır olarak Tanrı tarafından verildiğini kabul etmekle birlikte, «tufandan bir süre sonra, her iki cinsten birer çocuğun, henüz hiçbir işaret kullanmayı öğrenmeden önce, çöllerde kaybolduğunu» varsayar. «İzninizle böyle bir varsayımda bulunayım; o zaman sorun, doğmakta olan bu milletin nasıl kendine bir dil imal ettiği sorunudur.»[57] Bu söylem, bu yan yol, daha önce Warburton tarafından da kullanılmıştı, zaten Condillac da

---

[57] *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (II, I. «Dilin kökenine ve gelişimine dair», ed. A. Colin, s. 111).

ona gönderme yapar; Kant'ın *Düz Aklın Sınırları İçinde Din*'de tutacağı yol da en azından buna benzeyecektir.

Demek ki, *Söylev*'den *Deneme*'ye vurguda hafif bir yer değiştirme varsa, saf doğallıktan doğuş halindeki topluma bu sürekli kayıştan, bu yavaş geçişten ileri gelse gerektir. Yine de görünen olay o kadar basit değildir. Eklemlenmemişten eklemlenmişe, saf doğadan kültüre, dolunluktan eklentiselliğin oyununa hiçbir "kesintisizlik" (*continuité*) mümkün değildir. *Deneme*, eklentinin *doğuşunu*, doğmakta-oluşunu, betimleyeceğinden, bu iki anı bağdaştırmak zorundadır. Doğadan çıkış hem ilerlemeci hem şiddetli, hem anlık hem sonu gelmez bir süreçtir. Yapısal kopuş (*césure*) keskindir, fakat tarihsel ayrılma yavaş, zahmetli, adım adım ve hissedilmeden olur. Bu iki zamansallık konusunda da, *Deneme*, *Söylev*'le uyumludur.[58]

Şu «basit parmak hareketi»: Yazı ve ensestin yasaklanması

Gerçekten de, *Deneme*'ye bakılırsa, doğmakta olan toplum bir tür "üç hal yasasına" tabidir. Fakat «Toplumla ilişkisine göre insanın üç hali» (IX. başlık) ya da «toplanıp millet oluşturmuş insanların ele alınmasına esas olabilecek üç hal» den (V. başlık) yalnız sonuncusu insanın toplum içinde "kendine ulaşması" ile belirlenir. Bu, çiftçi ve yurttaş insanın halidir. Önceki iki hal (vahşi avcı ve barbar çoban) henüz bir tür tarihöncesine aittirler. Demek ki Rousseau'yu birinci planda ilgilendiren, ikinci halden üçüncüye geçiştir.

Gerçekte bu geçiş son derece yavaş, kesinliksiz ve kırılgan bir süreç olmuştur; ancak, önceki hal yapısal açıdan sonrakini

---

[58] Saf doğallık haliyle doğmakta olan toplum arasındaki kopukluğu daha da keskinleştirmekle birlikte, *Söylev* yine de «dillerin ilk icadının malolmuş olabileceği akıl almaz zahmetlere ve sonsuz zamana» (s. 146), «akıp giden zamana», «başlangıçtaki nerdeyse farkedilmeyen ilerlemelere», imada bulunmaktan geri kalmaz; «zira olaylar biribirini ne denli yavaş izlerse, betimlenmeleri o denli çabuk olur.» (s. 167. Voltaire'in «gülünç» bulduğu fikir. Bak. «Pléiade»da editörün notu.)

doğurabilecek hiçbir unsur içermediğinden, soykütüğünde bir kopma veya "devrilme" (*renversement*), bir devrim veya "başa gelen bir felaket" (*catastrophe*) betimlenmelidir.

İkinci *Söylev* sık sık devrimden bahseder. *Deneme*'de "felaket" sözcüğü sadece bir kez geçmekle birlikte, kavramı kesin olarak mevcuttur. Üstelik bu, bazılarının dediği gibi sistemin bir zaafı da değildir, diğer bütün kavramlardan oluşan zincirde önceden yeri vardır.

Peki, toplumsal insanın kökeni, dillerin, vb. kökeni, tek sözcükle ifade edersek eklenti yapısının kökeni ve göreceğimiz gibi, yazının da kökeni, neden "felaketvari" oluyor? Niçin devriliş, geri dönüş, devrim, gerileme tarzmda bir ileri hareket formu içinde bir altüst-oluş çizgisi izliyor?

Dillerin oluşumu konulu başlıkları yönlendiren antropocoğrafi temayı ve doğal açıklama şemasını izlersek, böyle bir "felaketin" orada önce bir "karasal" [coğrafi çevreyle ilgili] devrim olarak gözükmesi gerekir. Bu olay olmasaydı, insan «barbarlığın altın çağından» hiçbir zaman çıkamazdı. Barbarlık sisteminin içinde hiçbir şey [bu sistemden] bir kopuş kuvveti ya da bir çıkış gerekçesi üretemezdi. Demek ki, kopuşun nedenselliği hem doğal hem de toplum-öncesi halin sistemine yabancı olmalıydı. Karasal (doğal çevresel) devrim bu iki gerekliğe yanıt verir. Bu kavram tam tamına *Deneme*'nin merkezi olan bir noktada gündeme gelir:

> «Yumuşak iklimler, toprağı zengin ve verimli ülkeler, insanların yerleştiği ilk ama milletlerin oluştuğu son yerler oldu, zira oralarda insanların biribirlerine ihtiyaç duymadan yaşaması daha kolaydı ve toplumu doğuracak ihtiyaçlar daha sonra kendilerini hissettireceklerdi.
> Dünyada sürekli bir bahar hüküm sürdüğünü düşünün; her yerde bol bol su, hayvanlar, meralar olduğunu, insanların da doğanın kucağından çıkışlarında buralara yayıldıklarını düşünün: doğrusu, nasıl olup da ilkel özgürlüklerinden vazgeçebileceklerini ve o doğal uyuşuk-

luklarına[59] pek uygun düşen yalıtık çobanlık hayatını bırakarak, kendilerini hiç zorunlu olmadığı halde çalışmaya, köleliğe, toplumsallık halinin ayrılmaz parçası olan sefaletlere mahkûm edebileceklerini kolay kolay tasarlayamıyorum.

İnsanın toplumsal olmasını isteyen [güç], parmağıyla yerkürenin eksenine dokunup onu evrenin eksenine göre biraz eğmiştir. Bu *hafif harekette* ben kürenin tüm yüzünün değiştiğini ve insan türünün ne olacağına karar verildiğini görüyorum; uzaktan, aklı başından gitmiş bir kalabalığın sevinç naralarını duyuyorum; şehirlerin ve saraylarm inşa edildiğini görüyorum; sanatların, yasaların, ticaretin doğduğunu görüyorum; kavimlerin oluştuğunu, yayıldığını, çözüldüğünü, denizin dalgaları gibi biribirini izlediğini görüyorum; yurtlarının bazı noktalarında toplaşıp karşılıklı olarak biribirlerini geliştiren insanların, dünyanın geri kalan bölgelerini, toplumsal birliğin ve sanatların faydasının insana yaraşır anıtı olarak, korkunç bir çöle dönüştürdüğünü görüyorum.» (Vurgu bizden.)

Barbar insanın doğal uyuşukluğu diğer özellikler arasında sıradan empirik bir karakter değildir. Doğal sistem için vazgeçilmez kökensel bir belirlenimdir. İnsanın barbarlıktan ve altın çağından kendi kendine çıkamayacağını açıklar: daha ileri gitmek için gerekli hareket yeteneği yoktu ki! Hareketsizlik hali doğaldır. Köken de son durak da atalettir. Tedirginlik (endişe) hareketsizlikten doğamayacağı için, insanın halinin ve ona

---

[59] Rousseau notta açıklıyor: «İnsanın doğal olarak ne derece tembel olduğu akıllara sığmaz. Sanki uyumak, bitkisel yaşamak, yerinden kımıldamamak için dünyaya gelmiştir; ancak açlıktan ölmemek için gerekli hareketleri yapmaya karar verebilir. Vahşileri içinde bulundukları duruma bağlı tutan da bu zevkli ve keyifli uyuşukluktan başkası değildir. İnsanları tedirgin, öngörülü, etkin yapan tutkular ancak toplum içinde doğar. Hiçbir şey yapmamak, varlığını korumak dışmda, insanın en güçlü tutkusudur. Yakından bakılırsa görülür ki, bizim toplumumuzda da herkes dinlenmeye ulaşmak için çalışır, bizi çalışkan yapan da tembelliktir.»

denk düşen dünyanın halinin, barbarın ve sürekli baharın, başına [dışardan] bir felaket (*catastrophe*) olarak gelir: yerkürenin sisteminde tamamen ve kesinlikle öngörülemez bir kuvvetin etkisi. Bu nedenledir ki, [insana] antropolojik tembellik atfı, [dünyaya] "jeo-lojik" atalet atfına tekabül etmelidir.

Tedirginlik ve mevsimlerin ayrışması felaketi mantıksal olarak atıl sistemin içinden meydana getirilmiş olamayacağından, tasarlanamazı tasarlamak gerekir: doğaya tamamen yabancı bir "fiske". Görünüşte «dayanaksız» (*arbitraire*)[60] olan bu açıklama, derin bir zorunluluğa karşılık olup, böylelikle birçok gerekliği bağdaştırır. Olumsuzluk, kötülüğün kökeni, toplum, eklemlenme *dışardan* gelir. Mevcudiyet, kendisini tehdit eden şeyin sürpriz saldırısına uğrar. Öte yandan, kötülüğün bu dışsallığının bir hiç ya da nerdeyse hiç, mesabesinde olması şarttır. İmdi, o fiske, o «hafif hareket», bir hiçten bir devrim yaratır. Kürenin eksenine dokunanın kuvvetinin küreye göre dışsal olması yeter. Nerdeyse sıfıra eşit bir kuvvet, harekete geçirdiği sisteme kesinlikle yabancı olduğunda, sonsuz bir kuvvet olur. Sistem ona hiçbir direnç gösteremez, karşıt kuvvetler ancak bir kürenin içinde iş görürler. Fiske her şeye gücü yetendir, çünkü küreyi boşlukta hareket ettirir. Demek ki, kötülüğün ya da tarihin kökeni bir hiçtir ya da nerdeyse hiçtir. Parmağıyla dünyanın eksenini eğmiş Olan'ın adının konmaması böylece açıklanmış olur. Bu etken *belki Tanrı değildir*, çünkü Rousseau'nun sık sık sözünü ettiği İlahi Yönetici (*Providence*) bir felaketi istemiş olamaz, zaten eylemek için rastlantıya ve boşluğa ihtiyacı da yoktur. Ama, kötülük kuvvetinin bir hiç olduğu, hiçbir gerçek etkililik varsaymadığı ölçüde, *belki de Tanrı'dır*. Madem ki belagati ve gücü aynı zamanda sonsuzdur ve kendisine denk hiçbir dirençle karşılaşmaz, öyleyse *muhtemelem Tanrı'dır*. Sonsuz güç: koca bir dünyayı eğen parmak. Sonsuz belagat, çünkü sessiz: Tanrı'ya, dünyayı harekete geçirmek için, bir parmak yeter. İlahi eylem, örneğin *İtiraflar* ve *Deneme*'de saplantıya dönüşen şekliyle, en

[60] R. Derathé bunu böyle niteliyor (*Rousseau et la science*, s. 180).

"beliğ" im modeline uyar. Her iki metinde de, sessiz imin örneği «basit bir parmak hareketi», «parmakla yapılan küçük bir işaret»[61], «bir çubuk hareketi» dir.

Parmak ya da çubuk burada birer mecazdır. Başka bir şey gösterdiklerinden değil. Tanrı söz konusudur. Tanrı' nın eli yoktur, hiçbir organa ihtiyacı da yoktur. Organlarda farklılaşma insana özgü ve insanın hastalığıdır. Burada sessiz hareket bir "söyleme"nin (*élocution*) yerini tutuyor bile değildir. Tanrı'nın ne konuşmak için ağıza ne de sesleri eklemlemeye ihtiyacı vardır. Bu noktada, iklimler hakkındaki Parça, *Deneme*'den daha kesin ve nettir:

> «Tutulum dairesi ekvatorla çakışsaydı, belki halkların göçü diye bir şey olmayacak, her biri, içinde doğduğu iklimden başkasına tahammül edemediği için, onun dışına hiç çıkmayacaktı. Parmağıyla dünyanın eksenini eğmek ya da insana "yeryüzünü kapla ve toplumsallaş" demek, ne eylemek için ele ne de konuşmak için sese ihtiyacı Olan için aynı şey olmuştur.» (s. 531)

Kesinlikle Tanrı söz konusudur, zira kötülüğün soykütüğü aynı zamanda bir "Tanrı savunması" (*théodicée*) dır. Toplum ve dillerin kökeninin "felaketvari" oluşu, aynı zamanda insanda uyumakta olan "kuvvî" yetilerin "fiilîleştirilmesini" de sağlamıştır. Ancak tesadüfi bir sebep, içlerinde kendi sanlarına uyanmak için yeterli hiçbir motivasyon taşımayan doğal potansiyel güçleri eyleme geçirebilirdi. Teleoloji bir bakıma dışsaldır, arkeolojinin felaketvari oluşu da bu anlama gelir; öyle ki, hiçten hareketle dünyaya hareket veren o parmakla, yukarda gördüğümüz gibi yine hiçten hareketle *kendine uyanan* ve sonra diğer bütün "kuvvîlikleri" de uyandıran imgelem arasındaki yakınlık temel bir olgudur. İmgelem doğadadır ama doğadaki hiçbir şey onun uyanışını açıklayamaz. Doğanın ikamesi (*supplément*), doğanın "gevşekliği" (laçkalığı) olarak doğanın içindedir. Doğanın *kendinden uzaklaşmak için* kullandığı felaketin kendisi de doğalsa,

---

[61] Krş. J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, s. 190-191.

doğadaki eksikliğin doğanın *içinde* olup olmadığını kim söyleyebilir? Doğal bir felaket yasayı devirmek için yasalara uyar.

İnsanı doğallık halinden çıkaran harekette ve doğal yetileri – ve esas olarak yetkinleşebilirliği– etkinleştiren imgelemin uyanışında felaket kabilinden bir şeyler olduğu, *Deneme*'nin bir önermesidir; bunun felsefi yerini veya desenini *Söylev*'in birinci bölümünün sonunda buluruz:

> «Doğallık halinde Eşitsizliğin ancak pek az hissedilebildiğini ve etkisinin de hemen hemen sıfır olduğunu kanıtladıktan sonra, şimdi de kökenini ve insan Zihninin biribirini izleyen gelişim aşamaları içinde kaydettiği ilerlemeleri göstermek kalıyor. *Yetkinleşebilmenin*, sosyal erdemlerin ve doğal insanın potansiyel olarak almış olduğu diğer yetilerin asla kendiliklerinden gelişemeyeceğini, bunun için –hiç ortaya çıkmaması da mümkün olan ve olmasalardı insanın ebediyen ilkel durumunda kalacağı– birçok dış sebebin tesadüfi yardımına ihtiyaçları olduğunu gösterdikten sonra, insan türünü bozarak, bir varlığı sosyalleştirmek suretiyle kötü kılarak insan aklını yetkinleştirmiş ve nihayet insanı ve dünyayı o denli uzak bir başlangıçtan bugün gördüğümüz noktaya getirmeyi başarmış olan çeşitli rastlantıları ele almak ve biribiriyle karşılaştırmak kalıyor.» (s. 162)

Burada dışsal teleoloji dediğimiz şey, bir tür "yöntem üstüne söylem" saptamaya imkân veriyor: köken sorunu ne olaysal ne yapısaldır; olgu mu hukuk mu, tarih mi öz mü gibi basit alternatifler içinde kavranamaz. Bir yapıdan ötekine –örneğin doğal halden toplum haline– geçiş hiçbir yapısal analizle açıklanamaz; sistem-dışı, akıl-dışı, felaket kabilinden bir *factum*'un devreye girmesi lâzımdır. Rastlantı sistemin parçası değildir. Tarih bu olguyu ya da bu tür olguları, belirlemekte yetersiz kalırsa, felsefe, bir çeşit özgür ve mitsel buluşçulukla, aynı rolü oynayacak ve yeni bir yapının ortaya çıkışını açıklayacak varsayımlar üretmelidir. Dolayısıyla, olguları tarihe, hukuku ya da yapıyı felsefeye bırakmak işi fazla şematize etmek olur. Bu dikotominin basitliği, «güçleri şaşırtıcı olan gayet hafif sebeplerin» işe

karışmasını gerektiren bir köken sorunu formu için kabul edilebilir değildir.

> «[Bütün] bunlar, düşüncelerimi, geçen zaman diliminin olaylardaki akla-yatmazlığı ne şekilde telafi ettiği; gayet hafif sebeplerin, aralıksız etkide bulundukları zaman, ne denli şaşırtıcı bir güce sahip oldukları; bir yandan bazı varsayımlara olguların kesinlik derecesini verecek durumda değilken öte yandan onları çürütmenin de imkânsızlığı; iki olgu, bir dizi bilinmeyen veya öyle sayılan ara olguyla biribirine bağlanmak üzere reel olarak verildiğinde, onları bağlayacak olguları –varsa– tarihin vermesi gerektiği; onun yokluğunda bağlantıyı yapabilecek benzer olguları Felsefenin belirlemesi gerektiği; ve nihayet, olaylar söz konusu olduğunda, benzerliğin olayları sanıldığından çok daha az sayıda farklı sınıflara indirgediği [gibi konulara] teşmil etmekten bağışık tutacaktır. Bu konuları beni yargılayacakların mütalâalarına sunmakla yetiniyorum: sıradan Okurlara bunlara kafa yorma ihtiyacı bırakmamış olmak bana yeter.» (s. 162-163)

Demek oluyor ki, doğallık halinden dil ve toplum haline geçiş, eklentiselliğin sahneye çıkışı, oluş ve yapı, olgu ve hukuk, tarihsel akıl ve felsefi akıl gibi basit almaşıların etki alanlarının dışında yer alıyor. Rousseau eklentiyi, altüst edeceği sistemin tamamen dışında bir olumsuzluktan yola çıkarak açıklar: oraya öngörülemez bir *factum* gibi, sıfır ve sonsuz bir kuvvet gibi, doğanın ne içinde ne dışında olan bir felaket gibi müdahalede bulunan ve aklın kökeninin de olması gerektiği gibi yad-ussal (ussallık sisteminde bir opaklıkmış gibi sadece usdışı değil) [bir olumsuzluk]. Yerini almanın grafiği mantığa indirgenemez, çünkü en başta onu kendi *durumlarından* biri olarak kapsar ve kökenini de yalnız o verebilir. Bu nedenledir ki, başa gelen "eklentisellik felaketi" (*catastrophe*), Jean-Jacques'a o «tehlikeli eklenti»yi ve «öldürücü avantaj»ı –*İtiraflar*'da kullanılan sözcüğün bu olduğu hatırlanacaktır– sunan gibi, «akıl tarafından tasarlanamaz». Aklın, dilin ve toplumun olabilirliği, *eklenti olabilirlik akılca tasarlanamaz*. Onu doğuran devrim, ussal zorunlulu-

ğun şemalarına göre anlaşılamaz. İkinci *Söylev* «ölümcül rastlantı» dan bahseder; Rousseau burada doğallık haliyle sosyallik hali arasında doğmakta olan –barbar– toplumu anlatmaktadır. Bu, *Deneme*'deki «sürekli bahar» anıdır: *Söylev*'e göre «en mutlu ve en kalıcı çağ»:

> «Ne kadar düşünülürse o kadar açık görülüyor ki, bu hal devrim ve çalkantılara en az uğrayan, insan için en uygun çağdır; insan oradan herhalde, ortak yarar açısından keşke hiç başa gelmemiş olsaydı denecek bir ölümcül rastlantıyla çıkmış olsa gerektir.» (s. 171)

Hiçbir zaman olmaması gereken şey meydana gelmiş olmalı. Demek ki, yad-zorunluluğun zorunluluğu, zalim bir "gevşekliğin" (laçkalığın) kaçınılmazlığı bu iki modalite arasına yerleşiyor. Eklenti ancak bir "laçkalığın" yad-mantıksal mantığına uygun düşebilir. Bu laçkalık dünyanın laçkalığıdır. Basit bir parmak hareketinin onu döndürebilmesi için, dünya ekseni üzerinde gevşek (laçka) olarak duruyor olmalıydı. Dünyanın hareketinde laçkalık olduğu içindir ki, nerdeyse hiç mesabesinde bir kuvvet *bir dokunuşla*, sessiz bir jestle, topluma, tarihe, dile, zamana, ötekiyle ilişkiye, ölüme, vb. şansını veya şanssızlığını verebilmiştir. Arkadan gelecek olan yazı, şansı veya hastalığı da gevşekliğin anlamını taşıyacaktır. Ancak Rousseau bunu *açıkça belirtmez*. Buna razı olur, söyleminin kurallı çelişkilerinde bunun belirtilerini toplar, bunu kabul veya reddeder ama kuvvetle iddia etmez. Kürenin eksenini eğen, bilmeden aynı anda hem en iyiyi hem en kötüyü göze alan oyuncu bir Tanrı olabilirdi. Fakat başka her yerde İlahi Bilge Yönetici (*Providence*) olarak tanımlanır. Bu son jestle ve Rousseau'nun kafasında onun buyruğundaki her şeyle, anlam oyun dışı bırakılmış olur. Tıpkı tüm onto-teolojide, hattâ daha Platon'da olduğu gibi. Sanatın mahkûm edilişi de, ne zaman tek-yönlü (*univoque*) olsa, buna açıkça tanıklık eder.

Toplumlar felaketten doğmuşlarsa, kazara meydana gelmişler demektir. Rousseau Kitab-ı Mukaddes'teki olayı doğallaştırır: Adem'in "düşüşünü" (cennetten kovuluşunu) doğal bir "ka-

za" yapar. Ama aynı hamlede zarların atılışını, oyuncu bir Tanrı'nın "şansını" [zarları atışını] veya sürece girişini (*échéance*), suçlu bir düşüşe dönüştürür. Zaten doğanın kazaları ile toplumun kötülüğü arasında, İlahi Yöneticiyi dışa vuran bir suçortaklığı vardır. Toplum ancak doğanın kazalarının hasarını gidermek için yaratılır. Tufanlar, depremler, yanardağ patlamaları, yangınlar mutlaka vahşileri korkutmuştur ama akabinde onları «ortak kayıpları ortak çabayla telafi etmek için» bir araya toplamıştır. Bilge Yönetici «insanları biribirlerine yaklaştırmak için işte bu araçları kullanmıştır.» Toplumların oluşumu, dünyanın genel ekonomisi içinde, telafi edici bir rol oynamıştır. Felaketten doğan toplum, zincirinden boşanmış doğayı yatıştırır. Onun da bu düzenleyici rolü oynaması gereklidir, yoksa felaket öldürücü olurdu. Bizzat felaket da bir ekonomiye tabidir. *Dizginlenmiş ya da* frenlenmiştir. «Toplumların kuruluşundan beri, bu büyük kazalar kesilmiş, seyrelmiştir; böyle olması da gerekli görünüyor, zira dağınık insanları bir araya toplamış olan aynı felaketler, toplanmış olanları dağıtabilirdi de.»[62] (IX. başlık).

İnsanların savaşları, doğa güçlerinin savaşını azaltma sonucunu doğurur. Bu ekonomi, felaketten türeyen tereddinin, başka yerde doğruladığımız gibi, şemasını çıkarmış olduğumuz bir eklenti/ikame işlemiyle telafisi, sınırlanması ve düzenlenmesi gerektiğini pek iyi gösterir. «Aksi takdirde sistem nasıl ayakta kalabilir ve denge nasıl korunabilirdi, bilmem. Her iki büyük organik âlemde büyük türler zaman içinde küçükleri yutup yok

---

[62] Dağıtıcı güç, felaketten önce de sonra da ortaya çıkabiliyorsa; felaket ilk ortaya çıkışında insanları bir araya topluyor, ama devam etmesiyle yeniden dağıtıyorsa, o zaman ihtiyaç kuramının görünüşteki çelişkilerinin altında yatan tutarlılık açıklanabilir. Felaketten önce, ihtiyaç insanları dağınık tutuyor; felaket esnasındaysa topluyor. «Toprak insanları besler; fakat ilk ihtiyaçlar onları dağıttığı zaman, başka ihtiyaçlar da bir araya toplar; işte ancak o zaman insanlar konuşur ve haklarında konuşulabilir. Kendimle çelişkiye düşmemem için, bana meramımı anlatacak kadar zaman tanımak lâzım.»

eder, tüm yeryüzü çok geçmeden ağaçlar ve yırtıcı hayvanlarla kaplı hale gelir ve sonunda her şey yok olup giderdi.» Ardından, «eli» doğanın tereddisini durduran ve «bu gidişi geciktiren» insan emeğinin hayranlık verici bir betimlemesi geliyor.

Felaket eklentinin oyununu başlatır, çünkü yerel ayrımı kayda geçirir. «Sürekli bahar»ın birliğinin ardından, yerine ilkelerin ikiliğini, yerlerin kutupluluk ve karşıtlığını (kuzey ve güney), felaketi düzenli olarak tekrarlayan mevsimlerin döngüsünü koyar[63]; bir bakıma insanlara bulundukları yerde yer ve iklim değiştirtir, sıcak ve soğuk, su ve ateş almaşısını üretir.

Dil ve toplum iki ilkenin ya da iki imleme dizisinin tümleyicilik ilişkisine göre kurulur: kuzey/kış/soğuk/ihtiyaç/eklemleme; güney/yaz/sıcak/tutku/vurgulama.

Kuzeyde, kışın, soğuk havada, ihtiyaç uzlaşıyı yaratır:

> «Kış için tedarik görmek zorunda kalan insanlar yardımlaşma mecburiyetine düşer, aralarında bir tür uzlaşı gerçekleştirmekten başka çare bulamazlar. Gidiş gelişler imkânsızlaştığı, soğuğun şiddeti hareketlerine engel olduğu zaman, ihtiyaç kadar can sıkıntısı da onları birbirine bağlar: buzlarına gömülü Laponlar, tüm kavimlerin en vahşisi Eskimolar, kışın mağaralarında toplanır ama yazın biribirlerini tanımazlar bile. Gelişme ve aydınlanmalarını bir derece yükseltin, işte toplandılar bile, bir daha ayrılmamak üzere.»

Ateş doğal sıcaklığı sağlar ["ikame eder"], kuzey insanları bir ocağın etrafında toplanmak zorundadırlar. Yalnız yiyecekleri pişirmek için değil –Rousseau'nun gözünde insan hem ko-

---

[63] *Deneme*: «Mevsimlerin döngüsü, bu değişimlerin etkisi altındaki bölgelerde, aynı sonucu doğurmuş olabilecek daha geniş ve daha kalıcı bir başka sebeptir.» İklimler hakkındaki *Fragman:* «Öncekiyle birleşip onu çoğaltan bir başka çeşitlilik , mevsimlerin çeşitliliğidir. Onların biribirini izleyişi, bir iklim bölgesine art arda birkaç iklim getirmek suretiyle, orada yaşayan insanları bu çeşitli izlenimlere alıştırır ve sıcaklıklarını kendi bölgelerinde de hissettikleri bütün coğrafyalara yayılıp oralarda da yaşamaya yetenekli kılar.» (s.531)

nuşabilen, hem toplum halinde yaşayabilen, hem de yiyeceklerini pişirebilen hayvandır–, dans etmek ve sevişmek için de.

> «İnsanın midesi de barsakları da çiğ eti sindirecek şekilde yaratılmamıştır; genel olarak tadalma duyusu da buna tahammül edemez. Belki az önce sözünü ettiğim Eskimolar dışında, vahşiler bile etlerini ateşte kızartırlar. Pişirmek için gerekli olan ateşin kullanımına, gözlere verdiği zevkle vücuda verdiği sıcaklık da katılır; hayvanları kaçıran alevlerin görünüşü insanı cezbeder. Ortak bir ocağın çevresinde toplanılır, ziyafet çekilir, dans edilir; alışkanlığın tatlı bağları yavaş yavaş insanları hemcinslerine yaklaştırır ve bu derme çatma ocakta, ilk insanlık duygusunu kalplere yerleştiren kutsal ateş yanar.»

Güneyde, hareket tersinedir, ihtiyaçtan tutkuya değil tutkudan ihtiyaca götürür. İkame de ocağın sıcaklığı değil, su kaynağının serinliğidir:

> «Sıcak ülkelerde, eşit biçimde dağılmış olmayan pınar ve ırmaklar başka toplanma noktaları olup, insanlar ateşe kıyasla sudan daha zor vazgeçebildikleri ölçüde daha gereklidirler; özellikle sürülerinden geçinen barbarların ortak hayvan sulama (suvarma) yerlerine ihtiyaçları vardır.. Sulara ulaşmanın kolaylığı, suyu bol yerlerde yaşayanların toplumlaşmasını geciktirebilir.»

Bu hareket gerçi öncekinin tersinedir ama yine de bundan arada bir simetri olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur. Güneyin ayrıcalığı açıkça belirtilmiştir. Betimlemiş olduğumuz bu tersinebilirlik (*réversibilité*) yapısına Rousseau sabit ve mutlak bir başlangıç statüsü atfetmeye önem verir: «sıcak ülkelerde doğmuş olan insan türü». Tersinebilirlik, kökenin basitliğinin üstüne "basılmıştır". Sıcak ülkeler altın çağın «sürekli bahar» ına daha yakındırlar. Onun başlangıçtaki ataletine daha uyumludurlar. Orada tutku kökene daha yakındır; su da hem ilk ihtiyaçla hem ilk tutukuyla daha sıkı ilişkidedir.

İlk ihtiyaçla, zira «insanlar ateşe kıyasla sudan daha zor vazgeçebilirler». İlk tutkuyla, yani «ilk ateşleri» «pınarların saf kris-

talinden» çıkmış olan "aşk"la. Bu nedenle, sıcak ülkelerde ortaya çıktıkları şekil altında, kökensel dil ve toplum mutlak biçimde saftırlar. [Metinde], toplumun oluşup da henüz bozulmaya başlamadığı; dilin ihdas edilmiş olmakla birlikte henüz saf bir ırlama, saf vurgulamadan ibaret bir dil, bir tür *neume* olarak kaldığı o ele gelmez sınıra en yakın durumdayken betimlenirler. Dil artık hayvansal değildir, çünkü tutkuyu ifade eder ama tamamen uzlaşısal da değildir, çünkü eklemlenmeye gelmez. Bu toplumun kuruluşu bir sözleşmeyle değildir; anlaşmalar, uzlaşmalar, yasalar, diplomatlar ve *temsilciler* üzerinden gerçekleşmez. Bu bir *şenliktir*, *mevcudiyetin* içinde tamamlanır. Gerçi bir zaman deneyimi vardır ama bu bir saf mevcudiyet zamanıdır, ne hesaba, ne düşünmeye, ne kıyaslamaya yer bırakır: «hiçbir şeyin saatleri saymadığı mutlu çağ.»[64] Bu, *Düşler*'in zamanıdır. Aynı zamanda ötelemesizdir (*sans différance*) de: arzu ile zevk-alış arasında hiçbir "aralık" bırakmaz, hiçbir yan yola izin vermez: «Biribirine karışmış arzu ile zevk-alış kendilerini aynı anda ve birlikte hissettiriyorlardı.»

Herhalde *Deneme*'nin en güzel sayfası olan bu sayfayı okuyalım. Hiçbir zaman zikredilmez ama ne zaman su teması ve «kristal saydamlığı» gündeme gelse alıntılanmaya layıktır.[65]

> «... suyun ancak kuyulardan çekilebildiği kurak yerlerde, ister istemez kuyuları kazmak için birleşmek, hiç olmazsa kuyuların kullanımı konusunda uyuşmak lâzımgeldi.

---

[64] Şenliğin bu betimlemesi, *D'Alembert'e Mektup*'takiyle ve daha özel olarak, zamana ilişkin yönüyle, *Emile*'dekiyle kıyaslanabilir. «Kendi efendilerimiz olmak için kendi uşaklarımız olurduk, her bireye herkes hizmet ederdi; zaman sayılmaksızın geçer giderdi.» (s. 440). Pek kısa bir yol sonunda anlayabiliriz ki, bu iki ifade uç uca eklenmiş değildir: «kıyaslama» imkânı, Rousseau'nun bu kavrama verdiği anlamda, (zamanı ölçmeyi sağlayan ve bizi şimdinin dışına atan) zamansal ayrım ile, efendiyle uşak arasındaki ayrım veya simetrisizliğin ortak kökenidir.

[65] Krş. M. Raymond, *Introduction aux Rêveries* ve J. Starobinski'nin *La transparence et l'obstacle*'da «Kristalin saydamlığı» na ayırdığı bölüm, s. 317. Bachelard'ın *Su ve Rüyalar*'ında Rousseau'nun adı bile geçmez.

> Sıcak memleketlerde toplumların ve dillerin doğuş nedeni bu oldu.
> İlk aile bağları kuyu başlarında oluştu, iki cinsin ilk buluşmaları da oralarda gerçekleşti. Genç kızlar ev işleri için su almaya, genç erkekler de sürülerini sulamaya geliyorlardı. Orada çocukluktan beri aynı şeyleri görmeye alışmış gözler daha hoş şeyler de görmeye başladılar. Kalp bu yeni nesneler karşısında heyecanlandı, bilmediği bir cazibe onun vahşiliğini azalttı, yalnız olmamanın zevkine vardırdı. Farkında olunmadan su daha gerekli oldu, sürüler daha sık susadı: aceleyle geliniyor, istemeye istemeye gidiliyordu. Hiçbir şeyin saatleri göstermediği o mutlu çağda, hiçbir şey onları saymayı zorunlu kılmıyordu; zamanın, eğlence ve can sıkıntısından başka ölçüsü yoktu. Yılları devirmiş yaşlı meşelerin altında, ateşli bir gençlik adım adım vahşiliğini unutuyordu: insanlar yavaş yavaş biribirlerini evcilleştiriyorlardı. Biribirleriyle anlaşmaya çabalarken, karşılıklı açıklaşmayı öğrendiler. İlk şenlikler de orada yapıldı: ayaklar sevinçle sıçrıyor, telaşlı jestler yetersiz kalıyor, ses tutkulu vurgularla ona eşlik ediyordu; biribirine karışmış arzuyla zevk aynı anda ve birlikte hissediliyordu; halkların gerçek beşiği de sonunda orası oldu; pınarlarm saf kristalinden aşkın ilk kıvılcımları fışkırdı.»

Unutmayalım: Rousseau'nun burada betimlediği, ne toplumun arifesi, ne oluşmuş toplum değil, bir doğuşun hareketi, *mevcudiyetin* sürekli dünyaya gelişidir. Bu sözcüğe etkin ve dinamik bir anlam vermek lâzımdır. İş başında *mevcudiyet*tir bu, kendini mevcut-kılmakta olan mevcudiyet. Bu mevcudiyet bir hal değil, mevcut-oluş sürecidir. Belirlenmiş yüklem karşıtlıklarının hiçbiri, doğallık haliyle toplumsallık hali arasında bir hal olmayan, fakat *Düşler*' in şimdisi gibi sürüp gitmesi gereken bir geçiş olan şeye açıkça uygulanamaz. Bu artık toplum, tutku, dil ve zamandır ama henüz köleleşme, yeğlenme, eklemlenme ölçü ve aralık değildir. Eklentisellik mümkündür ama henüz oyuna girmemiştir. Rousseau'ya göre şenlik oyunu dışlar. Şenlik anı, arzu zamanıyla zevk zamanı arasındaki o saf kesintisizliğin,

"ötelenmemişliğin" (*in-différance*), anıdır. Şenlikten önce, saf doğallık halinde, kesintisizlik deneyimi yoktur; şenlikten sonraysa kesintililiğin deneyimi başlar; şenlik, kesintisiz modelin deneyimidir. Demek ki, kavram karşıtlıkları içinde tüm yakalayabildiğimiz, şenlik ertesinde kurulan toplumdur. Bu karşıtlıklar da en başta kesintisizle kesintili, kökensel şenlikle toplumun oluşumu, dansla yasa arasındaki temel karşıtlığı varsayacaktır.

Bu şenliği ne izler? İkame, eklemlenme, imler, temsilciler çağı. İmdi, bu çağ ensestin yasaklandığı çağdır da. Şenlikten önce ensest yoktu, çünkü ensest yasağı ve toplum yoktu. Şenlikten sonra da ensest yoktur, çünkü yasaklanmıştır. Aşağıda okuyacağımız gibi, Rousseau bunu açıkça söyler. Fakat şenlik esnasında bu konuda neler olduğunu, ayrıca arzudan zevke "ötelenmemişliğin" neden ibaret olduğunu da söylemediğinden, «ilk şenliklerin» bu betimlemesi, tabiî istenirse, tamamlanabilir ve üzerinde hâlâ süren yasak kaldırılabilir.

Şenlikten önce:

> «Ne yani, o zamandan önce insanlar topraktan mı bitiyorlardı? Nesiller iki cins birleşmeden ve kimse ne olduğunu anlamadan mı biribirini izliyordu? Elbette hayır: aileler vardı ama halklar yoktu; aile-içi diller vardı ama halk dilleri yoktu; evlenmeler vardı ama aşk yoktu. Her aile kendine yetiyor ve varlığını kendi kanıyla sürdürüyordu: aynı ana-babadan doğan çocuklar birlikte büyüyor ve yavaş yavaş aralarında anlaşma ve açıklaşma için yollar buluyorlardı; cinsler yaşla birlikte ayrışıyordu; birleşmeleri için doğal eğilim yetiyor, içgüdü tutkunun, alışkanlık tercihin yerini tutuyor, erkek kardeş-kız kardeş olmayı bırakmadan karı-koca olunuyordu.»

Bu yasaksızlık *şenlikten sonra* kesilir. Şenliğin betimlenmesinde, –gerçekte çok sıradan– bir başka boşluğa da dikkat edildiği takdirde, ensestin atlanmış olmasına daha az şaşılacaktır. Yasaklanmayı anlatırken Rousseau anneden hiç bahsetmez, sa-

dece kızkardeşi göz önüne alır.[66] «Kızkardeş» sözcüğü için koyduğu bir notta, Rousseau, biraz dili dolaşarak, ensest yasağının şenliğin ardından gelmiş olabileceğini, insan toplumunun doğumu olayıyla doğmuş ve bunu *kutsal* bir yasayla "mühürlemiş" olabileceğini açıklar:

> «İlk erkeklerin ister istemez kızkardeşleriyle evlenmeleri gerekti. İlk gelenek ve göreneklerin sadeliği içinde bu âdet, aileler yalıtık kaldığı sürece, *hattâ en eski halkların oluşumundan sonra da,* sakıncasızca devam etti; *fakat bunu kaldıran yasa, insanlar tarafından konmuş olmasına karşın, yine de kutsallığını yitirmez.* Bunu yalnız aileler arasında kurduğu bağ açısından mütalâa edenler en önemli yönünü görmemektedirler. Ev içi ilişkilerin iki cins arasında ister istemez kurduğu samimiyet ve yakınlık ortamında, *bu denli kutsal bir yasa insan kalbine seslenmeyi ve duyulara gem vurmayı kesmiş olsaydı,* o andan itibaren artık insanlar arasında dürüstlük diye bir şey kalmaz, en korkunç örf ve âdetler çok geçmeden insan türünün yokolmasına sebep olurdu.» (Vurgu bizden.)

Rousseau kutsallık niteliğini, genel olarak sadece, kalbe seslenen doğal sese, kalbe yazılmış doğal yasaya atfeder. Gözünde bu niteliği taşıyan *bir tek* kurum, *bir tek* temel uzlaşı vardır: *Toplum Sözleşmesi*'nin bize dediğine göre, bu, toplumsal düzenin kendisi, hukukun hukuku, tüm uzlaşılara temel olan uzlaşıdır: «Toplumsal düzen diğer bütün hukuklara temel olan kutsal bir hukuktur. Ancak, bu hukuk doğadan gelmez; demek ki uzlaşı-

---

[66] Pek tabiî ensest serbest olduğu sürece ensest yoktur, ama aşk tutkusu da yoktur. Cinsel ilişkiler üreme ihtiyaçlarıyla sınırlı tutulur ya da düpedüz yokturlar: *Emile*'e göre çocuğun durumu budur. Fakat Rousseau burada oğlanın kızkardeşiyle ilişkisi hakkında söylediği şeyi annesiyle ilişkisi hakkında da söyleyecek midir? Doğrusu şu ki, *Emile*'de anneye rastlanmaz. «Çocuk sadece yaşma göre yetiştirilir; alıştıklarından başkalarına bağlılık bilmez; kızkardeşini saatini sevdiği gibi, arkadaşını köpeğini sevdiği gibi sever. Kendini hiçbir cinse, hiçbir türe mensup hissetmez: erkek ve kadın ona tamamen yabancıdır.» (s. 256)

lar üzerine kurulmuştur» (I. K., I. başlık, s. 352).

Buna dayanarak, yasaların en kutsalı olan ensest yasağını da bu temel kurum, diğer bütün kurumları taşıyan ve gerekçeleyen bu toplumsal düzen seviyesinde bir yere koyamaz mıyız? Ensest yasağının işlevi *Toplum Sözleşmesi'nde* ne anılır ne de serimlenir ama yeri, doldurulacak bir boşluk olarak, orada mevcuttur. Tek «doğal» toplum biçimi olarak aileyi tanıyan Rousseau, acil biyolojik ihtiyaçların ötesinde onun da ancak «uzlaşıyla» devam edebileceğini belirtir. İmdi, doğal toplum olarak aile ile uygar toplum organizasyonu arasmda benzerlik ve imge ilişkileri vardır: «Önder, babanın imgesi, halk da çocuklarm imgesidir; hepsi de, eşit ve özgür olduklarından, özgürlüklerinden ancak yararları için vazgeçerler.» Tek bir unsur bu benzerlik ilişkisini koparır: siyasal baba artık çocuklarını sevmez, yasa unsuru onu [onlardan] ayırır. Demek ki, biyolojik aileyi kurumsal topluma dönüştüren ilk uzlaşı baba figürünü yerinden oynatmıştır. Fakat siyasal babanın da, ayrılmış olmasına ve temsil ettiği yasanın soyutluğuna karşın, zevk (haz) duymaya hakkı olduğundan, yeni bir "yatırım" gerekli olur. Bu, eklenti formunda gelecektir: «Bütün fark şuradadır: ailede, babanın çocuklarına duyduğu sevgi, onlar için çektiği zahmetin bedelini öder; devletteyse buyurmanın zevki, önderin çocuklarına karşı artık duymadığı sevginin yerini tutar.» (S. 352).

Demek ki, (*Deneme'*nin kutsal yasa dediği) ensest yasağını, «diğer bütün hukuklara temellik eden kutsal hukuk» olan «toplumsal düzen» den ayırmak kolay değildir. İmdi, bu kutsal yasa bizzat toplumsal sözleşmenin düzenine aitse, *Toplum Sözleşmesi'*nin açıklamalarında neden adı geçmiyor? Neden basılmamış bir *Deneme'*de, bir dipnotta karşımıza çıkıyor?

Gerçekten de, ensest yasağı tekrar buraya yerleştirilince, her bakımdan Rousseau'nun kuramsal söyleminin tutarlığını korumak mümkün oluyor. [Bu yasak] insan tarafından konulmuş olmasına karşın kutsalsa, "hadis" olmasına karşm evrensel oluşundandır. O, kültürün evrensel düzenidir. Rousseau uzlaşıyı bir koşulla *kutsallaştırır*: evrenselleştirilebilmesi ve yapayların

yapayı bir şey de olsa doğaya uygun, nerdeyse doğal bir yasa olarak görülebilmesi koşuluyla. Söz konusu yasağın durumu da böyledir. Bu yasak aynı zamanda o birinci ve *biricik* uzlaşının, *Toplum Sözleşmesi*'nde yasanın olabilirliğini anlamak için «daima kendisine kadar çıkmak gerektiği» söylenen (s. 359) o ilk oybirliğinin düzeyindedir.

Deneme'deki notta bu yasa elbette gerekçelenmez. Herhalde sosyal dolaşım ve akrabalık yasalarının ekonomisiyle, «aileler arasında kurduğu bağlantıyla» açıklanamaz. Bütün bunlar yasağı varsayar ama gereğini açıklamaz. O zaman, insanları ensesten döndürmesi gereken şey, ahlâkla («korkunç örf ve âdetler») türe ilişkin bir çeşit biyolojik ekonominin («insan türünün yokolması») karışıp karmaştığı terimlerle betimlenir. Bu iki savın biribiriyle ilişkisiz hattâ çelişkili olması bir yana (Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda hatırlattığı kazan savı), hiçbiri savlama süreci içinde de yerinde değildir: ensesti mahkûm eden ahlâk kuralı zaten yasaktan hareketle oluşmuştur, kökeni oradadır; biyolojik ya da doğal sav da, yasaktan önceki çağ hakkında söylenenlerle, kendiliğinden battal olur: nesiller nesilleri izliyordu; «en eski halkların oluşmasından sonra bile, bu âdet sakıncasızca devam etti». Kutsal yasanın evrenselliğini sınırlayan bu olgu bile Rousseau'yu durdurmaz.

Demek ki, dil, tarih, eklemlenme, tek sözcükle eklentisellik, ensestin yasaklanmasıyla aynı zamanda doğuyor. Bu yasak doğayla kültür arasındaki kırılmayı gösteriyor. Bu ifade Rousseau'nun metninde annenin adını anmıyor ama böylelikle yerini daha iyi göstermiş oluyor. İnsan ihdası (icadı) imler çağı, temsilciyle temsil edilen arasındaki uzlaşısal ilişki devri, bu yasağın zamanına aittir.

Şimdi, doğal kadının (doğa, ana ya da isterseniz kızkardeş) arzuda, yani sosyal tutkuda, ihtiyacın ötesinde, ikame edilen, yerine başkası konan bir "temsil-edilen" veya imlenen olduğu düşünülürse, Rousseau'nun yasağın kutsallığını yücelterek imleyeniyle ikame etmeyi önerdiği tek "temsil-edileni", biricik imleneni bulmuş oluruz. Rousseau kabul etmekle kalmaz, buyu-

rur ki, *bir defalık*, imin kutsal mecburiyetinin, temsilcinin kutsal zorunluluğunun hakkı verilsin. *Emile*'de şunu okuruz: «Genel olarak, işareti nesnenin yerine sadece *nesneyi göstermeniz imkânsız* olduğu zaman koyun, zira işaret çocuğun dikkatini kendi üstünde toplar ve temsil edilen şeyi unutturur.» (s. 189-190, vurgu bizden.)

Demek ki burada da şeyi göstermenin imkânsızlığı söz konusudur, fakat bu imkânsızlık doğal değildir, bizzat Rousseau bunu belirtir; kutsal ve evrensel bir yasak olduğuna göre, diğer unsurlar arasında sıradan bir kültür unsuru da değildir. Bizzat kültürün oluştuğu ortamdır, tutkunun, toplumun, dillerin açıkça ifade edilmemiş kökenidir: genel olarak imleyenin imleyenle ya da imleyenlerin yerine başka imleyenlerin konmasını –ki bu da bilahare sözcüklerle şeyler arasındaki ayrım üstüne bir söyleme yol açar– sağlayan birincil [ve eklentisel] ikame işlemi. O kadar tehlikeli bir eklentisellik ki, ancak bazı türeme etkileri örnek verilmek suretiyle dolaylı olarak ima edilir. Kendisi ne gösterilebilir ne de adlandırılabilir, sadece parmağın sessiz bir hareketiyle işaret edilebilir.

Anayla, doğayla, temel imlenen olarak varlıkla ilişkinin yerinden kayması: toplumun ve dillerin kökeni budur. Ama bu durumda artık kökenden söz edilebilir mi? Köken ya da temel imlenen kavramı, vazgeçilemeyen ama yasakla başlayan imleme sisteminin içinde yer alan, oraya yerleşmiş bir işlevden başka bir şey olabilir mi? Eklentisellik oyununda bütün ikameler [imleyenler] kendi imlenenlerine geri gönderilse bile, bu imlenen bir imleyen olmakta devam eder. Temel imlenen, temsil edilen varlığın anlamı ve hele şeyin kendisi hiçbir zaman bize bizzat, im dışında veya oyun dışında verilmez. Ensest yasağı dediğimiz, bu adı verdiğimiz ve bu ad altına betimlediğimiz şey bile oyunun dışında kalamaz. Sistemde bir nokta vardır ki, orada imleyenin yerine imleneni geçemez, bunun sonucu da düpedüz hiçbir imleyen için bunun mümkün olmadığıdır. Zira bu yerine-geçilemezlik noktası aynı zamanda tüm imleme sisteminin yönlendirilme noktası, temel imlenenin tüm göndermelerin varış yeri olmayı vadederken aynı anda tüm im siste-

mini yıkacak bir [unsur] gibi elden kaçtığı noktadır. Dil ne bir yasak ne de bir yasağın çiğnenmesidir, sonsuzca birini öbürüyle eşleştirir. Söz konusu nokta mevcut (*présent*) değildir, daima elden kaçar ya da –ki bu da aynı şey demektir– ezelden beri, bizim yıkılmaz ve ölümcül arzumuza göre, kaçması veya kaçmış olması gereken şeyin içine yerleşiktir. Bu nokta şenlikte yansır, «zevkle arzunun biribirine karışarak kendilerini aynı anda duyurdukları» zaman, etrafında «ayakların sevinçle sıçradığı» pınarda yansır. Şenliğin *kendisi*, ensestin *kendisi* olurdu, böyle bir şey *–kendilik–* gerçekleşebilseydi; ensest gerçekleşirken yasağı teyit etmeseydi: yasaktan önce ensest yoktur; yasaklanınca da ancak yasağı tanımakla ensest olur. Her zaman sınırın, şenliğin, toplumun kökeninin, –yasağın kendini çiğnenmesiyle eşzamanlı olarak ver(eceği)– o "şimdi"nin ya berisinde ya ötesinde bulunuruz: her zaman olan, (ama yine de) *asıl anlamıyla* hiçbir zaman meydana gelmeyen şey. Sanki her zaman ensest ilişkisinde *bulunmuşum gibi.*

Demek ki bu *toplumun doğuşu* [dediğimiz şey] bir geçiş süreci değil bir nokta, saf, kurgusal, oynak ve ele gelmez bir sınırdır. Ona ulaştığımızda üstünden atlamış oluruz. Onda toplum yola çıkar ve kendini öteler. Başlarken, çözülmeye (tereddiye) de başlar. Güney hemen kendi kuzeyine geçer. Tutku ihtiyacı aşarak yeni ihtiyaçlar yaratır, onlar da onu çürütürler. Köken-sonrası tereddi, köken-öncesi tekrara benzer. Eklemlenme, tutkunun yerine geçerek, ihtiyacın düzenini yeniden kurar. Anlaşma aşk yerini tutar. Dans daha denenirken soysuzlaşır. Şenlik de hemen savaş olur. Daha pınar başmdayken:

> «Özellikle sürülerinden geçinen barbarların ortak suvarma yerlerine ihtiyaçları vardır ve en eski zamanların tarihi bize gerçekten de anlaşma ve kavgalarının buralarda başladığını öğretir*.
> (*) Her ikisi için, Tekvin'in XXI. Bölümünde İbrahim'le Abimelec arasındaki yemin kuyusu örneğine bakınız.»

Zira "su noktası" (pmar, kuyu) tutkuyla ihtiyaç, kültürle toprak arasındaki sınırdadır. Suyun saflığı, aşkın kıvılcımlarını

yansıtır; «pınarların saf kristali»dir bu; fakat su yalnız kalbin saydamlığı değil, aynı zamanda serinliktir de ve vücudun, kuruluğu içinde ona *ihtiyacı* vardır: doğanın, sürülerin ve barbar çobanın vücudunun: «İnsanlar ateşe kıyasla sudan daha zor vazgeçerler.»

Kültür böyle daha köken noktasında eksilmeye (kemirilmeye) başlıyorsa, [bu oluşumda] mantıksal olsun kronolojik olsun hiçbir çizgisel düzen farkedilmez. Bu kemirilişte, başlamakta olan bozulmuştur bile ve böylece köken noktasının berisine geri döner. Güneyde söz ancak eklemlenerek, yeniden ihtiyacı ifade etmek üzere soğuyarak, kendini işittirir. O zaman kuzeye ya da, ki aynı şey demektir, güneyin güneyine geri gelir. Şenliğin ertesi tıpı tıpına şenliğin arifesine benzer, dans noktası da bunların ayrımının ele gelmez sınırıdır. Güney ve kuzey somut yeryüzü parçaları değil, ancak her biri diğerinden hareketle kendisi olarak ortaya çıkan soyut yerlerdir. Dil, tutku, toplum ne güneyli ne de kuzeylidir. Bunlar kutupların *sırasıyla* biribirinin yerine geçişine araç olan eklentisellik hareketleridir: vurgunun eklemlenmede kemirilmesinin, aralıklanarak ötelenmesinin araçları. Yerel ayrım, arzu ile zevk-alış arasındaki ötelemeden başka bir şey değildir. Demek ki sadece dillerin çeşitliliğiyle ilgili değildir, sadece dillerin sınıflamasında bir ölçüt değildir, dillerin kökenidir. Rousseau bunu açıkça belirtmez, fakat gördüğümüz gibi betimler.

Şimdi de bıkmadan yazının, bu ötelemenin (*différance*) öteki adı olduğunu teyit etmeye çalışacağız.

Dördüncü Başlık:
Eklentiden Kaynağa: Yazı Kuramı

Şimdi açıyı kapayalım ve yazının yazı olarak adlandırılıp analiz edildiği, kurama kaydedilip tarihsel perspektife yerleştirildiği yerden metnin içine girelim. Biraz yapay bir şekilde birbirinden ayrılmış olan «Yazıya dair» adlı V. ve «Homeros'un yazmayı bilme olasılığına dair» adlı VI. başlıklar, *Deneme*'nin en uzun bölümleri, her durumda güneyli dillerin oluşumuna dair başlıktan sonraki en uzunlarıdır. Homeros hakkındaki başlıktaki yeniden elden geçirme işlemlerinden daha önce söz etmiştik. O zaman, kuramı tehdit eder görünen bir olguya karşı kuramın tutarlığını yeniden kurmak ve sağlama almak söz konusuydu. Irlama (*chant*), şiir, epos yazıyla bağdaşmaz şeylerse, iki çağın birlikte yaşanması nasıl açıklanabilir? Ve Homeros'un yazı yazabilmesi, her durumda *İlyada*'daki Bellerophon öyküsünden[1] anlaşıldığına göre yazıyı tanıması? Rousseau olayı he-

---

[1] «Yalnız Homeros'un yazı yazabildiğinden değil, onun çağında yazının bilindiğinden de şüphe etmek sık sık aklıma gelmiştir. Bu şüphenin *İlyada*'daki Bellerophon hikâyesiyle bu denli kesin biçimde giderilmesi doğrusu beni çok üzmektedir. » Ardından Bellerophon olayının anlam ve önemini, hattâ otantikliğini yadsımakla uğraşan Rousseau, öykünün anlamına hiç dikkat etmez: Homeros'taki tek yazı çizgisinin bir ölüm harfi olması. Bellerophon bilmeden üzerinde kendi ölüm kararının yazılı işaretini taşımaktadır. Sonu belirsiz bir temsil zinciri üzerinden, arzu, yazı dolayımıyla, ölümü taşımaktadır. «Proetos'un karısı tanrısal Antea onunla [Glaucos oğlu Bellerophon'la] gizli bir aşk ilişkisi içinde birleşmek için çılgın bir arzu duymaktadır.» Amacına ulaşamayınca, kocasını tehdit eder: «İstemediğim halde benimle sevişmek isteyen Bellerophon'u öldürmezsen tanrılardan senin ölümünü dilerim ey Proetos!» Antea'nın arzusunun temsilcisi kral, kendi eliyle öldürmeye cesaret edemez. Ama yazmaya cüret eder ve cinayeti öteleyerek, «katlanan tabletlerin üzerine» kendi eliyle «öldürücü çizikler» (θυμοφθορα) atar. Bu «ölümcül işaretleri» (σήμοϊχλυγρά) eline vererek, Bellerophon'u Likya'ya gönderir. Likya'da hüküm süren Proetos'un kayın pederi, Bellerophon'un okuyamadığı bu mesajı oku-

saba katar ama «kendi paradokslarında inat ederek», içinden «Homeros'un derleyicilerini» suçlamak geldiğini söyler. Bu yazı hikâyesini sonradan yazmış ve «uzun zaman sadece insanların belleklerinde yazılı kalmış bu şiirlere» zorla sokuşturmuş olamazlar mı? «İlyada'nın geri kalan kısmında da bu sanatın pek az izine rastlanıyor olması bir yana, korkmadan ileri sürebilirim ki tüm *Odise* de bir ya da iki harfin duman edebileceği bir sersemlik ve beceriksizlikler dokusudur; oysa kahramanlarının yazıyı bilmedikleri varsayılırsa, bu şiir pekalâ akla uygun, hattâ iyi anlatılmış bir hikâye haline gelebilir. *İlyada* yazılı olsaydı çok daha az ırlanırdı (çalınıp söylenirdi).»

Demek ki, onsuz tüm dil kuramının çökeceği bir tezi ne pahasına olursa olsun kurtarmak gerekiyor. Rastladığımız inat belirtisi bunu pek iyi gösteriyor: yazı hakkındaki bu başlıklar *Deneme*'nin belirleyici anlarından biridir. Üstelik, *Deneme*'de incelenmekle birlikte ikinci *Söylev*'de –hattâ organize bir kurama eklemlenmiş temalar olarak başka hiçbir metinde– yer almayan nadir temalardan birini ele alırlar.

Rousseau neden tam bir yazı kuramı geliştirmedi ve yayımlamadı? Önsöz taslağında dediği gibi kendini iyi bir dilci olarak görmediğinden mi? Yazı kuramı *Deneme*'de geliştirilen dil kuramına sıkı sıkıya bağlı olduğundan mı? Durum böyle olmasaydı, makul olarak düşünülebilen bu sav bu nedenle daha da anlamlı olmaz mıydı? Ya da, *Deneme* sadece ikinci *Söylev*'e bir eklenti olmak üzere yazılmış olduğundan mı? Yahut da Rousseau, *Emile*'de dediği gibi, yazı denen budalalıktan bahsetmeye «utandığı» için mi? Burada utanmanın sebebi ne? Yazı hakkında konuşmak ve yazmaktan, yazıyı yazmaktan utanmak için, yazının

---

yunca, «çizikleri» taşıyanın öldürülmesi gerektiğini anlayacaktır. Cinayeti o da öteler, Bellerophon'a tuzaklar kurar, [öldürüleceğini umarak] onu yenilmez Khimaira'yı ya da ünlü Solymes'leri öldürmekle görevlendirir. Hiçbiri işe yaramayınca ona kızını verir. Daha sonra Bellerophon tanrıların sevgisini kaybeder ve «kendi yüreğini kemirerek ve insanların geçtiği yollardan kaçarak Akhaia ovalarında tek başına dolaşır durur.»

anlamına acaba neler "yatırmış" olmak gerekir? Ve tabiî, aynı zamanda ve özellikle *Deneme*'de, o denli tehlikeli ve ölümcül güçler atfedilen bu işlem neden "budalalık" oluyor?

Ne olursa olsun, bu iki başlığın önemi, bir kuramı sağlamlaştırmak için gösterilen inatçı çaba, yazıya duyulan ilgiyi aradan çıkarmak için başvurulan hile, bütün bunlar ihmal edilemeyecek işaretlerdir. Metafiziğin tarihinde yazının durumu budur: aşağıya ve yana itilmiş, bastırılmış, yeri değiştirilmiş bir tema ama dizginlenmiş durumda kaldığı yerden sürekli ve saplantı yaratıcı bir baskı icra eden [bir güç]. Korkulan bir yazının üstünü çizmek söz konusudur, çünkü o kendisi sözdeki "özgü"nün (*le propre*) mevcudiyetini "karalamaktadır" (*rature*).

Kökensel mecaz

Bu durum, *Deneme*'de *Yazıya dair* başlığının tuttuğu yerde yansır. Gerçekten de, Rousseau şurdan burdan ödünçleme öğelerle bu yazı kuramını kurma noktasma nasıl gelir? Bunu dillerin kökenini açıkladıktan sonra yapar. Bu, dillerin kökenine bir "eklenti"dir (*supplément*). Bu eklenti gerçekten de takviye amaçlı (*additif*) bir ikame (*suppléance*), söze eklenen bir "giderici" ortaya koyar. Dilin eklemlenmeye (*s'articuler*) başladığı, yani kendine eksik gelmek [yüzünden] doğduğu noktada, kökenin ve tutkunun belgisi olan vurgusu eklemlenme denen *diğer* köken belgisi altında silindiği zaman, devreye girer. Rousseau'ya göre, yazının tarihi gerçekten eklemlenmenin tarihidir. Çığlığın dil-oluş süreci, konuşulan dolunluğun kendini yitirerek, oyarak, kırarak, eklemleyerek olduğu şey olma hareketidir. Çığlık, ünlülü sözü silmeye başlayarak, kendisi ünlüleşir. İmdi, Rousseau yazı hakkındaki bölümünü, *tam anlamıyla* konuşmanın konuşulanının yani ünlü vurgusunun bu kökensel silinmesini açıklamak söz konusu olduğu anda devreye sokar. Hem –kuzeyli olan– ünsüzü hem de yazıyı birlikte ele almak lâzımdır. *Yazıya dair* başlığı önce –ilk paragrafında– vurgunun ünsüz eklemlenme-

siyle *giderilmesini* söz konusu edecektir: aynı anda *hem silinme hem ikame etme.* Burada bu giriş bölümünü tekrar okumalıyız:

> «Dillerin tarihini ve evrimini inceleyecek olan herkes görecektir ki, sesler ne kadar tekdüzeleşirse ünsüzler o kadar çoğalır ve silinen vurguların, eşitleşen kantitelerin eksikliği grammatikal kombinezonlar ve yeni eklemlenmelerle "giderilir" (*on supplée*); fakat bu değişimler ancak zamanla olur. İhtiyaçlar arttıkça, işler karıştıkça, aydınlanma yayıldıkça dil karakter değiştirir; daha doğru ifadeli ve daha az tutkulu olur; duyguların yerine fikirleri ikame eder; kalbe değil akla seslenir. Bununla birlikte vurgu söner, eklemlenme yayılır; dil daha "doğru", daha açık ve net, fakat daha lafazan, daha donuk sesli ve daha soğuk olur. Bu evrim bana tamamen doğal görünüyor. Dilleri karşılaştırma ve eskilikleri hakkında hüküm vermenin bir başka yolu da yazıdan elde edilir; eskilik yazı sanatının yetkinliğiyle ters orantılıdır. Yazı ne kadar kabaysa, dil de o kadar eskidir.»

Demek ki, yazının evrimi doğal bir evrimdir. Aklın ilerlemesinin bir adımıdır. İlerleme gibi gerileme de, yazı gibi aklın da "oluş"udur. Bu tehlikeli ilerleme niçin *doğaldır*? Herhalde *zorunlu* olduğu için. Ama aynı zamanda, zorunluluk, dilin ve toplumun içinde, saf *doğallık* haline ait yollar ve kuvvetlerle iş gördüğü için de. Daha önce görüp sınanmış olduğumuz şema: sıcaklığın yerine ışığı, arzunun yerine açık-seçikliği, kuvvetin yerine doğruluğu, duygunun yerine fikirleri, kalbin yerine aklı, vurgunun yerine eklemlenmeyi ikame eden, tutku değil ihtiyaçtır. Doğal-olan, dile göre altta ve önce olan şey, dilde *olan olduktan sonra* eylemde bulunur, orada kökenden sonra iş görür ve yozlaşmaya veya gerilemeye sebep olur. O zaman, üsttekini (*supérieur*) kaparak alttakine (*inférieur*) doğru sürükleyen sonraki (*ultérieur*) olur. [Rousseau'ya göre] yazının garip zamanı, betimlenemez güzergâhı, kuvvet ve tehditlerinin temsili imkânsız hareketi böyle bir şeydir.

İmdi, yazının lojmanı dilin doğruluk (*justesse*) ve kesinliği (*exactitude*) neden oluşur? Her şeyden önce özgülükten (*propriété*). Doğru ve kesin bir dil mutlak surette "teksesli" (*univoque*) ve "özgü" (*propre*) olmalıdır: yani mecazsız. Dil, kendinde figürü sildikçe veya dizginledikçe yazılır, ileri-geriler (*pro-régresse*).

Yani kendi kökenini. Zira dil kökensel açıdan mecazidir (*métaphorique*). Rousseau'ya göre bu özelliğini anasından, yani tutkudan almıştır. Mecaz, dili kökeniyle ilişkiye sokan özelliktir. Buna göre yazı da bu özelliğin giderilmesi olacaktır. «Anadan kalma özelliklerin» (krş. yukarda, s. 305). Demek ki, «İlk dilin mecazlı olmuş olabileceği»nden (III. başlık), sadece *Deneme*'de açıklık getirilen bu önermeden, burada bahsetmek lâzımdır:

> «İnsanı konuşturan ilk dürtüler tutkular olduğundan, ilk ifadeleri de "söz sanatları" (figürler, *tropes*) olmuştur. Figürlü dil ilk doğmuş olandır, "özgü anlam" en sonra bulunmuştur. Şeylere asıl ("özgü") adları ancak gerçek biçimleri içinde görüldükleri zaman verilmiştir. Başta yalnız şiirle konuşulmuş, uslamlama uzun zaman sonra akla gelmiştir.»

Epik olsun lirik olsun, anlatı olsun ırlama olsun, arkaik dil zorunlu olarak şiirseldir. Edebiyatın ilk biçimi olan şiir, özü itibariyle mecazidir. Demek ki Rousseau edebi yazıyı, anlatıda ya da şarkıda mevcut (*présent*) sözden yola çıkarak belirleyen geleneğe aittir; zaten başka türlüsü de olamazdı ve bunu görmek de öyle ahım şahım bir marifet değildir. Edebi "literallik" [ona göre] şiiri durduran veya donduran, mecazı temsil eden ek[lentisel] bir aksesuardır. Edebi-olanın hiçbir özgüllüğü (*spécificité*) yoktur; olsa olsa şiirsel-olanın zavallı bir negatifi olabilir. Rousseau'nun yaşamış olduğu şekliyle edebi aciliyet hakkında söylediklerimize karşın, Rousseau bu gelenek içinde kendini rahat hisseder. Edebi modernite denebilecek her şeyse, tersine, şiirsel yani mecazi olana, bizzat Rousseau'nun "kendiliğinden dil" olarak analiz ettiği şeye kul köle olmaya karşı edebi özgüllüğü belirtmeye önem verir. Edebi özgünlük diye bir şey varsa –ki

herhalde bundan üstünkörü emin olunamaz– mecazdan değilse bile, en azından edebi olmayan dilde göründüğü şekliyle figürün vahşi "gayriihtiyariliğinden" kendini kurtarması lâzımdır. Bu modernlik "protestosu" zaferle coşmuş olabildiği gibi, Kafka usulünce tüm hayallerden soyutlanmış, umutsuz ve herhalde daha duru görüşlü de olabilir: kendi dışmda, en başta kendi dili olmayan bir dilin figürleri içinde olmakla yaşayan edebiyat, mecazsızlıkta (*non-métaphore*) kendi içine dönmekle de pekalâ ölebilir. «Bir mektuptan: "Bu hüzünlü kış boyunca ben işte bu ateşte ısınırım." Mecazlar, yazmaktan (Schreiben) umut kesmeme sebep olan şeylerden biridir. Yazının bağımsızlığı yoktur, ateşi yakan hizmetçiye, sobanın dibinde ısınan kediye, hattâ ısınmaya çalışan şu zavallı adama bağımlıdır. Bütün bunlar kendi yasalarına sahip özerk işlevlere karşılık gelir; yalnız yazı kendinden hiçbir yardım göremez, kendi içinde ikamet etmez, hem oyun hem de umutsuzluktur.» (Kafka, *Günce*, 6 Aralık 1921).

«İlk dilin figürlü olmuş olabileceği»: bu önermenin Rousseau'ya özgü olmamasına, Rousseau'nun ona belki Vico'da[2]

---

[2] «Vico dillerin kökenini, birçok güçlükle karşılaştıktan sonra, «ilk milletlerin şair milletler olduğunu fark ettiği zaman anladığını; o zaman bu aynı ilkelerde dillerin gerçek kökenini de tanıdığını» söyler (*Yeni Bilim*, 1, s. 174). Üç dil ayrımı, *mutatis mutandis* (kabaca) Rousseau'nun şemasına denk gelebilir; sözün ve mecazm ortaya çıkışını belirleyen ikinci dil, asıl anlamıyla köken anı, şiirsel ırlamanın henüz eklemlenme ve uzlaşıyla kırılıp dağılmadığı an olacaktır. Karşılaştıralım: «Biribirinin ardı sıra üç tür dil konuşuldu: a) birincisi, aile hayatı zamanındaki dil: sadece aileler halinde toplanmış olan insanlar kısa bir zaman önce insanlığa dönmüşlerdi. Bu ilk dil sessiz bir dildi; işaretlerle ve imlemek istedikleri fikirlerle ilişkili seçilmiş bazı vücut pozisyonlarıyla [işini görüyordu]; b) ikincisi, kahramanlık amblemleri dili: bu, benzerlikler üzerine kurulu, karşılaştırmalar, çok canlı imgeler, mecazlar ve doğal betimlemelerden oluşmuş bir dildi; söz konusu imgeler, kahramanların hüküm sürdüğü çağda konuşulan bu kahramanlık dilinin gövdesiydi; c) üçüncüsü, halklar tarafından icat edilen sesli imlerden (*vocables*), anlamlarını istedikleri gibi belirleyebildikleri sözcüklerden oluşan insan diliydi.» (3, 1, s. 32). Başka bir parçadan: «Bu

rastlamış olmasına, sadece değil ama kesinlikle Condillac'ta okumuş olmasma ve onun da bunu sadece değil ama kesinlikle Warburton'dan almış olmasına karşın, burada *Deneme*'nin orijinalliğini vurgulamamız lâzımdır.

Rousseau Condillac'tan bahsederken, yazarın «*İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üstüne Deneme*»si üzerinde çalıştığı sırada, «piknikte baş başa konuşmalarını» hatırlatarak, «bunun anlam ve önemini ilk kavrayan belki de ben oldum» der (*İtiraflar*, s. 347). Rousseau Warburton'dan ziyade Condillac'a yakındır. *Hiyeroglifler Üstüne Deneme* gerçi kökensel olarak figürlü bir dil teması üzerine yapılanmış olup *Encyclopédie*'nin başka maddeleriyle birlikte özellikle en zengin içeriklilerinden biri olan mecaz hakkındaki maddesine de esin kaynağı olmuştur. Fakat Warbuton,

---

ilk dil şeylerin asıl doğası (neliği, mahiyeti) üzerine kurulu değildi; tamamen ve çoğu dinsel, imgelerden oluşmuş, cansız nesneleri canlı varlıklara dönüştüren bir dildi.» (3, 1, s. 163). «İmdi, dillerin ve yazıların kökenine böyle bir ilke arıyorsak, bunu şu olguda buluruz: pagan ulusların ilk toplulukları yaradılışlarından gelen bir zorunlulukla şair halklar olmuşlar; meramlarını şiirsel karakterler üzerinden anlatmışlardır. Bu keşif bizim *Yeni Bilim*'imizin başlıca anahtarıdır; bize, tüm yazarlık hayatımız boyunca uzun araştırmalara mal olmuştur.» (3, *Idea dell'Opera*, I, s. 28-29). «İnsanlar büyük tutkularından ırlayarak (çalıp söyleyerek) kurtulurlar... ırlayarak ilk dilleri yaratma yeteneğini kazanmalarını da ancak çok şiddetli tutkulardan gelen dürtüye borçlu olmuşlardır.» (3, 1, s. 95, çev. Chaix-Ruy). «*Nesrin nazımdan önce geldiğini* iddia eden gramercilerin ortak hatâlarını başarıyla çürütmüş olduğumuzu sanıyoruz ve, keşfetmiş olduğumuz şekliyle *şiirin kökeninde dillerin ve edebiyatın kökenlerini* de gösterdikten sonra...» (II. Kitap, *Şiirsel bilgeliğe dair*, V. başlık, par. 5, çev. Michelet, s. 430). Rousseau gibi Vico'ya göre de dilin ilerleyişi eklemlenmenin ilerleyişini izler. Dil böylece "alçalmış", şiirselliğini ve ilahi karakterini yitirerek "beşerileşmiş" olur: «Tanrıların dili pek az eklemli, sessiz bir dildi; kahramanların dili kısmen eklemli kısmen sessizdi; insan diliyse hem imlerden hem jestlerden oluşan âdeta tamamen eklemli bir dildi.» (3, 1, s. 178, çev. Chaix-Ruy).

Vico'dan, Condillac'tan[3] ve Rousseau'dan farklı olarak, kökensel mecazın «genellikle kabul edildiği gibi şiirsel bir imgelemin tutuşmasından gelmediği» fikrindedir. «Mecaz besbelli tasarlamadaki kabalıktan doğar.»[4] İlk mecaz şiirsel değilse, ırlanmayıp eylendiğindendir. Warburton'a göre, kesintisiz bir geçişle eylem dilinden söz diline geçilir. Bu Condillac'ın da savunduğu

---

[3] Condillac Warburton'a borçlu olduğundan çok, görüşlerinin onunkilerle aynı yönde olduğunu kabul eder. Ancak bu yön birliği de, birazdan göreceğimiz gibi, tamam değildir: «Bu bölüm hemen hemen tamamlanmıştı ki, M. Warburton'un İngilizceden çevrilmiş *Hiyeroglifler Üstüne Deneme*'si elime geçti: felsefe kafasıyla derin bilimsel araştırma zihniyetinin aynı derecede hüküm sürdüğü bir eser. Memnuniyetle gördüm ki, ben de o kitabın yazarı gibi dilin daha başlangıcından itibaren çok figürlü ve çok mecazlı olması gerektiğini tahmin etmiştim. Ayrıca kendi düşüncelerim de beni yazının önce basit bir resim olayı olduğunun farkına vardırmıştı. Fakat hangi evrim sonucu harflerin icadına gelinmiş olduğunu keşfetmeye henüz kalkışmamıştım ve bunu başarmak da bana zor görünüyordu. Bu görev M Warburton tarafından mükemmel surette yerine getirilmiş bulunuyor; bu konuda söylediğim her şeyi ya da hemen her şeyi, onun eserinden aldım.» (XIII. başlık, *Yazıya dair*, par. 127, s. 177).

[4] S. 195. «Benzerliğin, Çin yazısının işaret ve karakterlerine denk geldiği; bu işaretlerin alfabe harflerinden oluşan kısaltılmış yazı usulünü doğurması gibi, benzerliğin de söylemi daha akıcı ve daha zarif kılmak üzere aynı şekilde küçük boyutlu bir benzerlik olan mecazı yarattığı söylenebilir. Zira insanlar maddesel nesnelere bu denli alışık olduklarından, soyut fikirlerini iletmek için her zaman duyulara seslenen imgelere ihtiyaç duymuşlardır.» (*Hiyeroglifler Üstüne Deneme*, T. I, s. 85-86). «Figürlü ifade olayının gerçek kökeni budur; bu ifade tarzı genellikle farzedildiği gibi şairane bir imgelemin coşup tutuşmasından ileri gelmez. Amerikalı Barbarların üslûbu, gayet soğuk ve flegmatik bir bünyeye sahip olmalarına karşın, bugün de bunu kanıtlamaktadır.. Flegmatik karakterleri üslûplarını daha sade ve net kılmış olabilir ama figürlerini ortadan kaldıramamıştır. Böylece, bu farklı karakterlerin bir arada bulunması mecazın seçime değil zarurete bağlı olduğunu açıkça gösterir. İnsanın tutum ve davranışı, gördüğümüz gibi, gerek söylemde ve yazıda, gerek giyimde ve barınakta, her zaman ihtiyaç ve zaruretlerini gösteriş ve bezentiye dönüştürmek olmuştur.» (s. 195-197)

görüş olacaktır. Demek ki yalnız Rousseau eylem ya da ihtiyaç diliyle söz ya da tutku dili arasında mutlak bir kopma tasarlar. Böylece, bu konuda doğrudan doğruya eleştiri yapmadan, Condillac'a karşı çıkmış olur. Condillac'a göre, «eylem diline halef olan söz, onun karakterini korumuştur. Bu yeni düşünce iletim tarzı ancak birinci model alınarak düşünülebilirdi. Böylece, şiddetli beden hareketlerinin yerini tutmak üzere, ses net olarak algılanabilir aralıklarla, yükseldi ve alçaldı.» (II, I, 11, par. 13). Bu benzetme ve bu kesintisizlik Rousseau'nun dillerin oluşumu ve yerel farklılıklara dair görüşleriyle bağdaşabilir değildir. Gerçi hem Condillac hem de Rousseau'ya göre kuzey, [insanı] dakikliğe, kesinliğe, açıklık ve ussallığa güdüler ama biribirine ters nedenlerle: Rousseau'ya göre, kökenden uzaklaşma eylem dilinin etkisini arttırır, Condillac'a göreyse azaltır, çünkü ona göre her şey sözde de devam eden eylem diliyle başlar: «Üslûpta sadelik ve dakiklik kuzey halklarında çok daha erken görülmüştür. Soğuk ve flegmatik yaradılışlarının bir sonucu olarak, eylem dilinin etkilerini taşıyan her şeyi daha kolay terk edebilmişlerdir. Başka yerlerdeyse bu düşünce iletme tarzının etkileri uzun süre korunmuştur. Bugün bile, Asya'nın güney kısımlarında, "laf kalabalığı" (*pléonasme*) söylemde zarafet öğesi olarak görülür. Par. 67. Üslûp kökende şiirseldi...» (s. 149).

Condillac'ın konumunu savunmak daha zordur. Şiirsel kökenle (Rousseau) pratik kökeni (Warburton) bağdaştırması gerekir. Rousseau'nun niyeti, bu güçlükler ve farklar örgüsü üzerinde şekillenir. Tarih, kökenden uzaklaşarak kuzeye doğru gider. Fakat Condillac'a göre bu uzaklaşma düz ve kesintisiz basit bir çizgi izlerken, Rousseau'ya göre kökenin berisine, mecazi olmayana, ihtiyaç diline ve eylem diline doğru geri döner.

Demek ki bütün ödünçlemelere bütün görüş yakınlıklarına karşın, *Deneme*'deki sistem orijinalliğini yitirmez. Bütün güçlüklere karşın, jestle söz, ihtiyaçla tutku arasındaki "kesinti" orada korunmuştur:

> «Demek ki, ilk jestleri ihtiyaçların dayattığı, ilk çığlıkları da tutkuların koparttığı sanılabilir. Olguların izi akılda bu ayrımlarla sürülürse, dillerin kökeni üstüne belki şimdiye dek yapıldığından daha başka şekilde uslamlanabilir. Doğu dillerinin –ki bildiğimiz en eski dillerdir– "dehası", oluşumlarında etkili olduğu hayal edilen didaktik süreci kesinlikle tekzip eder. Bu dillerde yöntemli ve uslamlama ürünü hiçbir şey yoktur; bunlar canlı ve figürlü dillerdir. İlk insanların dili bize mühendislerin dili gibi gösteriliyor ama biz bunun şairlerin dili olduğunu görüyoruz.»

İhtiyaçla tutku arasındaki ayrım, son kertede, ancak «saf doğa» kavramıyla gerekçelenebilir. Bu sınır-kavramın ve bu "hukuksal" kurmacanın işlevsel zorunluluğu bu açıdan da ortaya çıkar. Zira saf doğallık halinin esas yüklemi *dağılma* ve *dağınıklıktır*; kültürse her zaman yakınlaşma, yakınlık ve özgü varlığın sonucudur. İmdi, ihtiyaç, *fiilen tutkudan ister önce ister sonra kendini göstersin*, daima kökensel dağınıklığı korur, sürdürür veya tekrarlar. Bu özelliğiyle ve kendisini değiştiren önceki bir tutkudan doğmuş olmadığı ölçüde, saf dağılmı kuvvetidir.

> «Böyle olmuş olmalı. İnsan akıl yürütmekle değil hissetmekle işe başladı. İnsanların ihtiyaçlarını dile getirmek için sözü icat ettikleri söyleniyor; bu görüş bana savunulamaz gibi geliyor. İlk ihtiyaçların doğal etkisi insanları biribirlerine yaklaştırmak değil biribirlerinden uzaklaştırmak olmuştur. Türün yayılması ve dünyanın nüfusunun hızla artması için böyle olması gerekiyordu; yoksa insan türü dünyanın bir köşesine yığılır, diğer bütün yerleri ıssız kalırdı.»

«Bütün bunlar ayrımsızca doğru değil» ise, yapısal açıdan tutkudan önce gelen ihtiyacın fiilen her an onun ardından da gelebilmesindendir. Fakat burada sadece empirik bir olgu, bir olabilirlik mi söz konusu? Dağılım ilkesi hâlâ iş görüyorsa, bu bir ilinek mi, yoksa bir kalıntı mı? Gerçek şu ki, ihtiyaç toplu-

mun arifesini, *kuruluşundan* önceki aşamayı açıklamak için [sadece] gereklidir ama toplumun *yayılmasını* açıklamak için vazgeçilmezdir. İhtiyaç olmasaydı, mevcudiyet ve çekim kuvveti serbestçe etkisini gösterecek, kuruluş mutlak bir "temerküz" (*concentration*) olacaktı. Toplumun dağılıma nasıl direndiği anlaşılabilecek, buna karşılık uzamda dağılması ve farklılaşması ise açıklanamayacaktı. Toplumun genişlemesi –ki gerçekten «toplanmış halkın» parçalanması sonucuna varabilir– yine de sosyal bünyenin organik *yapılaşma*, farklılaşma ve bölünmesine katkıda bulunmaktan geri kalmaz. *Toplum Sözleşmesi*'nde, ne fazla küçük ne de fazla büyük olmaması istenen "site" nin ideal boyutları da belli bir genişlik ve yurttaşlar arasında belli bir mesafe gerektirir. Demek ki dağılım, aralıkla[n]ma yasası olarak, toplumun hem saf doğallık yani hayat ilkesi, hem de ölüm ilkesidir. Bu yüzden, dilin mecazi kökeni ihtiyacın tutkuyla aşılması olarak analiz edilebilmekle birlikte, dağılım ilkesi de buna yabancı değildir.

Nitekim Rousseau da, Warburton'la Condillac'ın yaptıkları gibi, ses diliyle bizi «kaba tasarımlar» içinde tutan eylem dilinin kesintisiz sürekliliğini öne süremez. Her şeyi tutkunun ve duygusallığın (*affectivité*) yapısıyla açıklamak zorundadır. Çok yoğun ve görünüşünde çok karmaşık bir kestirme yoldan, ciddi bir çabayla, bu sıkıntılı durumdan kurtulur. Üçüncü başlığın ikinci paragrafındaki çıkış noktası nedir?

Mecazı tutkuyla açıklamanın güçlüğü değil; onun gözünde bu, açıklama gerektirmeyen bir gerçektir. [Asıl güçlük] –gerçekten de şaşırtıcı olan– ilkellik evresinde figürlü bir dil fikrini kabul ettirmektir. Zira mecazı üslûpta bir yer değiştirme saymakta söz birliği eden *sağ* duyu ve *sağlam* retorik, figürü kurmak ve tanımlamak için "özgü" (asıl) anlamdan yola çıkılmasını istemiyorlar mı? Mecaz, özgü anlamın bir aktaramı değil mi? Ya da bir taşınması? Rousseau'nun tanıdığı retorik kuramcıları onu böyle tanımlamıyorlar mıydı? *Encyclopédie*'nin verdiği ta-

nım da bu değil miydi[5]?

İmdi, Rousseau mecazın fışkırışını tekrarlamak için ne sağduyudan ne de retorikten hareket eder. Özgü anlamı kullanmaya "tenezzül etmez". Çıkarsamak istedikleri şeyin zaten kurulmuş olabilirliğini kullanan kuram ve sağduyunun önünde bir yere yerleşerek, bize hem sağduyunun hem de stilistik biliminin nasıl mümkün olduğunu gösterecektir. En azından tasarısı ve kafasındaki tutkular psiko-dilbiliminin özgün hedefi budur. Ancak niyetine ve görünüşlere karşın, göreceğiz ki *o da özgü anlamdan yola çıkar*. Sonra da *ona geri gelir, zira özgü-olan hem kökende hem de son evrede bulunmalıdır*. Tek sözcükle, *heyecanların ifadesine*, daha kökenden itibaren *nesnelerin gösterilişinde* yitirmeyi kabul ettiği bir özgülük verir.

İşte güçlük ve çözümün ilkesi:

> «İmdi, pekalâ hissediyorum ki, burada okur beni durdurup, bir ifadenin özgü bir anlama sahip olmadan önce nasıl mecazi olabileceğini soracaktır, çünkü figür denen şey anlamın taşınmasından ibarettir. Bunu kabul ediyorum; fakat beni anlamak için, tutkunun bize sunduğu fikri taşıdığımız sözcüğün yerine ikame etmek lâzımdır; zira sözcükleri ancak fikirleri de taşıdığımız için taşıyabiliriz; aksi takdirde figürlü dilin hiçbir anlamı olmazdı.»

---

[5] MECAZ (*métaphore*), d.a. (gram.): «Bu, diyor M. du Marçais, bir ismin (ben olsam *bir sözcüğün* derdim) özgü anlamının, akıldaki bir karşılaştırmaya (benzerliğe) dayanılarak, ona uygun düşen başka bir anlama taşınmasında kullanılan bir figürdür. Mecaz anlamında kullanılan bir sözcük özgü anlamını yitirip yeni bir anlam üstlenir ki, bu anlam ancak sözcüğün özgü anlamıyla benzetildiği şey arasında yapılan karşılaştırma yoluyla akla gelir. Örneğin, yalan sık sık hakikatin renkleriyle süslenir dendiği zaman..» Ardından, Marçais'den geniş alıntılar: «Bazan M. du Marçais'nin sözü biraz fazla uzatmakla eleştirildiğini duydum; itiraf ederim ki, örneğin mecaz için daha az örnek vermek ve bunların açıklamalarını daha dar tutmak mümkün olabilirdi. Ama böyle bir "laf kalabalığına" kim imrenmez? Bir dil sözlüğü yazarı bu metafor maddesini okuyunca, gramercimizin özgü anlamı figürlü anlamdan ayırmak ve birini öbürünün temeli saymaktaki şaşırtıcı doğruluk ve kesinliği görmemezlik edemez..»

Demek ki mecaz, bir imleyenler oyunu olarak görülmekten önce, bir fikir ya da anlam (ya da, isterseniz, imlenen) süreci olarak anlaşılmalıdır. Fikir (ide), imlenen anlam, yani sözcüğün ifade ettiği şeydir. Ama aynı zamanda şeyin bir imi, nesnenin kafamdaki bir temsil-edenidir. Nihayet nesnenin bu temsil-edilişi de, nesneyi imler ve [kendisi de] sözcükle veya genel olarak dilsel imleyenle imlenirken, dolaylı olarak bir duygu durumu veya tutkuyu da imleyebilir. Rousseau açıklamasını (şu veya bu ilişkiye göre imleyen veya imlenen olabilen) bu temsil-edici idenin işleyişi içine yerleştirir. Mecaz, sözel imler arasında yakalanmadan önce, ideler ve şeyler düzeninde (düzeyinde), ideyi idesi olduğu şeye bağlayan şeye göre, imleyenle imlenen ilişkisidir, yani daha o aşamada temsil-edici imdir. O zaman özgü anlam da idenin, ifade ettiği duygulanımla ilişkisi olacaktır. Tutkuyu *özgü olarak* (*proprement*) *ifade eden* de gösterilişin (mecaz) gösterilene uygun olmayışıdır. Korku bana sadece insanların olduğu yerde devler gösterirse, imleyen –nesnenin idesi olarak– mecazi, fakat tutkumun imleyeni özgü (*propre*) olacaktır. O zaman «devler görüyorum» dersem, bu yanlış gösteriliş (*désignation*) korkumun özgü bir ifadesi olacaktır. Zira sahiden devler görüyorumdur ve burada kesin bir hakikat vardır: Descartes'ın *Regulae*'de analiz ettiğine benzeyen algılanır bir cogito'nun hakikati: fenomenolojik açıdan «sarı görüyorum» önermesi çürütülemez, yanılgı ancak «dünya sarıdır» hükmünde mümkün olabilir.[6]

---

[6] Bu noktada Rousseau'nun doktrini tamamen kartezyendir. Kendini doğanın bir tür haklı çıkarılışı olarak yorumlar. Doğal yetiler olan duyular bizi asla aldatmazlar. Aksine bizi şaşırtan ve doğayı aldatan, kendi hüküm verme yetimizdir. «Doğa bizi asla yanıltmaz; her zaman kendimizi yine kendimiz yanıltırız.» *Emile*'den bu pasajın (s. 237) yerine, Rousseau'nun kendi kaleminden çıkma yazmada şu ibare konmuştu: «Diyorum ki, duyularımızın bizi yanıltması imkânsızdır, zira hissettiğimizi hissettiğimiz her zaman doğrudur.» Epikuros'çu düşünürler bunu kabul ettikleri için övülür, fakat «duyumlarımız hakkında verdiğimiz hükümlerin asla yanlış olmadığını» iddia ettikleri için eleştirilirler. «Duyumlarımızı duyarız (hissederiz) fakat hükümlerimizi hissetmeyiz.»

Yine de, devlerin algılanış ve gösterilişinde özgü ifade (*expression propre*) olarak yorumladığımız şey, ne yaşantıda ne de dilde hiçbir şeyin öncelemediği bir mecazdır. Söz, göndermeden nesneye geçmediğinden, «dev» in korkunun imi olarak özgü olması, nesnenin imi olarak yad-özgü veya mecazi olmasına engel olmaz, hattâ tersine bunu içerir. Ancak kendini tutkunun varsayılan sebebinin ide-imi olarak sunmak suretiyle, bir gözünü dışarıya açarak, o tutkunun ide-imi olabilir. Bu açılış vahşi bir mecaza geçiş izni verir. Bunun önünde hiçbir özgü anlam yoktur, hiçbir retorikçinin gözetiminde değildir.

Demek ki, mecazın fışkırışını ve anlam taşınmasının (*translation*) vahşi imkânını anlamak için, öznel duygulanıma geri dönmek, tutkuların fenomenolojik düzenini gösterilişlerin nesnel düzeninin, ifadeyi göstermenin yerine ikame etmek lâzımdır. Özgü anlamın önceliği adına yapılan itiraza Rousseau şöyle karşılık verir:

> «Bir vahşi adam başkalarına rastlayınca önce korkacaktır. Korkusu bu adamları ona kendisinden daha büyük ve daha kuvvetli gibi gösterecek ve onlara *dev* adını verdirecektir. Böyle birçok deneyimden sonra bu sözde devlerin kendisinden ne daha büyük ne daha kuvvetli olduklarını, boy-poslarının daha önce dev sözcüğüne atfetmiş olduğu ideye uygun düşmediğini anlayacaktır. O zaman onlar ve kendisi için, örneğin *insan* gibi ortak bir ad icat edecek, *dev* adını da yanılsamayı yaşadığı sırada kendisini etkilemiş olan sahte nesneye bırakacaktır. Tutku bakışlarımızı büyülediği ve bize sunduğu ilk ide hakikatin idesi olmadığı zaman, figürlü sözcük işte böyle özgü sözcükten önce doğar. Sözcükler ve adlar hakkında söylediklerim, cümle ve deyiş türlerine de kolaylıkla uygulanabilir. Tutkunun verdiği yanıltıcı imge ilk önce göründüğünden, ona tekabül eden dil de ilkönce icat edilendir. Sonra, aydınlanan zihin ilk hatâsını farkedip onun ifade biçimlerini sadece onu üretmiş olan tutkular için kullandığında, mecazi olur.»

1. *Deneme* böylece hem mecazın ilk sahneye çıkışını, hem de retorikte «soğumuş olarak» yeniden ele alınışını açıklar. Demek ki, mecazdan bir üslûp figürü olarak ancak bir tür benzetmeyle, söylemin dönüş ve tekrarıyla, söz edilebilir; o zaman, karar verilerek en baştaki, özgü olarak tutkuyu ifade eden yer değiştirme gözden geçirilir. Daha doğrusu tutkunun temsilcisini [demek lâzım]: dev sözcüğünün özgü olarak ifade ettiği, korkunun kendisi değil –burada ifadenin özgülüğüne kadar giden yeni bir ayrım gerekli olacaktır–, «tutkunun bize sunduğu ide» dir. «Dev» idesi hem tutkunun temsilcisinin özgü imi, hem nesnenin (insan) mecazi imi, hem de duygulanımın (korku) mecazi imidir. Bu im, nesneyle ilgisi açısından *yanlış* olduğu için mecazidir; duygulanımla ilgisi açısından *dolaylı* olduğu için mecazidir: o, imin imidir, heyecanı ancak başka bir im üzerinden, korkunun temsilcisi üzerinden, yani *yanlış* imi üzerinden, ifade eder. Duygulanımı da özgü olarak ancak yanlış bir temsilciyi temsil ederek temsil eder.

Sonra retorikçi veya yazar bu işlemi tekrarlayabilir veya hesaplayabilir. Bu tekrarları ayıran aralık, vahşiliği uygarlıktan ayırır; onları mecazın tarihinde biribirinden ayırır. Doğal olarak, bu vahşilik ve bu uygarlık, tutkunun ve ilkel figürlerin açtığı toplum hali içinde ilişkidedirler. O zaman, «aydınlanmış zihin», yani akım kuzeye doğru dönük ve kökenin cesedini de sürükleyen soğuk açık-seçikliği, «ilk hatâsını» farketmiş olduğundan, mecazları oldukları gibi, özgü ve gerçek anlamı olduğunu bildiği şeye gönderme yaparak, kullanabilir. Dilin güneyinde tutkulu zihin mecazın içinde tutsak kalmıştı: dünyayla ancak yad-özgülük üslûbu içinde ilişki kurabilen şair. Uslamlayıcı, hesapçı yazar, gramerci üslûbun yad-özgülüğünü bilgince, heyecansızca organize ederler. Fakat bu ilişkileri tersine çevirmek de gerekir: şairin de ifade ettiğiyle bir doğruluk ve özgülük ilişkisi vardır, tutkusuna en yakın yerde durur. Nesnenin hakikatini kaçırdığından, kendini dolunlukla dile getirir ve sözünün kökenini otantik olarak anlatır. Retorikçi nesnel hakikate erişir, hatâyı açığa vurur, tutkuları işler ama [bütün bunları]

kökenin canlı hakikatini yitirdiği için [yapar].

Böylece, Rousseau, görünüşte ilk dilin figürlü (mecazi) olduğunu iddia etmekle birlikte, özgü anlamı [önde tutmayı] sürdürür: hem arkhe hem de telos olarak. Kökende, çünkü tutkunun birincil idesi, ilk temsilcisi, özgü olarak ifade edilmiştir. Sonda, çünkü aydınlanmış zihin özgüyü tespit eder. O zaman bunu bir bilme süreciyle ve *hakikat terimleriyle* yapar. Son tahlilde Rousseau'nun da problemi aynı terimlerle ele aldığı dikkatten kaçmamış olacaktır. Bütün bir naif im-ide felsefesi onu buna mecbur tutar.

2. Korku örneği rastlantıyla mı seçilmiştir? Dilin mecazlı kökeni zaten bizi ister istemez bir tehdit, çaresizlik ve çözülme durumuna, arkaik bir yalnızlığa, dağınıklığın dayanılmaz tedirginliğine döndürmüyor mu? O zaman mutlak korku, öteki'yle *öteki* olarak ilk karşılaşma olacaktır: hem benden "başkası" hem de kendisinden "başkası" olarak. Öteki'nin (benden) başkası olarak oluşturduğu tehdide, ancak onu (kendisinden) başkasına dönüştürerek, hayalhanemde, korkumda veya arzumda onu değiştirerek, karşılık verebilirim. «Bir vahşi insan başkalarına rastladığı zaman önce korkacaktır.» Demek ki, korku ilk tutku, yukarda bahsettiğimiz merhametin "yanlış" yüzüdür. Merhamet yakınlaş[tır]ma ve mevcudiyet kuvvetidir. Korkuysa hâlâ, dağınıklık olarak, hemen önceki saf doğallık haline dönük olacaktır. Öteki'yle önce uzaktan karşılaşılır; ona bir "komşu" gibi yaklaşabilmek için önce bu ayrılığı ve korkuyu yenmek lâzımdır. O, uzaktan, bir efendi ve tehdit edici bir kuvvet gibi, son derece büyüktür. Küçük ve *infans* (çocuk) insan bu deneyimi yaşar. Konuşmaya ancak bu çarpıtıcı ve doğal olarak büyütücü algılardan hareketle başlar.[7] Dağınıklık kuvveti hiçbir

[7] Burada da Vico'dan bir metni hatırlatacağız: «Masalların özünü teşkil eden şairane karakterler, zorunlu bir bağlantıyla, konuların form ve özgül niteliklerini soyutlayamayan ilk insanların yaradılışından türerler; tüm halkların en yoğun barbarlık halini yaşadıkları devirde, kalabalık halkların bütün bireylerinin ortak bir düşünme tarzı olmuş olsalar gerektir. Bu karakterler arasında, her durumda bazı özel nes-

zaman azalmadığından, korku kaynağı her zaman kendi karşıtıyla uzlaşır.

Kabul edilen Condillac etkisi de korku örneğinin rasgele seçilmiş olmadığını düşündürür. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'ye göre de, dilin çifte kökeni korku (*angoisse*) ve tekrardır.

Ama [yalnız] eylem dilinin kökeni. Dilin insanlara Tanrı tarafından verilmiş olması, bu şekilde alınan şeyin özü üstüne bilgi veren felsefi bir kurmacayla, doğal kökenini sorgulamayı yasaklamaz. «Bir filozof için, bir şeyin doğa-üstü yollardan yapılmış olduğunu söylemek» yeterli değildir. «Doğal yollardan [olsaydı] nasıl olabileceğini açıklamak da onun ödevidir.» O zaman, Tufandan sonra, «hiçbir işaretin kullanımını öğrenmeksizin» çölde kaybolan iki çocuk varsayımı gündeme gelir.[8] İmdi,

---

nelerin imgelerini ölçüsüzce büyütme eğilimini zikredebiliriz. Aristoteles'nun da farkettiği şey budur: doğası gereği sonsuzu da kavrayabilen insan zihni, duyuların sıkı ve sınırlayıcı gücünün etkisinde sıkılır, boğulur; tanrılığa yakın yaradılışına borçlu olduğu şeyi göstermek için tek çaresi kalır: hayalgücünden yararlanarak özel imgeleri büyütmek. Herhalde bu yüzdendir ki, Yunan şairlerinde –ve Latin şairlerinde de– tanrıları ve kahramanları temsil eden imgeler daima insanları temsil edenlerden daha büyüktür. Barbarlık devirleri geri gelip tarihin yürüyüşü yeniden başlayınca, Ebedi Baba'yı, İsa-Mesih'i ve Bakire Meryemi tasvir eden fresk ve tablolar da İlahi Varlıkları bize ölçüsüzce büyütülmüş olarak gösterirler.» (*Yeni Bilim*, 3, II, s. 18, çev. Chaix-Ruy).

[8] II, I. s. 111-112. Bu yaklaşım, *Dilin kökeni ve gelişmesi*'ne ayırdığı dikkate değer sayfalarda (T. I, s. 48 ve sonrası), Warburton'un da kullandığı yaklaşımdır. Örneğin: «Daha güvenilir bir rehber olan Vahiy'den bağımsız olarak, sadece şeylerin doğası üzerinden hüküm vermek gerekirse, Sicilyalı Diodoros'la Vitruvius'un fikirlerini kabul etmek akla yakın gelebilir. [Buna göre] ilk insanlar bir süre ormanlar ve mağaralarda, hayvanlar gibi, sadece karışık ve anlaşılmaz sesler çıkararak yaşamışlar; [bu dönem] karşılıklı yardımlaşmak için topluluklar oluşturunca, konuşanın diğerlerine aktarma ihtiyacı duyduğu fikirleri ifade edebilmesi için, üzerinde uzlaştıkları keyfi işaret veya belgilerle, yavaş yavaş açık ve anlaşılır [bir dil] üretmelerine kadar sürmüştür. Çeşitli

bu iki çocuk ancak korku anında konuşmaya başlamışlardır: yardım istemek için. Fakat dil saf korkuda başlamaz, daha doğrusu korku ancak tekrarda kendini imler.

Tekrar burada taklit adını taşır ve algılamayla düşünme arasında yer alır. Bu noktayı vurgulayalım:

> «Böylece, sadece içgüdüyle, bu insanlar biribirlerinden yardım istiyor ve biribirlerine yardım ediyorlardı. *Sadece içgüdüyle diyorum*, çünkü düşünce henüz bu olaya katılamıyordu. Ne biri: "*Bana neyin lâzım olduğunu ona anlatmak ve bana yardım etmesini sağlamak için şöyle şöyle hareketler yapmalıyım*" diyor, ne de öbürü: "*Yaptığı hareketlerden filan şeyi istediğini anlıyorum, onu bundan yararlandırayım*" diyordu; fakat her ikisi de baskısını gittikçe daha çok hissettikleri ihtiyacın sonucu olarak hareketlerini yapıyorlardı.. Örneğin, vaktiyle *korku duyduğu* bir yeri gören kişi, öbürünü kendi düşmüş olduğu tehlikeye karşı uyarmak için, korkunun işaretleri olan çığlık ve hareketleri *taklit ediyordu.*»[9]

3. Ortak adı (cins ismini) üreten çalışma, her çalışma gibi, tutkunun *soğumasını* ve *yer değiştirmesini* varsayar. Uygun "ortak ad" (*insan*), *dev* adının yerine ancak korkunun yatışmasından ve hatânın farkedilmesinden sonra ikame edilebilir. Bu çalışmayla, ortak adların sayısı ve kapsamı artar. Bu noktada *Deneme*, ikinci *Söylev*'le sıkı sıkıya örtüşür: ad kategorisindeki ilk sözcükler ortak ad değil "özgü ad" (özel isim) olmuştur. Ger-

---

dilleri meydana getiren de budur, zira dilin doğuştan gelmediğinde herkes mutabıktır.» Ama yine de « Kitab-ı Mukkades'in tanıklığıyla, dilin bundan farklı bir kökeni olduğundan daha açık hiçbir şey yoktur. Kitap bize, ilk insana Dini Tanrı'nın öğrettiğini söylüyor; bu da aynı zamanda ona konuşmayı da öğrettiğinden şüphe etmemize izin vermiyor.»

[9] II, I. par. 2, 3, s. 113. Sadece «korku duymak» ve «taklit etmek» sözcüklerini vurguladık. Aynı örnek *Şiirin kökeni* hakkındaki başlıkta da tekrarlanır: «Örneğin, eylem dilinde, birine korkmuş bir insan fikrini vermek için, korkunun çığlık ve hareketlerini taklit etmekten başka çare yoktu.» (par. 66, s. 148).

çekten, kökende mutlak özgü bulunur: her şeye bir im, her tutkuya bir temsilci. Bu, bilgiler ne denli sınırlıysa söz dağarının o denli zengin olduğu zamandır.[10] Fakat bu yalnız kategoremler için doğrudur, bu da birçok mantıksal ve dil[bilim]sel güçlük ortaya çıkarır. Zira özgü ad olarak "substantif" dilin en ilkel hali değildir. Dilde tek başına bulunmaz. Olduğu halde bile bir eklemlenme ve bir «söylem-bölümü»nü temsil eder. Rousseau'nun da Vico gibi "ad"ı hemen hemen en sonra, yansılama heceleri (*onomatopées*), ünlemler, ön-adlar, adıllar, belirticilerin (*articles*) ardından, fakat fiilden önce doğurtmasından değil, ad'ın fiilsiz ortaya çıkamayacağından dolayı. Söylemin henüz bölünmemiş olduğu, her sözcüğün «bütün bir cümle (önerme) anlamı taşıdığı» bir ilkel etaptan sonra, ad, fiille birlikte ortaya çıkar. Bu, söylemi başlatan, önermenin içindeki ilk bölünmedir. O aşamada ad olarak sadece özgü ad, fiil kipi olarak sadece "mastar" (ad-fiil), fiil zamanı olarak da sadece "şimdiki zaman" vardır: «Özneyle yüklemi, fiille adı biribirinden ayırdetmeye başladıkları zaman –ki bu az-buz bir zekâ eseri değildi– ad değerli sözcükler ilkönce hep özgü ad, tek fiil zamanı da *infinitif* (mastar)[11] oldu; sıfatlara gelince, bu kavram hayli zor gelişmiş olmalıdır, çünkü her sıfat bir soyut addır ve soyutlamalar zahmetli ve pek doğal olmayan işlemlerdir» (s. 149).

---

[10] «Her nesne önce, ilk Öğretmenlerin ayırdetmeyi beceremedikleri Cinsler ve Türler akla gelmeksizin, özel bir ad aldı... öyle ki, bilgiler ne denli sınırlı idiyse Sözlük de o denli geniş oldu. Zaten genel ideler Zihne ancak sözcüklerin yardımıyla girebilirler ve anlama yetisi de onları ancak önermelerle kavrar. Hayvanların böyle ideler kuramayışlarının ve buna bağlı olan yetkinleştirilebilirliği asla edinemeyişlerinin bir sebebi de budur. Demek ki, genel idelere sahip olmak için konuşmak gerektir, zira hayalgücü durur durmaz zihin ancak söylem yardımıyla çalışabilir. Demek ki, ilk mucitler ancak önceden sahip oldukları idelere ad verebilmişlerse, bundan ilk adlarm her zaman sadece özgü adlar olması gerektiği sonucu çıkar.» (S.149-150. Ayrıca bak. yayıncının notları).

[11] «Le présent de l'infinitif» (mastarın şimdiki zaman hali) (1782 basımı)

Özgü adla mastar arasındaki bu korelasyon bizim için önemlidir. Demek ki "şimdi" ile "özgü" aynı hamlede terkediliyor. Özneyi fiilinden –ve daha sonra yükleminden– ayırdederek özgü adın yerine ortak adı ve –kişi veya ilgi– adılını ikame eden, sınıflamayı bir ayrımlar sistemine yerleştirmiş olur ve aynı zamanda çeşitli fiil zamanlarını da masterın "şimdi" sinin yerine ikame eder.

Bu farklılaşmadan önce, «söylemin bölünmesi diye bir şey bilmeyen» dillerin bulunduğu evre, doğallık haliyle toplumsallık hali arasında asılı kalan döneme denk düşer; doğal dillerin, *neume*'nin, Saint-Pierre Adası zamanının, su kaynağı başındaki şenliğin dönemi. Dil-öncesiyle söylemin bölünmesini gündeme getiren dil[bilim]sel "felaket" arasında, Rousseau, bir tür mutlu molayı, dolun bir dilin anlık resmini, saf bir geçiş noktası olan bir şeyi donduran imgeyi yakalamaya çalışır: söylemsiz bir dil; cümlesiz, sözdizimsiz, dilbilgisiz bir söz; saf iç-döküşten oluşan bir dil; çığlığın ötesinde ama anlamın dolayımsız birliğini aynı anda hem eklemleyen hem eklemlerinden kurtaran kırılmanın berisinde; içinde öznenin varlığının ne eyleminden ne de yükleminden ayırdedildiği [bir dil]. İçinde «daha önce oluşmuş dillerdeki gibi» iş görmeyen sözcüklerin («ilkel sözcükler») bulunduğu ve insanların «önce her sözcüğe bütün bir cümlenin anlamını verdikleri» evre. Fakat dil tam anlamıyla ancak bu mutlu dolunluğun kırılıp parçalanışıyla, bu "enstantane"nin kurmaca dolaysızlığından koparılıp tekrar harekete geçirildiği anda doğar. O zaman, söylemde ayrımı (*différence*) ölçmek ve betimlemek isteyen için mutlak referans noktası (*repère*) görevi yapar. Bu ancak, "özgü+mastar+şimdi" nin biribirine iyice –özgü adla fiil mastar+şimdi'yle karşı karşıya konduğunda bile ortaya çıkamayacak kadar sıkı– kaynaşmış olduğu bölünmemiş bir dilin her zaman zaten aşılmış sınırına gönderme yapılarak mümkün olabilir.

Ardından, bütün dil, (adıl ve sıfatı da yaratarak) özgü adla ortak ad arasında, masterın şimdiki zamanıyla artık çoğalan fiil

kip ve zamanları arasında açılan bu gedikten içeri dalar. Bütün dil, –zaten daha önce dil olarak şeylerin yerini tutmakta olan– "özgü"nün, bu canlı kendine- mevcudiyetin yerini alacaktır. Dil mevcudiyete *eklenir* ve onun yerini alır (*supplée*); ona kavuşmanın yatıştırılamaz arzusuyla onu öteler (*diffère*).

Eklemlenme, kurmaca enstananenin ve iyi sözün tehlikeli eklentisidir: dolun zevk-alışın, zira mevcudiyet Rousseau tarafından daima zevk-alış olarak belirlenir. "Şimdi" her zaman bir zevk-alışın şimdisidir; zevk-alış da her zaman mevcudiyetin karşılanışıdır. Mevcudiyeti parçalayan, öteleme ve gecikmeyi, arzuyla zevk-alış arasındaki "aralıklanmayı" devreye sokmuş olur. Eklemlenmeli dil, bilme/bilgi ve çalışma, tedirgin bilgi arayışı, iki zevk-alış arasındaki "aralıklanma" dan başka bir şey değildir. «Bilmeye çalışıyorsak bunun tek sebebi zevk-almayı arzulamamızdır.» (İkinci *Söylev*, s. 143). *Art de jouir* (Zevk-alma sanatı)'nda da ikame edilmiş mevcudiyetin fiilin geçmiş zamanında simgesel tazminini ifade eden şu aforizma vardır: «İçimden "zevk-aldım" derken hâlâ zevk almaktayımdır.»[12] *İtiraflar*'ın büyük meselesi de zaten «istediğim zaman yeniden zevk-almak» (s. 585) değil midir?

Yazıların tarihi ve sistemi

Suppléer [ek olmak, ikame olmak] fiili, yazmak eylemini pek iyi tanımlar. *Yazıya dair* başlığının birinci ve sonuncu sözcüğüdür. Bu başlığın açılış paragrafını okumuştuk. İşte son satırları:

> «Her türlü sesler (son) değil insan sesleri (*voix*) yazılır; imdi, vurgulu bir dilde, dilin enerjisinin en büyük bölümünü sağlayan ve aslında "ortak" olan bir cümleyi *sadece olduğu yere "özgü"* yapan, her türlü ses, vurgu ve diğer ses değişimleridir. Bunların yerine bir şey ikame etmek için başvurulan çareler yazılı dili yayar, uzatır ve kitap-

[12] T. I, s. 1174.

> lardan söyleme geçerek, bizzat sözün sinirini zayıflatır [ifade gücünü azaltır]. Her şeyi yazıldığı gibi söylemeye kalkarsak, konuşurken okumuş oluruz.» (Vurgu bizden.)

"Eklentisellik" zorunlu olarak tanımlanmamış (*indéfini*) bir süreçse, yazı da tipik ve kusursuz [eklenti veya] ikamedir, çünkü ikamenin kendini ikamenin ikamesi olarak, imin imi olarak, zaten imleyen bir sözün *yer-tutanı* olarak verdiği noktayı mimler; cümlenin *özgü yerini*, bir cümlenin yeri tutulmaz bir özne tarafından *hic et nunc** söylendiği tek defayı değiştirir ve karşılığında sesin sinirini alır. Başlangıçtaki ikilenmenin yerini mimler:

Bu iki paragraf arasında: 1) yazının çeşitli yapılarının ve genel oluşunun kısa bir analizi; 2) bu tipoloji ve bu tarihin öncüllerinden hareketle, alfabetik yazı üstüne uzun bir düşünme süreci ve genel olarak yazının anlam ve değeri üstüne bir değerlendirme.

Burada da, geniş alıntılara karşın, tarih ve tipoloji hâlâ çok farklı (kendine özgü) kalır.

Warburton'la Condillac ekonomik, teknik ve tamamen nesnel bir ussallık şeması önerirler. Ekonomik zorunluluk burada kısıtlayıcı anlamda, *yapılacak* ekonomi (tasarruf) olarak anlaşılmalıdır: yani kısaltma (*abbréviation*). Yazı, mevcudiyetin boyutlarını iminde küçültür. Minyatür kırmızı harflere tahsis edilmiş değildir, türemiş anlamıyla alınınca yazının bizatihi formudur. [Buna göre], yazının tarihi kısaltma tekniklerinin kesintisiz ve çizgisel ilerlemesini izleyecektir. Yazı sistemleri, temel yapıda esaslı bir değişiklik olmaksızın, homojen ve monogenetik bir sürece göre, biribirlerinden türeyecektir. Yazılar biribirinin yerini ancak daha çok uzam ve daha çok zaman kazandırdıkları ölçüde alırlar. Condillac'ın önerdiği *yazının genel tarihi*'ne bakılırsa[13], yazının sözünkinden başka kökeni yoktur: ihtiyaç ve mesafe. Böylece, eylem dilini devam ettirir. Fakat yazı, ancak

---

* Lat.: Şimdi ve burada

[13] Bak. XIII. başlık (*Yazıya dair*) ve özellikle *Deneme*'nin 134. paragrafı.

jesti söze götürmüş olan sosyal *mesafenin namevcudiyet* (*absence*) oluncaya dek arttığı anda, gerekli olur. (Bu mesafenin yok-luk-oluşu Condillac tarafından bir kopma olarak yorumlanmaz, sürekli bir artışın sonucu olarak betimlenir). O zaman yazının işlevi de sadece uzaklaşmış değil tamamen görüş alanının ve ses eriminin dışına çıkmış *öznelere* ulaşmak olur.

Neden *özneler*? Yazı neden *öznelerin* kuruluşunun veya -pekalâ denebilir- düpedüz *kuruluşun*; bir öznenin, yani bir yasa önünde kendinden sorumlu olan ve bu sıfatla o yasaya tabi olan bir bireyin kuruluşunun, öbür adı oluyor?

Condillac yazı adı altında gerçekten böyle bir öznenin olabilirliğini ve onun yokluğuna hakim olan yasayı düşünür. Toplumun alanı "namevcudiyet", görünmezlik, işitilmezlik, hatırlanmazlık noktasına dek genişleyince, yerel topluluk bireylerin artık biribirlerine gözükmez oldukları, algılanamazlığın öznesi oldukları noktaya dek parçalanınca, yazı çağı başlar.

> «... İnsanların bilgi edinmeleri gereken olgular, yasalar ve diğer bütün şeyler o kadar çoğaldı ki, bellek böyle bir yükü çekemeyecek kadar zayıf kaldı; toplumlar o derece büyüdü ki, ilan edilen yasaların bütün yurttaşlara ulaştırılması iyice güçleşti. Dolayısıyla, halkı bilgilendirmek için yeni bir çareye başvurmak gerekti. İşte o zaman yazı düşünüldü (tasarlandı). Evrimini aşağıda anlatacağım..» (II, 1, 73. par.) «Düşüncelerini seslerle biribirlerine iletmek durumundaki insanlar, onları sürekli kılmaya ve "namevcut" insanlara da bildirmeye elverişli yeni işaretler tasarlama zorunluluğunu hissettiler.» (127. par.)

Yazı işlemi burada sözünkini aynen tekrarladığından, ilk yazı biçimi de ilk sözü yansıtacaktır: figür ve imge. Piktogtafik olacaktır. Yine Warburton'dan serbest alıntı:

> «O zaman, imgelemleri onlara sadece daha önce eylemler ve sözcüklerle ifade ettikleri ve daha en baştan dili figürlü ve mecazlı yapmış olan imgeleri gösterdi. Dolayısıyla, en doğal yol da şeylerin imgelerini çizmek oldu. Bir insan veya bir at idesini ifade etmek için, her biri ken-

> di formuyla temsil edildi ve [böylece] ilk yazı denemesi basit bir resimden ibaret oldu.»[14]

Demek ki, ilk sözcük gibi ilk piktogram (resim-yazı işareti) da, hem taklit edici temsil hem de mecazi anlam kayması anlamında bir imgedir. Bizzat şeyle –ne denli benzeri olursa olsun– röprodüksiyonu arasındaki "aralığı" (*intervalle*) ancak bir "taşınma" (*translation*) aşar. İlk im, imge olarak belirlenmiştir. İdenin, duyunun temsil edici ikamesi olan imle esasa ait bir ilişkisi vardır. İmgelem dikkati, dikkat de algıyı "ikame eder". Dikkatin «birincil etkisi», «nesnelerin yokluğunda, sebep oldukları algıların zihinde var kalmasını sağlamak» olabilir. (I, 11, par. 17). İmgelem ise, «bir nesnenin bir imden, örneğin adından, hareketle temsil edilmesini» sağlar. Genel olarak idelerin duyusal kökenli olduğu kuramı, XVIII. yüzyıl düşüncesinin nerdeyse tümüne hakim olan imler ve mecazlı dil kuramı, burada, yıpranmamış bir teolojik ve metafizik artalandan, Descartes'çı tipte bir usçuluğa yönelttiği eleştiriyi kesip serimler. Doğuştan ideların kökeninin duyusal olduğuna yönelik eleştiriyi, im ya da mecazlarla, söz ya da yazıyla erişilen bilgi [kavramına] başvurmayı, (ilineksel, doğal, keyfi) imler sistemini, mümkün ve gerekli kılan, yukarda tufan şeklinde karşımıza çıkan kökensel günahtır. «Örneğin, *duyularımızdan gelmeyen hiçbir idemiz yoktur* dediğim zaman, sadece günahtan beri içinde bulunduğumuz durumdan bahsettiğimi iyi hatırlamak lâzımdır. Bu önerme, ruha masumiyet halindeyken veya bedenden ayrıldıktan sonra uygulanırsa, tamamen yanlış olacaktır. Bir kez daha [belirteyim], ben şimdiki zamanla sınırlı konuşuyorum.» (I, 1, 8, s. 10).

Demek ki, örneğin Malebranche'ta olduğu gibi, ilk günah fikrine bağımlı halde kalan, bizzat deneyim kavramıdır. Burada bir

---

[14] II, I, XIII. başlık. Bak. ayrıca Warburton'un ilgili pasajları (T. I, s. 5); Warburton, Condillac'ın aksine, sözle yazının biribirine yaptığı «karşılıklı etkiyi» de hesaba katar. «Bu karşılıklı etkiyi layıkıyla açıklamak için başlı başına bir kitap gerekir.» (s. 202). (Tamamen figüratif bir yazının imkânsızlığı konusunda, krş. Duclos, *a.g.e.*, s. 421).

yasa söz konusudur: deneyim kavramı, metafizik veya spekülasyonu yıkmakta kullanılmak istenirken bile, işleyişinin şu ya da bu aşamasında, en azından kendindeki içerilmişliğini asla indirgeyemeyeceği *mevcudiyet* (*présence*) değeriyle, onto-teolojiye temelden yerleşik olmayı sürdürür. Deneyim her zaman bir dolunlukla ilişkidir, ister algılanabilir yalınlık ister Tanrı'nın sonsuz mevcudiyeti olsun. Bizzat bu nedenle, Hegel ve Husserl'e varıncaya kadar [hemen her yerde], belli bir duyumculukla belli bir teolojinin suç ortaklığını ortaya çıkarmak mümkündür. Onto-teolojik duyarlık veya deneyim fikri, edilginlik ve etkinlik karşıtlığı, metafizik sistemlerim çeşitliliği altında gizli derin homojenliği oluşturur. Bunun içinde, "namevcudiyet" ve im daima, birinci ve sonuncu mevcudiyet sisteminde, yalnız görünüşte, geçici ve türemiş bir gedik açarlar. Arzulanan mevcudiyetin koşulu olarak değil, ilinekler olarak düşünülürler. İm her zaman düşüşün imidir. "Namevcudiyet" her zaman Tanrı' dan uzaklaşmakla ilişkilidir.

Bu sistemin kapalı ortamından kaçmak için «teolojik» varsayım veya ipotekten kurtulmak yetmez. Rousseau, toplumun, sözün ve yazının kökenlerini doğada aramak suretiyle, kendini Condillac'ın teolojik kolaylıklarından yoksun bıraksa da, onların yerine koyduğu doğa ve köken kavramlarına buna benzer bir rol oynatır. İmdi, bu söylemde düşüş temasının mevcut olmayabileceğine nasıl inanmalı? Tanrı'nın kaybolan parmağının doğal denen felaket anında ortaya çıktığı görülüp dururken, buna nasıl inanmalı? Rousseau'yla Condillac arasındaki farklar her zaman aynı kapalı ortamda tutulmakta olacaktır. (Platon'cu ya da Yahudi-Hıristiyan) düşüş modeli problemi de ancak bu ortak kapalı alan içinde konulabilecektir.[15]

Demek ki, ilk yazı bir resimdi. Resmin yazıya, minyatüre hizmet etmesi anlamında değil. Önce her ikisi biribirine karışmıştı: sözün henüz hiçbir giriş hakkının bulunmadığı ve her

[15] H. Gouhier bu problemi sistematik olarak ve özü açısından ele alır (*Nature et Histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Annales J.-J. Rousseau*, T. XXXIII, 1953-1955) – Yahudi-Hıristiyan modeline «Evet ve hayır» şeklinde yanıt verir. (s. 30)

türlü simgesel "yatırım" dan (değer/anlam atfından) alıkonmuş kapalı bir sistem. Nesne veya eylemin saf yansıması söz konusuydu. «Resim kökenini, olasılıkla, düşüncelerimizi böyle çizmek zorunluluğuna borçludur ve bu gereklilik kuşkusuz eylem dilinin, en kolay çizilebilen dil olarak, korunmasına yardım etmiştir (128. par.).

Demek ki bu doğal yazı, biricik evrensel yazıdır. Yazıların çeşitliliği, saf piktografi eşiği aşılır aşılmaz kendini gösterir. Buna göre, piktografi basit bir köken olacaktır. Condillac, bu konuda Warburton'u izleyerek, bu doğal sistemden yazının bütün diğer tiplerini ve bütün diğer aşamalarını türetir, daha doğrusu çıkarsar.[16] Çizgisel ilerleme her zaman yoğunlaşma yönünde ve yoğunlaşma da tamamıyla nicel olacaktır. Daha açıkçası, bir nesnel niceliği ilgilendirecektir: doğal hacim ve uzam. Tüm yazısal (*graphique*) yer değişimleri ve yoğunlaşmalar bu derin yasaya tabidirler; ancak görünüşte onun etkisi dışında kalabilirler.

Bu açıdan, şey başına bir im kullanan birincil yöntem olan piktografi (resim-yazı) en az ekonomik olanıdır. Bu im israfı Amerikan kaynaklıdır: «Bu yöntemden doğan bütün sakıncalara karşın, Amerika'nın en "gelişmiş" vahşileri bile daha iyisini icat edememişlerdi. Kanadalı vahşilerin de bundan başka yazıları yoktur.» (129. par.) «Resim ve karakter» olan hiyeroglifik yazının üstünlüğü, «birkaç şeyin imi olmak üzere bir tek figürün kullanılmasından» gelir. Bu da, tek bir nesnenin tek bir imi gibi bir şeyin olabileceğini –piktografik sınırın işlevi budur–

---

[16] Bu monogenetizm (tekkökenlilik) ve bu soykütüğünün ekonomik ussallığı konularında, Condillac'ın ihtiyatının –*Traité des systèmes*'de (1749, XVII. başlık) de görülmesine karşın– sınırları vardır: «Tarihin başlangıcından beri kullanılagelen bütün karakterler, açıklanmalarını sağlayan bir anahtarla birlikte bize kadar gelmiş olsaydı, bu ilerlemeyi gayet makul bir şekilde çözümlerdik. Ancak, elimizde kalanlarla da bu sistemi, tüm ayrıntılarıyla olmasa da en azından farklı yazı türlerinin oluşumunu güvenli biçimde bilmemize yetecek kadar geliştirebiliriz. M. Warburton'un eseri bunun kanıtıdır.» (Krş. DE, s. 101)

ima eder. Bu ise imin bizzat kavramı ve işleyişiyle çelişkilidir. İlk imi böyle belirlemek, bütün imler sistemini im olmayan bir ime referansla kurmak ya da çıkarsamak, gerçekten imlemi mevcudiyete (*présence*) indirgemektir. O zaman im, kütüphanede bir var-lıklar düzenlemesinden ibaret olur. Hiyeroglif karakterlerinin ilginçliği (yararı) da kütüphanelerin ekonomisine indirgenmiş olur. «Daha uyanık» olan Mısırlıların anladığı nokta budur. «Hiyeroglif adı verilen daha kısa bir yolu ilk kullananlar» onlar olmuştur. «Ciltlerin ölçü-dışı kalınlığı, [insanları] birkaç şeyin imi olmak üzere sadece bir tek figür kullanmaya sevketmiştir.» Mısır sistemini farklı kılan yer değişimi ve yoğunlaşım biçimleri bu ekonomik kavram çerçevesinde anlaşılır ve «şeyin doğasına» (şeylerin doğasına) uygundurlar; dolayısıyla ona «danışmak» yeterlidir. Üç derece ya da üç aşama: bütünün yerine bir parçası ("küriyolojik" hiyerogliflerde, muharebe için iki el, bir kalkan ve bir yay); bir şey için –gerçek veya mecazi– araç (Tanrı'nın bilgisi için bir göz, kral için bir kılıç); son olarak, değişmeceli hiyerogliflerde, bütünlüğünde ilgili şeye benzeyen bir başka şey (yıldızlı gök için bir yılanla üzerindeki çeşitli renkli lekeler).

Warburton'a bakılırsa, asıl hiyeroglif ya da kutsal yazının yerine kürsiv ya da demotik hiyeroglifin ikame edilmesi de ekonomi kaygısıyla olmuştur. Bu hareketi hızlandıran şeyin adı *felsefe*'dir: kısaltarak ve imlenen yararına imleyeni silerek kutsallığı kaldıran ekonomik "bozulum" (*altération*):

> «Fakat bu konu değişiminin ve bu ifade tarzının, hiyeroglif figürlerinin çizgilerine getirdiği bir bozulmadan bahsetmenin zamanı gelmiştir. Şeyi temsile yarayan hayvan ya da şey o zamana dek doğal şekilleriyle çiziliyordu. Fakat simgesel yazıya vesile olmuş olan Felsefenin gelişimi Mısırlı bilim insanlarını çok yazmaya ve çeşitli konular üstüne yazmaya sevkedince, bu aslına sadık desen ciltlerin sayısını fazla arttırdığından, onlara sakıncalı göründü. Dolayısıyla, yavaş yavaş, hiyerogliflerin elyazısı diyebileceğimiz başka türlü karakterler kullan-

> maya başladılar. Bunlar Çinlilerin karakterlerine benziyordu; önce her figürün sadece dış çizgilerinden ibaretken, zamanla bir tür belgiler (*marques*) oldular. Bu el-yazısı karakterinin zamanla doğurduğu doğal bir sonuçtan bahsetmeyi de ihmal etmemeliyim. Demek istediğim, bunun kullanılması simgeye atfedilen dikkati büyük ölçüde azalttı ve dikkati imlenen şeye yoğunlaştırdı. Bu yolla simgesel yazının öğrenilmesi de hayli kısaldı; zira o zaman, simgesel belginin *gücünü* hatırlamaktan başka yapacak hemen hemen hiçbir şey yoktu; oysa daha önce simge olarak kullanılan hayvanın veya şeyin özelliklerini öğrenmiş olmak gerekiyordu. Tek sözcükle, bu durum bu tür yazıyı halen Çinlilerinkinin bulunduğu hale indirgedi» (T. I, s. 139-140). İmleyenin bu silinişi adım adım alfabeye götürdü (krş. s. 148). Bu, Condillac'ın da vardığı sonuçtur. (134. par.).

Demek ki, ciltleri aşırı çoğaltma riski yaratarak insanları formalizasyona, kısaltmaya, cebire sevkeden, bilginin –felsefenin– tarihi oluyor. Aynı olguyla, kökenden uzaklaşılarak, imleyen değiliyor, kutsallığından arıtılıyor, «demotize» edilmiş, evrenselleştirilmiş oluyor. [Buna göre], bilimin tarihi gibi yazının tarihi de evrensel yazının iki dönemi arasında, iki yalınlık arasında, iki saydamlık ve tekseslilik biçimi arasında gidip gelir: ölçüsüz bir imleyen tüketimiyle doğal varolanın bütünlüğünü ikiye katlayan bir mutlak piktografi ve imleyen masrafını nerdeyse hiçe indiren mutlak biçimde formel [resimsiz] bir yazı. Yazının tarihi ve bilginin tarihi –kısaca tarih dense de olur– ancak ve ancak bu iki kutbun arasında var olabilir. Ve eğer tarih ancak bu iki sınır arasında düşünülebiliyorsa, evrensel yazı mitolojileri –piktografi veya cebir– de bizzat tarih kavramından kuşkulanılmadan diskalifiye edilemez. Her zaman bunun tersi düşünülmüşse, tarih doğru dile karşıt görülmüşse, bu herhalde arkeolojik olsun eskatolojik olsun tarih kavramının oluşturulmasına esas olan bu sınırlara gözlerin kapalı kalmış olmasındandır.

Demek ki, bilim –Warburton ve Condillac burada buna felsefe diyorlar– *episteme* ve yerine göre "kendini bilme", bilinç, idealizasyonun hareketidir: cebirleştirici, şiirselliği giderici formalizasyon; bunun iş görüş tarzı da yüklü imleyeni, bağlı hiyeroglifi –daha iyi dizginlemek üzere– geri itmek ve bastırmaktan ibaret. Bu hareketin logosantrik aşamadan geçmeyi gerekli kılmasındaki paradoks sadece görünüştedir: logos'un ayrıcalığı, sesçil yazının, bilimin belli bir hali yüzünden geçici olarak daha ekonomik, daha cebirsel olan bir yazının, ayrıcalığıdır. Logosantrizm devri, imleyenin dünya ölçeğinde silinişinin bir anıdır. O zaman sözün korunup yüceltildiği sanılır, oysa sadece *tekhne*'nin bir figürünün büyüsüne kapılınmıştır. Buna bağlı olarak (sesçil) yazı hor görülür, çünkü (sözlü) bir imleyeni, daha evrensel ve daha rahat bir an için, mümkün olduğu kadar iyi tercüme etmek suretiyle silinerek daha büyük bir hakimiyet sağlamak gibi bir üstünlüğü vardır. Sessel öz-etkilenim, her türlü «dışa» başvurmaya boş vererek, dünyanın ve o zaman insan denen şeyin tarihinin belli bir döneminde, mümkün olan en büyük hakimiyete, hayatın en büyük "kendine- mevcudiyetine", en büyük özgürlüğe imkân verir. Bilgi (*savoir*) denilen dünyada varolma biçimiyle aynı zamanda, işte bu tarih (dönem olarak: tarihin bir dönemi değil tarih olarak) kapanır. Demek ki tarih kavramı, felsefenin ve *episteme*'nin de kavramıdır. Felsefe tarihi denilen şeye kendini dayatması oldukça geç olmuşsa bile, bu serüvenin ta başından itibaren oraya davetliydi. Tarihin felsefe tarihi olduğu fikri –bunun idealist veya aynı görünüşlü sözde Hegel'ci saçmalıklarla hiçbir ilgisi yoktur– bir anlamda bugüne kadar duyulmadık bir şeydi. Ya da, istenirse, burada Hegel'in formülünü harfiyen almak lâzımdır: tarih felsefe tarihinden ibarettir, mutlak bilgi gerçekleşmiştir. O zaman, bu kapalı alanın çitinin dışına taşan hiçbir şey değildir: ne varlığın (*être*) mevcudiyeti, ne anlam, ne tarih, ne felsefe ama adı olmayan başka bir şeydir, bu kapalılık düşüncesi içinde kendini haber veren ve

burada bizim yazımıza kılavuzluk eden. İçinde felsefenin, kendi güdümünde olmayan bir metnin içindeki bir yer gibi kayıtlı olduğu bir yazı. Yazıda felsefe, yazının, imleyenin silinmesi ve mevcudiyetin, tüm parlaklık ve şaşaası içinde imlenen varlığın (*être*), tekrar yerine konması arzusu olarak hareketinden ibarettir. Demek ki, yazının özgülükle felsefi olan evrim ve ekonomisi, ister unutma ister bastırılma biçimine bürünsün, imleyenin silinmesi yönünde gider. Bu son iki kavram da, ister karşıt olarak ister birlikte düşünülsün, aslında yetersizdir. Her durumda unutma, akılda tutma yetisinin sonluluk nedeniyle silinmesi olarak anlaşılırsa, bastırmanın olabilirliği demektir. Bastırma (*refoulement*) da, o olmadan gizlemenin (*dissimulation*) hiçbir *anlamı* olmayacağı şeydir. Demek ki, bastırma kavramı, en azından unutma kavramı kadar, bir (anlam) felsefe(si)nin ürünüdür.

Ne olursa olsun, imleyenin geri çekilme hareketi, yazının yetkinleşmesi, dikkati ve bilinci (hakim olunan nesnenin idealleştirilmesi olarak bilgi ve "kendi-bilgisi") imlenenin var-lığı uğrunda özgür kılacaktır. İmlenen, ideal olduğu ölçüde emre amadedir. Genel olarak hakikat değeri de –ki her zaman imlenenin mevcudiyetini (*aletheia* veya *adequatio*) ima eder– bu hareketi yönlendirmek ve düşünmeye sunmak bir yana, ayrıcalığı ne olursa olsun, onun bir döneminden ibarettir. İmin oluş sürecinde, –hattâ burada Warburton'un önermesini ortamından ve metafizik güvenliğinden koparan Nietzsche'yle birlikte söyleyelim– *imlerin kısalma sürecinde*, Avrupalı bir dönem. (Sırası gelmişken "ayraç açıp" ilave edelim: Nietzsche'nin düşüncesine yeniden kökensel veya temel bir *hakikat* ve *ontoloji* eklenmek istenirse, belki diğer bütün öğelerin değilse bile, onun yorum kavramının eksen-niyetini yanlış anlama riskine girilmiş olur.).

Warburton'la Condillac'ın ifadesini bağlamı dışında tekrarlayarak, felsefenin tarihinin nesrin ya da dünyanın nesir-oluşunun, tarihi olduğu da söylenebilir. Felsefe, nesrin icat edilişidir. Filozof nesirle konuşur. Şairi toplumdan kovmaktan ziyade, yazarak. Zorunlu olarak, filozofun, ne yaptığını ve gayet rahat

bir yazının bunu yapmasına imkân verdiğini bilmeyerek, uzun zaman konuşmakla yetinmeye hakkı olduğunu sandığı o felsefeyi yazarak.

Şiirin kökeni hakkındaki başlıkta, Condillac bunu bir *olgu* olarak hatırlatır: «Nihayet bir Filozof, şiirin kurallarına uymayı başaramayınca, ilk kez nesirle yazmayı denedi.» (67. par.). Söz konusu olan, «nesirle yazdığı bilinen ilk kişi, Skyros adalı Pherekydes'ti.» Genelgeçer anlamda yazı da zaten mensurdur. Yani nesirdir. (Rousseau bu noktada da Condillac'tan ayrılır). Yazı ortaya çıkınca, Condillac'a göre işlevi anlamı belleğe kazımak olan ritim ve *uyağa* ihtiyaç kalmaz (*a.g.e.*). Buna göre, yazıdan önce, nazım bir bakıma kendiliğinden bir "kazıma" olayı, âdeta harften (yazıdan) önce bir yazıydı. Şiire karşı hoşgörüsüz olan filozof da yazıyı harfiyen almıştı.

Burada Rousseau'yu Warburton'la Condillac'tan ayıran hususlara değer biçmek ve bunun *kopuş değerini* belirlemek zordur. Bir yandan, Rousseau ödünç aldığı modelleri geliştirip inceltir görünür; örneğin ona göre genetik türeme ne çizgisel ne de nedenseldir. Yazı sistemlerinin *yapısını*, sosyal veya ekonomik sistemlerle ilişkileri içinde ve tutkunun figürleriyle dikkate almaz. Yazı formlarının ortaya çıkışı, diller tarihinin ritimlerinden nisbeten bağımsızdır. Açıklama modelleri daha az teolojik görünüşlüdür. Yazının ekonomisi, homojen, basitçi ve nesnelci bir anlamda alınan ihtiyaç ve eyleminkilerden başka motivasyonlara da gönderme yapar. Fakat *bir başka yandan*, Warburton ve Condillac'ın sisteminde indirgenemezcesine *ekonomik* olarak kendini duyuran öğeyi nötralize eder. Ayrıca onun söyleminde teolojik aklın hilelerinin nasıl iş gördüğünü de biliyoruz.

Rousseau'nun metnine yaklaşalım. Nesnel uzamın teknik ve ekonomik gerekliliklerine, Rousseau'nun açıklaması sadece bir ödün verir. Aslında bu da herhalde Warburton'la Condillac'ın basitçiliğini farkettirmeden düzeltmek içindir.

Söz konusu olan, *çizilerle yazıdır*. Çizi, tarlasını süren çiftçinin toprakta açtığı çizgidir: *route* (rota, yol) –*via rupta* [kırık yol]– sabanın demirinin toprağı "kırarak" açtığı "yol", çizgi. Tarımın

"çizisinin" doğayı kültüre açtığını hatırlıyoruz. Ayrıca yazının tarımla birlikte doğduğunu, tarımınsa yerleşikliğe geçmeden mümkün olmadığını da biliyoruz.

İmdi, tarlasını süren çiftçi bu işi nasıl yapar?

En ekonomik şekilde. Çizinin ucuna gelince, başlangıç noktasına dönmez. Sabanı ve öküzleri geri döndürüp aksi yönde yeni çiziye başlar. [Sonuç:] zaman, uzam ve enerjiden kâr. Randımanda iyileşme ve emekte azalma. *"Öküzü döndürerek" –boustrophedon–* yazı, saban çizileri gibi yazı, çizgisel ve fonografik yazının bir aşaması olmuştur.[17] Soldan sağa doğru giden satırın sonunda sağdan sola doğru yeni satıra başlanır ve tersi. Peki, bu usul belli bir anda örneğin Yunanlılarca neden terk edildi? Yazıcının ekonomisi çiftçinin ekonomisiyle ilişkisini neden kopardı? Birinin uzamı neden artık öbürünün de uzamı değil? Eğer uzam «nesnel», geometrik, ideal olsaydı, iki "çizik atma" sistemi arasında hiçbir ekonomik fark mümkün olamazdı.

Fakat geometrik nesnelliğin uzamı, yazının belli bir anında üretilen bir nesne ya da ideal bir imlenendir. O andan önce, tek ve aynı tip teknik ve ekonomiye tabi homojen bir uzam yoktur. Ondan önce, uzam bütünlüğüyle «özgü» cismin oradaki "ikametine" ve "yazılmışlığına" göre düzenlenmiştir. Üstelik, biricik ve aynı «özgü» cismin ilgili olduğu bir uzamın içinde, birtakım heterojenlik etkenleri ve dolayısıyla, aralarında seçim yapılması ve kimilerinin feda edilmesi gereken farklı hattâ çelişkili ekonomik buyruklarla, bir hiyerarşiler organizasyonu da vardır. Örneğin, sayfanın yüzü, parşömen veya herhangi bir taşıyıcı maddenin düz yüzeyi, yazma veya okuma söz konusu olduğunda tamamen farklı biçimde "paylaştırılır". Her biri için özgün bir ekonomi belirlenmiştir. Birinci durumda ve tekniğin uzun bir dönemi boyunca, [bu yüzey] elin hareket sistemiyle uyumlu olarak kullanılacaktır. İkinci durumdaysa, doğrultusu

---

[17] *Boustrophedon* yazı problemi konusunda, krş. J. Février ve M. Cohen, *a.g.e.* Yazı, *via rupta* ve ensest arasındaki ilişkiler hakkında, krş. *Freud et la scène de l'écriture* in *L'écriture et la différence.*

tesadüfi ve homojen bir ortamda tersinir olmayan, çizgisel ve yönü belli bir yol söz konusudur. Kısacası, "çizilere göre" okuma daha kolaysa da yazma daha kolay değildir. Okumanın göze bağlı ekonomisi tarımınkine benzer bir yasaya tabidir. Yazının ele bağlı ekonomisi içinse durum böyle değildir ve uzun fonografik-çizgisel çağın belli bir alan ve döneminde bu tarz egemen olmuştur. Gördüğü rağbet, onu zorunlu kılan koşulların ortadan kalkmasından sonra da canlı kalır: matbaa çağında da devam eder. Bizim yazma ve okumamız da hâlâ kitlesel ölçekte elin hareketiyle belirlenmiştir. Baskı makinesi, düz yüzeyin örgütlenişini el jestine, yazı aletine dolaysız köleliğinden hâlâ kurtaramamıştır.

Rousseau bile daha o zaman buna şaşıyordu:

> «Yunanlılar önce Fenikelilerin yalnız harflerini değil, satırlarının gidiş yönünü –sağdan sola– da benimsediler. Ardından, saban çizilerine göre, yani bir soldan sağa bir sağdan sola dönerek, yazmayı akıl ettiler. Sonunda, bugün bizim de yaptığımız gibi, bütün satırları soldan sağa yürüterek yazdılar. Bu gelişme doğal bir olay değildir, zira "çizi-yazı" kuşkusuz okunması en kolay olanıdır. Hattâ ben bunun matbaacılıkta da benimsenmemiş olmasına bile şaşıyorum; fakat elle bu şekilde yazmak zor olduğundan, yazmalar çoğalınca ortadan kalkmış olmalıdır.»

Demek ki, yazının uzamı kökensel olarak *anlaşılabilir* bir uzam değildi. Fakat daha kökenden itibaren, yani her im eseri gibi yazı da orada tekrarlamayı, dolayısıyla idealliği üretince, *öyle olmaya* başlar. Kökensel yazıya hemen (daha başından) eşlik eden o ana okuma adı verilirse, saf okuma uzamının daima ve daha o anda *anlaşılabilir*, saf yazı uzamınınsa daima hâlâ *algılanabilir* olduğu söylenebilir. Bu sözcükleri geçici olarak metafizik bağlamdaki anlamlarıyla kullanıyoruz. Fakat yazı ile okumayı düpedüz ve basitçe ayırmanın imkânsızlığı, bu karşıtlığı daha baştan diskalifiye eder. Yine de, kolaylık olsun diye bunu koruyarak, diyebiliriz ki, yazının uzamı Kant'ın kastettiği anlamda

saf algılanabilir [bir şeydir]: solun sağla örtüşmediği, indirgenemezcesine yönlenmiş uzam. Ancak ayrıca harekette bir yönün öbürüne göre üstünlüğünü de hesaba katmak lâzımdır, zira bir algı değil bir işlem söz konusudur. Özgü cismin kabiliyeti ya da sadece eylemi açısından, iki taraf hiçbir zaman simetrik değidir.

Böylece, «öküz dönüşü», yazmadan çok okumaya elverişlidir. Bu iki ekonomik davranış kuralı arasında çözüm, bazı kalıntılar bırakan, gelişmede eşitsizlikler yaratan ve lüzumsuz masraflara sebep olan, "dudaksal" bir uzlaşı olacaktır. Bir bakıma gözle el arasında bir uzlaşı. Bu "pazarlığın" yapıldığı devirde, yalnız yazma değil okuma da zaten biraz "kör usulü", el düzeninin kılavuzluğunda yapılmaktaydı.

Böyle bir ekonomik zorunluluğun mümkün kıldığı her şeyi hatırlatmanın hâlâ bir yararı var mı?

İmdi, bu uzlaşı da aslında, bizatihi tarih yüklü belli bir yazı türünün –çizgisel fonografi– zaten kullanılmakta olduğu bir sırada öne çıkmış olduğu düşünülürse, oldukça geç gelmiş, hayli "türeme" bir şeydir. Söz sistemi, kendi-konuştuğunu-duyuş, dünyadan her türlü imleyen alımını durdurur ve böylelikle kendini evrensel ve imlenene saydam kılar görünen öz-etkilenim, ele hükmeder görünen *phonê*, hiçbir zaman [bu yazı türünün] sisteminden önce gelemediği gibi, özünde ona yabancı da kalamamıştır. Kendini, kendi okuyuşu içinde *görmek*, daha doğrusu *kullanmak* dışında, hiçbir zaman zamansal bir çizgiselliğin düzeni ve egemenliği olarak tasarlayamamıştır. *Gözün ya da ellerin konuştuğunu söylemek yetmez. Ses bile, daha kendi özgü tasarımında, kendini görür ve sürdürür.* Çizgisel zamansallık kavramı sözün bir *tarzından* ibarettir. Bu ardışıklık formu, yerleşikliğinin belli bir uzamından hareketle gerisin geri *phonê*'ye, bilince ve ön-bilince kendini dayatmıştır. Zira ses (*voix*) daima ve daha baştan belli bir uzamsallık tarafından kuşatılmış, aranmış, istenmiş ve belgilenmiştir.[18]

---

[18] Bu sorunlar ve ardından gelen açıklama için, izninizle yine *La voix et le phénomène*'e gönderme yapacağız.

Bir form kendini *dayattı* dediğimizde, belirtmeye gerek yok, hiçbir klasik nedensellik modelini düşünmüyoruz. Sık sık sorulan, konuşulduğu gibi mi yazılır yoksa yazıldığı gibi mi konuşulur, yazıldığı gibi mi okunur yoksa okunduğu gibi mi yazılır sorusu, tüm beylik niteliğiyle birlikte, genel olarak akla gelenden çok daha derine gömülü bir tarihsel veya ön-tarihsel boyuta gönderme yapar. Nihayet, yazısal uzamın, Rousseau' nun da sezmiş olduğu gibi, sosyal uzamın doğasına, teknik, ekonomik, dinsel, vb. uzamın algısal ve dinamik organizasyonuna bağlı olduğu da düşünülürse, uzam üstüne aşkınsal bir sorunun ne denli güç olduğu anlaşılır. Yeni bir aşkınsal estetik, sadece matematiksel ideallikleri değil, –önceden kurulmuş bir uzama zorunsuz bir ilinek gibi dışardan eklenen değil, uzamın uzamlığını kuran– genel anlamda kaydetmenin imkânını kendine kılavuz alabilmelidir. Sadece kendini temsil eden hazır bir sözün kaydedilmesinin değil, söz içinde kaydetmenin ve her zaman zaten yeri belirlenmiş yerleşiklik (*habitation*) olarak kaydetmenin söz konusu olduğunu iyice belirtmek için, *genel olarak* kaydetme diyoruz. Böyle bir sorgulamaya, temel bir edilginlik formuna gönderme yapmasına karşın, herhalde bu sözcüklerin ne Kant'çı ne de Husserl'ci anlamlarında, artık aşkınsal *estetik* denemezdi. Uzam üstüne aşkınsal bir soru, her türlü öznelliğe ve her türlü kültüre, empirik çeşitliliğin ve kendi uzam ve zamanlarının özgü doğrultusunun berisinde, birci ve evrensel bir zemin sunan uzam-zamansal deneyimin tarih-öncesi ve kültür-öncesi katmanını ilgilendirir. Ancak, genel olarak *habitation* anlamında kaydetmenin kılavuzluğuna razı olunursa, Kant'çı sorunun Husserl'ci radikalleşmesi gerekli ama yetersizdir. Bilindiği gibi Husserl Kant'ı, sorununu ele alırken kendini daha önce bir bilimde (geometri veya mekanik) kurulmuş ideal nesnelerin kılavuzluğuna bıraktığı için eleştiriyordu. Kurulmuş bir ideal uzama ister istemez (yetiler şeklinde) kurulmuş bir öznellik denk düşecekti. Burada bizim de benimsediğimiz bakış açısına göre, Kant eleştirisinde pek sık gündeme gelen çizgi kavramı üstüne diyecek çok şey olabilir. (İçsel *ve* dışsal tüm algıla-

nabilir fenomenlerin formu olan zaman, dışsal algılanabilir fenomenlerin formu olan uzama üstün gibi görünür; fakat bu, daima bir çizgiyle temsil edilebilen bir zamandır ve «idealizmin çürütülmesi» bu düzeni tersine çevirecektir.) Husserl'ci tasarı bilimin nesnel uzamını ayraç içine almakla kalmamalı, estetiği de aşkınsal bir kinestetik üzerine eklemlenmeliydi. Ancak, Kant'çı devrime ve *saf* (duyulara tüm başvurudan arınık) duyarlığın keşfine karşın, (saf edilginlik olarak) duyarlık kavramıyla onun karşıtı bu sorunları yönlendirmeyi sürdürdükçe, sorunlar metafiziğin içinde mahpus kalacaktır. İçinde yaşadığımız uzam-zaman a priori olarak izin uzam-zamanı ise, ne saf etkinlik ne saf edilginlik vardır. Bu kavram çifti –Husserl'in bunları durmadan biribiriyle "karaladığı" bilinir– içinde yaşanmayan bir dünyanın, ize yabancı bir dünyanın köken mitine aittir: hayatın saflığı veya ölümün saflığı diye adlandırılması hiç farketmeyen saf şimdinin saf mevcudiyeti: sadece teolojik ve metafizik sorunları değil, ister skolastik teoloji terimleriyle ister Kant'çı ve Kant-sonrası anlamda düşünülsün, aşkınsal sorunları da her zaman gözaltında tutmuş olan varlığın (*être*) belirlenimi. Husserl'ci bir aşkınsal estetik tasarısı, bir «estetik dünyanın logos'unu» (*Formel mantık ve aşkınsal mantık*) restorasyon tasarısı, deneyimin evrensel ve mutlak formuna olduğu gibi, *yaşanan şimdinin* yetkisine de tabi kalır. Bu ayrıcalığı karmaşıklaştıran ve ondan kaçabilen şeyledir ki, kaydetme uzamına açılınabilir.

Rousseau, çizgisel oluşum görüşünü terkederek ve yazı sistemleri, sosyal yapılar ve tutkunun figürleri arasındaki korelasyonları betimleyerek, sorunları bizim gösterdiğimiz doğrultuda açar.

Toplumda insanın üç hali: üç yazı sistemi, üç sosyal organizasyon biçimi, üç tutku tipi. «Bu üç yazış tarzı, oldukça doğru biçimde, toplanıp ulus oluşturmuş insanları içinde mütalaa edebileceğimiz üç ayrı hale tekabül eder.» Bu üç tarz arasında kuşkusuz «kabalık» ve «eskilik» bakımından farklar vardır; fakat bunlar kronolojik ve çizgisel bir "yön bulma" (*repérage*) sağlayabilmeleri açısından Rousseau'yu pek ilgilendirmez. Çeşitli

sistemler bir arada var olabilir, daha kaba bir sistem daha incelmiş bir sistemden sonra da ortaya çıkabilir.

Burada da her şey resimle başlar. Yani vahşilikle: «İlk yazış tarzı sesleri değil bizzat nesneleri resmetmektir...» Peki bu resim nesneyi aynen göstermekle mi yetiniyor? Hiçbir yer değiştirme olmaksızın doğayı kopyalayan o evrensel ön-yazıya mı tekabül ediyor? Burada ilk komplikasyon devreye girer. Nitekim Rousseau da iki piktografi (resim-yazı) ayırdeder. Biri dolaysız olarak, öbürü alegorik olarak iş görmektedir: «Gerek Meksikalıların yaptığı gibi dolaysız olarak, gerek vaktiyle Mısırlıların yaptığı gibi alegorik figürlerle.» Ve şöyle devam ettiği zaman: «Bu hal tutkulu dile karşılık gelir ve daha o aşamada belli bir toplumu ve tutkuların doğurmuş olduğu ihtiyaçları varsayar», olasılıkla yalnız «Mısırlı» veya «alegorik» hali kastetmez. Aksi takdirde bundan, tutkusuz bir toplumda bir yazının –dolaysız piktografi– mevcut olmuş olabileceği sonucu çıkar ki, bu *Deneme*'nin öncüllerine aykırıdır. Buna karşılık, bir tutku halinde, dolaysız, özgü, alegorisiz bir resim nasıl tasavvur edilebilir? Bu da öncüllere aykırıdır.

Bu alternatif ancak bir "denmemiş" (*non-dit*) devreye sokularak aşılabilir: saf temsil, mecazi aktarımsız, sadece yansıtıcı resim ilk figürdür. Bunda, en aslına uygun temsil edilmiş şey bile artık "özgü" olarak temsil edilmiş değildir. Şeyi tekrarlama tasarısı bile sosyal bir tutkuya tekabül eder ve dolayısıyla bir mecazilik, bir temel taşınma içerir. Şey, bir başkası için, kendi kopyasına (yani daha o aşamada bir idealliğe) taşınır ve mükemmel temsil de her zaman zaten kopyaladığı ve "yeniden-sunduğu" (*re-présente*) şeyden başkadır. Alegori buradan başlar. «Dolaysız» resim de daha o aşamada alegorik ve tutkuludur. Bu nedenledir ki, *hakiki* yazı yoktur. Şeyin resimde ve mevcut olduğu, korunmakta, bakılmakta ve ne denli az da olsa karşıda ve göz altında tutulmakta olduğu fenomenin aydınlığında, kopyalanması, "görünür-oluşu", şeyin kendi özgülüğüne ve hakikatine "namevcudiyeti" olarak açar. Hiçbir zaman şeyin kendisinin resmi yoktur, çünkü şeyin kendisi [diye bir şey] yoktur. İlkel ve re-

simsel bir evresi olduğu varsayılırsa, yazı bu "namevcudiyeti", öteden beri fenomenin hakikatini "işleyen" bu hastalık veya imkânı belirginleştirir: işleyen, yani üreten ve tabii ikame eden. İmgenin kökensel olabilirliği eklentidir: dolunlukta, yerine bir şeyin konmasını isteyen bir boşluğu doldurmak için eklenen ama hiçbir şey eklemeyen şey. Demek ki, resim olarak yazı, *phainesthai*'de veya *eidos*'ta hem *hastalık* hem de *ilaçtır*. Platon bile daha o zaman yazı sanat veya tekniğinin (*tekhne*) bir *pharmakon* (sağaltıcı veya sağlık bozucu ilaç veya boya) olduğunu söylüyordu. Ve yazının verdiği endişe, resme benzeyişinden hareketle, daha o zaman hissediliyordu. Yazı, kendisi de bir *mimesis* sorunsalı içinde belirlenen (krş. *Kratylos*, 430-432) resim gibi, "*zoografem*" (canlı-çizimi) gibidir; benzeyiş endişe vericidir: «Yazıda gerçekten korkunç olan şey, *Phaidros*, sanıyorum resme (*ζωγραφία*) hakikaten bu kadar benzemesidir» (275d). Burada resim, zoografi, varlıkla söze, sözcüklerle şeylere ihanet eder, çünkü onları dondurur. "Çocukları" canlı gibi görünür ama sorgulandıklarında yanıt vermezler. Zoografi ölüm getirmiştir. Yazının da durumu aynıdır. Sorulduğunda yanıt vermek üzere hiç kimse, özellikle de baba, orada değildir. Rousseau da bu fikri kayıtsız şartsız onaylardı: Yazı ölüm getirir. Biraz oyun da oynayabiliriz: hayvanlığı, zoografiyi tespit eden canlının resmi olarak yazı, Rousseau'ya göre vahşilerin yazısıdır. Bunlarsa, bildiğimiz gibi, sadece avcıydılar, yani *zoogreia*, "canlıları yakalama" insanları. Buna göre, yazı pekalâ avlanan hayvanın resimle temsili olabilir: sihirli yakalama ve öldürme...

Bu ön-yazı kavramında bir başka güçlük: uzlaşıya başvurmanın hiçbir izi yok. Uzlaşı ancak «ikinci tarz» da gündeme geliyor: barbarlık ve ideografi evresi. Avcı varlıkların resmini yapıyor, çobansa dili kaydetmeye başlamış bile: «İkinci tarz, sözcükleri ve önermeleri uzlaşımsal işaretlerle temsil etmektir; bu ise ancak dil tamamen oluştuğu ve bütün bir halk ortak yasalar altında birleştiği zaman mümkün olabilir, zira şimdiden burada çifte uzlaşı söz konusudur. Çinlilerin yazısı böyledir; bu hakikaten seslerin resmini yapmak ve gözlere hitap etmektir.»

Demek ki, şu sonuca varılabilir: birinci halde mecaz hiçbir uzlaşıya yer vermiyordu. Alegori henüz vahşiliğin bir ürünüydü. Bizzat varlıkları temsil etmek için kuruma ihtiyaç yoktu ve mecaz burada gerçekten doğayla kurum arasında bir geçişti. Sonra, dilin değil şeylerin resmini yapan bir ön-yazı, «kuruluşu tamamlanmış olmayan» bir dille, dolayısıyla [aynı aşamada] bir toplumla, uyuşabilirdi. Bu ilk evre hâlâ doğuşun o kaypak sınırıdır: «saf doğa» terkedilmiş ama toplum haline de tam erişilememiştir. Rousseau'ya göre, Meksikalılarla Mısırlıların ancak «topluma benzer bir şeye» hakları olabilirdi.

İkinci tarz seslerin resmini yapar ama sözcükleri ve önermeleri ayırmaz. Demek ki ideo-fonografik (ide-ses birlikte) olmalıdır. Her imleyen bir sessel bütünlüğe ve kavramsal bir senteze, anlamla sesten oluşan karmaşık ve tümel birime, gönderme yapar. Görülür imleyenin bizatihi hiçbir anlam taşımayan bir sessel birime gönderme yaptığı saf fonografik (örneğin alfabetik) yazıya henüz ulaşılamamıştır.

Belki bu sebeptendir ki, "ideofonogram" bir «çifte uzlaşı» varsayar: yazıbirimi sesbirimbilimsel imlenenine bağlayan uzlaşı ve bu sesbirimbilimsel imleneni, imleyen olarak, imlenen anlamına ya da isterseniz kavramına, bağlayan uzlaşı. Fakat bu bağlamda «çifte uzlaşı» –daha az olası– başka bir anlama da gelebilir: dilsel uzlaşı ve toplumsal uzlaşı. («... ki bu da ancak dilin oluşumu tamamlandığı ve bir halk ortak yasalar altında birleştiği zaman mümkün olabilir.») Şeylerin ve doğal varlıkların resmedilişi konusunda anlaşmak için konmuş yasalara ihtiyaç yoktur ama seslerin resmedilişinin ve sözcüklerle idelerin birliğinin kurallarını saptamak için buna ihtiyaç vardır.

Ancak Rousseau bu «ortak yasaları» ve «bu çifte uzlaşıyı» başarabilen toplulukları da «barbar» sayar. *Deneme*'de barbarlık kavramının kullanış şekli oldukça kafa karıştırıcıdır. Birkaç kez (IV. ve IX. başlıklarda) Rousseau bunu, ne dediğini iyi bilerek, kesin ve sistematik bir biçimde kullanır: üç toplum hali, üç dil, üç yazı (vahşi/barbar/uygar; avcı/çoban/çiftçi; piktografi/ideo-fonografi/analitik fonografi). Ama başka yerde, bu sözcü-

ğün (aslında «barbar» sözcüğünden çok «barbarlık» sözcüğünün) daha gevşek kullanımı, –saf doğal olsun ailevi yapıda olsun– dağınıklık halini gösterir. IX. başlığın 2. notu, daha sonra "barbarlıkları" anlatılan topluluklara «vahşiler» der: «Bu fikirleri ilk insanlara uygulayın, onların barbarlıklarının nedenini görürsünüz... Bu barbarlık devirleri altın çağdı, insanlar birlik oldukları için değil, ayrık oldukları için... Dünyanın o geniş ıssızlıklarına dağılmış olan insanlar, topraktan doğmuş olsalardı zaten içinde bulunacakları akılsız barbarlığa tekrar düştüler.» İmdi, ailevi-barbar toplumun dili yoktur. Aile-içi anlaşma aracı bir dil değildir. «Dağınık ve nerdeyse toplumsuz yaşadıklarından, konuşmuyorlardı dense yeridir; [bu halde] nasıl yazı yazabilirlerdi ki?» Bu cümle, IV. başlıkta barbarlara bir yazı, hattâ bir çifte uzlaşı atfedilmesiyle apaçık çelişkili değil mi?

Öyle görünür ki, hiçbir açıklama bu çelişkiyi ortadan kaldıramaz. Ama bir yorum bunu deneyebilir. Bu [girişim] "litteralliğin" derin bir düzeyine inip daha yüzeysel bir başkasını etkisizleştirdikten sonra, Rousseau'nun metninde grafik sistemin yapısını sosyal sisteminkinden nispî olarak yalıtmaya cevaz veren bir ipucu aramaktan ibarettir. Sosyal ve grafik tipler ideal olarak ve analojik olarak biribirlerine tekabül etmekle birlikte, uygar tipten bir toplum *fiiliyatta* barbar tipten bir yazıya sahip olabilir. Barbarlar ancak yarım yamalak konuşur ve asla yazı yazmazlarsa da, barbarlıkta belli bir yazının izlerine rastlanır. Böylece, «nesneleri resmetmek vahşi halklara, sözcük ve önermelerin imleri barbar halklara ve alfabe de uygar halklara uygun düşer» dendiğinde, yapısal ilkeye aykırı düşmek şöyle dursun, bu ilke teyit edilmiş olur. "Sivil" (uygar) tipin ortaya çıktığı bizim toplumumuzda piktografik yazı öğeleri vahşi, ideofonografik öğeler barbar sayılacaktır. İmdi, bizim yazı uygulamalarımızda bütün bu öğelerin varlığını kim inkâr edebilir?

Zira Rousseau, yapısal benzerlik ilkesini elde tutmakla birlikte, toplumsal, dilsel ve yazısal yapıların nisbî bağımsızlığını korumaya özen göstermemezlik de etmez. Bunu daha ilerde ifade edecektir: «Yazma sanatı konuşma sanatına bağlı değildir.

Halkların yaşam sürelerinden tamamen bağımsız birtakım koşullara göre daha erken veya daha geç doğabilen ve çok eski halklarda hiç ortaya çıkmamış da olabilecek, başka türden ihtiyaçlara bağlıdır.»

Demek ki, yazının ortaya çıkışı *olgusu* zorunlu değildir. Yapısal veya "eidetik" analizde olgunun ayraç içine alınmasına cevaz veren de bu empirik zorunsuzluktur. İç örgüsünü ve özsel zorunluluğunu tanıdığımız bir yapının olgu olarak şurada veya burada, daha erken veya daha geç ortaya çıkması, başka yerde de kaydettiğimiz gibi, bir yapısal analizin kendiliğinde ve kendine özgü anında koşulu ve sınırıdır. Kendi duruşunda, organizasyonun iç özgünlüğüne yönelen dikkat, bir yapıdan öbürüne geçişi her zaman rastlantıya bırakır. Bu rastlantı, burada olduğu gibi, olumsuz anlamda felaket, olumlu anlamda oyun olarak düşünülebilir. Bu yapısalcı sınır ve yetkide etik-metafizik bir rahatlık vardır. Genel olarak yazı, yeni bir kaydetme sisteminin ortaya çıkışı gibi, sadece *takviye edici* yüzü (*bir anda*, fazlalık olarak, *çıkageldi*) ve *zararlı* etkisi (*üstelik* dışardan, geçmişinin koşullarında hiçbir şey onu gerekli kılmazken, *kötülük olarak* geldi) bilinmek istenen bir eklentidir. Yazının tarihsel ortaya çıkışına hiçbir zorunluluk atfetmemek, hem ikame işleminin çağrısını kulak ardı etmek hem de kötülüğü şaşırtıcı, dışsal, usdışı, ilineksel, dolayısıyla silinebilir bir ilave olarak düşünmektir.

Alfabe ve mutlak temsil

Demek ki yazısallık (*le graphique*) ve siyasallık (*le politique*) karmaşık yasalara göre karşılıklı korelasyon içindedirler. Örneğin her ikisinin de yozlaşma süreci olarak akıl formuna bürünmeleri gerekir ki, [bu sürecin] de iki evrensellik arasmda ve felaketten felakete atlayarak, mevcudiyetin tümel bir "yeniden sahiplenilmesine/özgüleştirilmesine" (*réappropriation*) geri dönmesi gerekirdi. *Gerekirdi*: burada Rousseau'nun tüm söylemini göz altında tutan teleolojik ve eskatolojik bir öncelemenin kipi ve zamanı söz konusudur. Rousseau, ötelemeyi ve eklentiselliği

bu kip ve zaman içinde düşünmek suretiyle, nihai silinişlerinin ufkundan anons etmek istemektedir.

Bu anlamda, toplum düzeninde olduğu gibi yazı düzeninde de, insanın kendi mevcudiyetinde mutlak yeniden-özgüleştirilmesi[19] tamamlanmadığı sürece, en kötü eşzamanlı olarak en iyidir. Yitirilmiş mevcudiyetin zamanında en uzak olan, yeniden bulunmuş mevcudiyetin zamanında en yakındır.

Örneğin üçüncü hal: "sivil" (uygar) insan ve alfabetik yazı. Yasanın doğayı ve yazının sözü en gözle görülür ve en vahim biçimde [eklenti olarak] "ikame" ettiği yer işte burasıdır. Her iki durumda da eklenti, temsil etmedir. Telaffuz hakkındaki parçayı hatırlayalım:

> «Diller konuşmak için yapılmıştır, yazı ancak söze *ikamecilik* yapar... Düşüncenin analizi sözle, sözün analizi de yazıyla yapılır; söz düşünceyi uzlaşımsal işaretlerle *temsil eder*, yazı da sözü aynı şekilde *temsil eder*; böylece, yazma sanatı, en azından bizim kullandığımız tek tip olan sesli diller söz konusu olduğunda, düşüncenin dolayımlı bir *temsilcisidir*.»

Eklentisel temsilin hareketi, kökenden uzaklaşarak kökene yaklaşır. Tümel yabancılaşma, kendine-mevcudiyetin tümel yeniden-özgüleşmesidir. Alfabetik yazı, bir temsilciyi, eklentinin eklentisini, temsil ederek, temsilin *gücünü* vahimleştirir. Mevcudiyeti biraz yitirerek, biraz daha iyi geri verir. İkinci halin yazısından daha saf fonografik olduğundan, sesin önünde silinmeye, onun varolmasına izin vermeye daha yatkındır. Siyasal düzende de, tümel yani *Toplum Sözleşmesi*'nin dediği gibi «çekincesiz» gelen yabancılaşma, yitirilenin eşdeğerlisini ve üste de eldekini korumak için daha çok kuvvet kazandırır» (I. K.,

---

[19] Mevcudiyetin bu nihai yeniden-sahiplenilişi Rousseau tarafından çoğu kez antropolojik bir telos olarak çağrılır: «İnsan her şeyi sahiplensin; ama asıl sahiplenilmesi onun için önemli olan, insanın kendisidir.» (*Emile*'in yazma müsveddesi). Fakat bu antropolojizm, her zaman olduğu gibi, bir teolojiyle esas bakımından uzlaşır.

s. 361). Tabii önceki halden –son kertede saf doğallıktan– çıkışın onu kökenin berisine geri düşürmemesi şartıyla –ki bu her zaman mümkündür– ve dolayısıyla «bu yeni durumun aşırılıkları onu sık sık [olduğu gibi] yozlaştırıp çıktığı durumun altına indirmezse.» (s. 364).

Demek ki çekincesiz yabancılaşma çekincesiz temsil-etme demektir. Mevcudiyeti mutlak surette kendinden koparır ve yine mutlak surette kendine tekrar sunar (temsil eder). Kötülük her zaman temsil edici yabancılaşmanın, gaspedici yüzüyle temsilin, formuna büründüğünden, Rousseau'nun bütün düşüncesi bir bakıma, gerek dilsel gerek siyasal anlamda temsil olaymm eleştirisidir. Ama aynı zamanda –burada tüm metafizik tarihinin yansımasını görürüz– bu eleştiri temsilin naifliği içinde yaşar. Aynı zamanda hem temsilin birincil bir mevcudiyeti izlemesini hem de nihai bir mevcudiyeti geri vermesini varsayar. Mevcudiyetin ve mevcudiyette temsilin durumlarının ne olduğu sorulmaz. Temsili mevcudiyetin yitimi olarak eleştirerek, ondan mevcudiyetin yeniden-sahiplenilmesini bekleyerek, onu bir ilinek veya bir çare gibi görerek, sunuşla (*présentation*) temsil (*représentation*) arasındaki ayrımın apaçıklığına, bu bölünmenin *neticesine*, yerleşilmiş olur. İm, imlenenle imleyen arasındaki ayrımın apaçıklığına ve neticesine yerleşilerek eleştirilmiş olur. Yani, ayrımın neticesinin üretici hareketini düşünmeden. (Aynı *neticenin* içinde bu şemayı tersine çevirip bir temsil-eden mantığını bir temsil-edilen mantığıyla karşı karşıya getiren daha sonraki eleştirmenler de bunu yapmazlar.)

Demek ki, üçüncü halin (uygar toplum ve alfabe) hem *Toplum Sözleşmesi*'nde hem *D'Alembert'e Mektup*'ta ortak olan şemalara göre betimlenmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Şenlikte ya da siyasal forumda «toplanmış halka» düzülen övgü de yine temsilin bir eleştirisidir. Dilde olduğu gibi toplumda –söz veya yazı– ve sanatlarda da meşrulaştırıcı makam, temsil-edilenin şahsen "orada" oluşudur: meşruiyet kaynağı ve kutsal köken [odur]. Sapıklık tam tamına temsil-edeni veya imleyeni kutsallaştırmaktan ibarettir. Egemenlik mevcudiyettir

ve mevcudiyetin yararlanımıdır. «Halkın meşru biçimde egemen bir *corps* olarak toplandığı anda, Yönetimin tüm hukuksal yetkisi kalkar, yürütme gücü askıya alınır ve en alt düzeydeki Yurttaşın kişiliği en üst düzey Yöneticininki kadar kutsal ve çiğnenemez olur, çünkü Temsil-edilenin hazır bulunduğu yerde artık Temsil-edici yoktur.» (*Toplum Sözleşmesi*, s. 427-428).

Bütün düzenlerde, temsil-edenin imkânı, kötünün iyiye, tarihin kökene çıkagelişi gibi, temsil-edilen mevcudiyetin "başına gelir". İmleyen-temsil-eden felakettir; bu yüzden, hangi devirde "başa gelirse" gelsin, kendiliğinde daima «yeni»dir. Modernliğin özüdür. «Temsilciler fikri moderndir»: bu, Rousseau'nun koyduğu sınırların (s. 430) ötesine genişletilmesi gereken bir önermedir. Siyasal özgürlük ancak temsilcinin gücü askıya alınıp temsil edilene geri verildiği zaman tam olur: «Ne olursa olsun, bir Halk kendine Temsilciler seçtiği anda artık özgür değildir; var bile değildir.» (s.431).

Demek ki, kaynağın kendini kendinde tuttuğu, kendinden zevk-alışın elinden alınamaz dolaysızlığında, imkânsız temsil anında, kendi egemenliğinde, kendine doğru döndüğü veya yükseldiği o noktaya ulaşmak lâzımdır. Siyasal düzeyde bu kaynak irade olarak belirlenir: «Egemenlik, sahibinden alınamamasını gerektiren aynı nedenle, temsil edilemez; esas olarak genel iradede gerçekleşir, irade ise temsil edilemez: ya kendisiyle aynıdır ya da başkadır; ikisinin arası yoktur.» (s. 429). «...kolektif bir varlıktan ibaret olan Egemen ancak kendisiyle temsil edilebilir; iktidar (yetki) devredilebilir, irade devredilemez.» (s. 368).

Yozlaştırıcı ilke olarak, temsilci temsil-edilen değil, temsil-edilenin temsilcisidir; kendisiyle aynı değildir. Temsilci olarak, sadece temsil-edilenin "ötekisi" değildir. Temsilcinin ya da mevcudiyet yerine konanın kötülüğü ne kendisi ne ötekisidir. Öteleme (*différance*) anında, egemen irade devredildiği ve dolayısıyla yasa yazıldığı zaman devreye girer. O zaman genel irade, devredilmiş yetki, özel irade, tercih, eşitsizlik olma riskine girer. Yasanın yerine kararname, yani yazı ikame edilebilir; özel ira-

deleri temsil eden kararnamelerde, «genel irade dilsizleşir» (*Toplum Sözleşmesi*, s. 438). Yazıdan ve temsilden önceki bir anın varlığı üzerine kurulan toplumsal sözleşme, yine de harfin (yazının) tehdidi altına düşmekten kaçınamaz. Bu yüzden, temsile başvurmak zorunda kalan «siyasal "beden", insan bedeni gibi, doğduğu andan itibaren ölmeye başlar ve kendi yok oluşunun sebeplerini içinde taşır.» (s. 424. III. Kitabın IX. başlığı «Siyasal "bedenin" ölümüne dair», temsil hakkındaki tüm geniş serimlemeleri açar). Yazı eşitsizliğin kökenidir.[20] Kendiliğinde yanılması mümkün olmayan *genel irade*, yerini *yargı yetisine* bırakır, o da onu «özel iradelerin baştan çıkarıcı yollarma sürükleyebilir.» (s. 380). Demek ki, yasakoyucu egemenliği, yasaları *kaleme alma* yetkisinden iyi ayırmak lâzımdır. «Lykurgos vatanının yasalarını koyduğunda, önce Krallıktan feragat etmişti...» Demek ki, yasaları yazanın hiçbir yasakoyma hakkı yoktur ya da olmamalıdır; halkın kendisi de, hattâ bunu istese bile, bu devredilemeyen hakkı üstünden atamaz.» (s. 382-383). Demek ki, genel iradenin kendini vekâlete başvurmadan, oylarıyla (*par des voix*, "seslerle") ifade etmesi mutlak surette gereklidir. [Genel irade], içinde bölünemez olduğu «toplu halkın» "sesiyle" *kendini dile getirdiği* zaman «yasa koymuş» olur; aksi takdirde özel iradelere, yönetim eylemlerine, kararnamelere bölünür (s. 369).

Fakat doğallık halini sonlandırmış olan felaket, yaklaştıran uzaklaşma hareketini başlatır: yetkin temsil, [temsil ettiğini]

---

[20] Sosyal ve siyasal hayatta yazıyla yapılan her şeyin Rousseau'da yarattığı güvensizliğe dair başka örnekler: 1) Venedik'te: «Burada işler görünmez bir hükümetle ve daima yazıyla görülüyor, bu da insanı son derece dikkatli ve ihtiyatlı olmaya mecbur ediyor.» 2) «Hamhayaller ülkesi söz konusu edildiğinde Platon'un anayasasının adı geçer : eğer Lykurgos kendi anayasasını sadece yazıyla koymuş olsaydı, bana çok daha hamhayal gelirdi.» (*Emile*, s. 10). 3) «Nasıl oluyor bilmem ama en çok kayıt, hesap defteri, vb. tutulmasını gerektiren işlemlerin en çok sahtekârlık yapılanlar olduğunu pekalâ biliyorum.» J. de Maistre de şöyle diyecektir: «En önemli ve temel şeyler hiçbir zaman yazılmaz, zaten devleti ele vermeden yazılamazlar da.»

yetkin olarak "yeniden sunmak" durumundadır. Mevcudiyeti tekrar yerine koyar ve mutlak temsil olarak silinir. Bu hareket zorunludur.[21] İmgenin telos'u kendi algılanamazlığıdır. Yetkin imge, şeyden başka olmayı bırakınca, şeyin kökensel mevcudiyetine saygı gösterir, onu geri verir. Sonsuz çevrim: temsilin –temsil edilen– kaynağı, imgenin kökeni, bu kez kendi temsilcilerinin temsil edebilir, ikamelerini ikame edebilir eklentilerini takviye edebilir. Katlanan, kendine dönen, kendini temsil eden, egemen mevcudiyet o zaman –ve hâlâ– bir eklentinin yerine ikame edilen eklentiden ibarettir. Bundan dolayıdır ki, *Essai sur l'économie politique* genel iradeyi şöyle tanımlar: «Tüm yasaların *kaynağı ve eklentisi* ve onların olmadığı yerde her zaman danışılması gereken genel irade.» (s. 250, vurgular bizden). Halka özgürlüğünü ve mevcudiyete egemenliğini geri veren saf yasa düzeni, zaten her zaman bir yerinde eksiği olan doğal bir düzenin eklentisi değil midir? İkame görevini yaparak eksikliği giderirse, bunda bir kötülük yoktur. Uçurum, doğanın eksikliğiyle *eklentinin gecikmesi* arasında açık kalan çukurdur: «İnsanın en utanç verici ahlaksızlıklarının ve en büyük sefaletlerinin görüldüğü zaman, yeni tutkuların doğal duyguları boğmasından

---

[21] Bu yüzden Rousseau, istemeyerek de olsa, temsilcilerin gerekliliğini kabul eder. Bak. *Polonya'nın Yönetimi Üstüne Düşünceler*: orada, «aldatıcılıklarını daha maliyetli ve daha müşkül kılmak için», temsilcilerin çok sık yenilenmesini önerir; bu fikir, *Toplum Sözleşmesi*'nde verilen «Hükümdar sık sık kendini göstermeli» (s. 426) kuralıyla karşılaştırılabilir; krş. ayrıca Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps* (s. 277 ve sonrası).
Rousseau böyle özünde mahkûm ettiği bir temsil olayının aynı anda lüzumunu savunurken, hangi mantığa göre davranıyor? Tam da temsilin mantığına göre. Temsil, kötülüğünü ağırlaştırdıkça, daha temsil-edici oldukça, çaldığını geri verir: temsil edilenin mevcudiyeti. «Hastalığı iyileştirecek ilacı yine hastalıktan çıkarmak» gerektiğini (*Doğallık haline dair* Fragman, s. 479) ve uzlaşının, serüveninin sonunda gelip yine doğaya, köleliğe, özgürlüğe, vb. vardığını («Ne yani, özgürlük ancak köleliğin desteğiyle mi varlığını sürdürüyor? Belki. İki aşırı uç biribirine dokunur», *Toplum Sözleşmesi*, s. 431) söyleyen mantık.

sonra, insan aklının henüz doğanın güdülerinin yerine bilgeliğin ilkelerini koyabilecek kadar ilerleme yapmamış olduğu zamandır.»[22] Eklentinin oyunu sonsuzdur. Göndermeler göndermelere gönderme yapar. Demek ki, genel irade, o «ilahi ses» (*Essai sur l'économie politique*, s. 248), doğanın eklentisidir. Fakat yeni bir felaketle toplum yozlaşınca, doğa kendi eklentisini ikame edebilir. O zaman bu kötü bir doğadır, «işte o zaman, artık kalblere seslenmeyen ödevin sesinin yerine, önderler *terörün çığlığını* veya görünüşte bir *menfaatin* aldatıcı yemini *ikame etmek* zorunda kalırlar.» (s. 253, vurgular bizden)

Bu eklenti[ler] oyunu, yani felaket kabilinden gerileme ve ilerlemenin iptalinin her an açık olabilirliği, Vico'nun *ricorsi*'lerini düşündürmekle kalmaz. Geometrik gerileme dediğimiz şeyle birlikte, tarihin Hegel'ci tipte bir sonsuz teleolojiden kaçmasını da sağlar. Bir bakıma, tarihin ilerlemesini her an durdurabileceğini, (hattâ gerileme yönünde ilerleyebileceğini), kendi arkasına (geri) gelebileceğini düşünmek suretiyle, Rousseau, «ölümün işini», ayrımın oyununu ve negatifin işlemini parousia'nin ufkunda hakikatin diyalektik olarak gerçekleşmesine hizmet ettirmiş olmaz. Fakat bütün bu önermeler tersine çevrilebilir. Rousseau'nun bu finitizmi "kayracı" bir teoloji temelinde de anlaşılabilir. Bir başka düzeyde, tarihseli ve negatifi ilineksele indirgeyerek, kendini yorumlarken kendini siler. Varlığın sonsuzca geri verilişi ufkunda, vb. da düşünülebilir. Metafiziğin kapalı alanında, burada «Rousseau'cu» ve «Hegel'ci» yerler arasında sonsuz bir değiştokuş olarak taslağını çizdiğimiz şey (pek çok başka örnekler de verilebilir), hatırlattığımız bütün kavramlarda içerilmiş olan yasalara itaat eder. Bu yasaların formalizasyonu mümkündür ve yapılmaktadır.

Siyasal düzende belirttiklerimiz, yazısal düzende de geçerlidir.

Sesçil yazıya erişme, hem temsil-edicilikte ilave bir derece, hem de temsil olayının yapısında köklü bir devrim teşkil eder. Dolaysız –ya da hiyeroglifik– piktografi, şeyi ya da imleneni

[22] *De l'état de nature*, s. 478. Krş. ayrıca *Emile*, s. 70.

temsil eder. İdeo-fonogramsa, daha o aşamada, imleyenle imlenenin bir karmasını temsil eder; yani dili resmeder. Bu, bütün yazı tarihçilerince, örneğin "aktarmalı *rebus*" yoluyla, sesçilleştirmenin doğuşu olarak tespit edilen andır[23]: kavramına göre adı konmuş bir şeyi temsil eden bir işaret, kavrama gönderme yapmayı bırakıp sadece sesi gösteren bir imleyen değerini korur. İmleneni, artık bizatihi hiçbir anlam taşımayan bir sesbirimden ibarettir. Fakat bu ayrışmadan önce ve «çifte uzlaşıya» karşın, temsil-etme yeniden-üretmedir: imleyen kütleyle imlenen kütleyi analiz etmeksizin, blok olarak tekrar eder. Temsil-etmenin bu sentetik karakteri, «sesleri resmeden» ideo-fonogramın piktografik kalıntısıdır. Sesçil yazı bunu indirgemeye çalışır. Kavramsal bir imlenenle dolaysız ilişkisi olan imleyenlerden yararlanacak yerde, seslerin analizi yoluyla, bir bakıma "imlemeyen" imleyenler kullanır: kendi başına hiçbir anlamları olmayan, sadece bazı kurallara göre bir araya geldikleri zaman bir anlam veren sesçil imleyenleri imleyen harfler.

Resmi tümleyen ve imlemesizliğe kadar vardırılan analiz: alfabeye ve uygar topluma özgü ussallık budur. Temsil-edenin mutlak anonimliği ve özgü-olanın mutlak yitimi. Alfabe kültürü ve uygar insanın ortaya çıkışı, çiftçilik çağına tekabül eder. Ve unutmayalım, tarım sanayiyi varsayar. Öyleyse, üç hal sınıflamasında hiç adı geçmeyen ve bu yüzden kendine özgü çağı yokmuş gibi görünen tüccara imayı nasıl açıklamalı?

> «Üçüncü [yazma tarzı], konuşan sesi, kendileriyle akla gelebilecek tüm sözcük ve hecelerin teşkil edilebileceği,

---

[23] Rebus konusunda, krş. *Yukarıda*, s. 144. Aynı şekilde yazıda üç hal veya etap ayırdeden Vico da, («kendiliğinden doğmuş, kökeni hiçbir şekilde uzlaşılara borçlu olmayan» ideografik veya hiyerografik) ilk yazıya örnek olarak, «Picardie rebus'ünü» verir. «İkinci yazı türü de aynı şekilde tamamen kendiliğindendir; bu simgesel ya da kahramanlık amblemleriyle yazılan yazıdır» (armalar, kalkan figürleri, «Homeros' un σημαια dediği, kahramanlarm yazmak için kullandıkları işaretler»). «Üçüncü yazı türü: alfabetik yazı.» *Yeni Bilim*, 3, 1, s. 61-62, 181-182, 194, çev. Chaix-Ruy.)

> gerek sesli gerek eklemlenmeli belli sayıda temel parçacıklara (ünlüler ve ünsüzler) ayrıştırmaktır. Bizim de kullandığımız bu yazma tarzı tüccar halklar tarafından tasarlanmış olsa gerektir; bunlar birçok ülkede seyahat ettiklerinden ve birkaç dil konuşmak zorunda kaldıklarından, bütün dillerde ortak kullanılabilecek işaretler icat etmek mecburiyetinde kalmış olmalılar. Bu tam anlamıyla sözü resmetmek değil analiz etmektir.»

Tüccar, ilkesi açısından hiçbir özel dile bağlı olmayan bir im sistemi icat ediyor. Bu yazı ilke olarak her türlü dili yazabilir. Evrenselliği artar, dolayısıyla ticareti kolaylaştırır ve «başka diller konuşan başka halklarla iletişimi daha kolay kılar.» Fakat her özel dile bağımlılıktan kurtulduğu anda, genel olarak dile köle olmuş olur. İlkesi açısından, evrensel bir sesçil yazıdır. Nötr saydamlığı, her dile kendi özgü formunu ve özgürlüğünü bırakır. Alfabetik yazı sadece saf imleyenlerle iş görür. İmlenenleri de imleyenler (sesbirimler) olan bir imleyenler sistemidir. Böylece, imlerin dolaşımı son derece kolaylaşmış olur. Alfabetik yazı en dilsiz yazıdır, çünkü dolaysız olarak hiçbir dili «söylemez». Ama sese yabancı olmakla birlikte daha sadıktır ve onu daha iyi temsil eder.

Sözlü dillerin empirik çeşitliliğinden bu bağımsızlık, yazının oluşunda belli bir özerklik olduğunu doğrular. Yazı, «halkların yaşam süresinden» bağımsız olarak, daha erken veya daha geç, yavaş yavaş veya bir anda[24] doğabileceği gibi, üstelik hiçbir dil-

---

[24] Bu Duclos'nun tezidir: «Yazı (seslerin yazısını kastediyorum) dil gibi yavaş ve izlenemez bir süreçle doğmamıştır; doğmak için yüzyıllarca beklemiş, zamanı gelince de ışık gibi bir anda doğuvermiştir.» Duclos, alfabe-öncesi yazıların tarihini kısaca özetledikten sonra, «deha kıvılcımına» başvurur: «Bugün Çinlilerin yazısı böyledir, seslere değil idelere karşılık gelir; bizde de cebirsel işaretler ve Arap rakamları böyledir. Yazı bu haldeyken ve bugünkü yazıyla hiçbir alâkası yokken, derin ve talihli bir deha, söylemin fikirler açısından ne kadar geniş ve çeşitli olursa olsun, oldukça az sayıda seslerden oluştuğunu ve gerekenin, bunların her birine temsil edici bir karakter (işaret) atfetmek olduğunu hissetti. İyi düşünülürse görülecektir ki, bu sanat bir kez akla

sel türeme olayı da ima etmez. Bu, bütün dillerden çözülmüş olan alfabe için, diğer sistemlere göre daha da geçerlidir. Demek ki, yazı işaretleri ödünç alınabilir, zararsızca kendi kökensel kültür ve dillerinin dışına göç ettirilebilir. «...Yunan alfabesi Fenike alfabesinden gelse de, bundan Yunan dilinin Fenike dilinden geldiği anlam çıkmaz.»

Keyfi imlerin dolaşımında bu analitik soyutlama hareketi, paranın içinde oluştuğu harekete paraleldir. Para da şeylerin yerine imlerini koyar. Sadece bir toplumun içinde değil, bir kültürden öbürüne veya bir ekonomik organizasyondan öbürüne de. Bu yüzden alfabe de tüccardır. Ekonomik ussallığın parasal evresine dahil edilmesi gerekir. Paranın eleştirel betimlemesi, yazı üstüne söylemin sadık yansımasıdır. Her iki durumda da şeyin yerine anonim bir tümleyici ikame edilir. Kavramın, çeşitli şeylerin sadece kıyaslanabilir özelliklerini elde tutması gibi, paranın aynı ölçüye vurulamayacak nesnelere, onları "mal" haline dönüştürmek için, «ortak ölçü»[25] atfetmesi gibi, alfabetik yazı da heterojen imlenenleri –yani yaşayan dilleri– keyfi ve ortak bir imleyenler sistemiyle kaydeder. Böylece, dolaşımını sağladığı hayata karşı bir saldırı başlatır. *Emile*'in paradan söz ederken dediği gibi[26] «imler şeyleri ihmal ettiri-

---

gelince hemen aynı anda gelişivermiştir; bu da mucidin şanını yükseltecek bir husustur. Bir dilin bütün seslerini saymak, onların sayılabileceğini keşfetmekten çok daha kolaydır. Biri deha kıvılcımı, öbürüyse basit bir dikkat sorunudur.» (*A.g.e.*, s. 421-423)

[25] *Emile*, s. 218. Rousseau burada paranın kökeni, gerekliliği ve tehlikesine dair bir kuram verir.

[26] *A.g.e.*, *Fragments politiques*'te şunları da okuruz: «Altın ve gümüş değiştokuş edildiklerin şeylerin imlerinden ibaret olduklarından, özgü olarak (kendiliklerinde) hiçbir mutlak değerleri yoktur...» «Paranın kendiliğinde hiçbir gerçek değeri olmamasına karşın, zımni bir uzlaşmayla, kullanıldığı her ülkede bir değer alır...» (s. 520); ve *Polonya'nın Yönetimi Üstüne Düşünceler*'de: «Aslında para zenginlik değil, sadece onun işaretidir; işareti değil temsil ettiği şeyi çoğaltmak gerekir.» (s. 1008). *Toplum Sözleşmesi* (III. K.) de, tam olarak *vekiller veya temsilciler* konulu XV. başlığın başında, parayı köleleştirme gücü olarak mahkûm eder: «Para verin, çok geçmeden pranga alırsınız.»

yorsa», o zaman şeylerin unutulması, para ve sesçil yazı dediğimiz bu tamamen soyut ve keyfi imlerin kullanımında en büyük ölçüde gerçekleşir.

Demek ki alfabe, aynı grafiği izleyerek, analitik ussallığın ilerleyişini belgileyen ilave bir temsil-edicilik derecesi getirir. Bu kez açığa çıkarılan öğe, kendiliğinde hiçbir şey imlemeyen saf (tamamen keyfi) bir imleyendir. Bu imlemesizlik, evrensellik veya ussallığın negatif, soyut ve formel yüzüdür. Dolayısıyla böyle bir yazının değeri ikircimlidir. Yazının en arkaik derecesinde, bir bakıma, doğal bir evrensellik vardı: resim de alfabe gibi hiçbir belli dile bağlı değildir. Algılanabilir her varlığı kopyalayabildiği için, bir tür evrensel yazıdır. Fakat onun dillerden bağımsızlığı, resmi modelinden ayıran mesafeden değil, [tersine] onu ona zincirleyen taklit-edici yakınlıktan ileri gelir. Böylece, evrensel bir görünüm altında, resim, her türlü kod dışında temsil ettiği algılanabilir bireyler gibi, tamamen empirik, çoğul ve değişken olacaktır. Bunun aksine, sesçil yazının ideal evrenselliği, (bu yazının birinci imleneni olan ve onu keyfi olarak belgileyen) sesle ve sözün imlediği anlamla arasındaki sonsuz uzaklıktan gelir. Bu iki kutup arasında evrensellik kaybolur. İki kutup arasında diyoruz, çünkü, doğrulamış olduğumuz gibi, saf piktografi ve saf fonografi aklın iki idesinden ibarettir. Saf var-lığın ideleri: birinci durumda, temsil edilen şeyin kendi kusursuz taklidine mevcudiyeti, ikinci durumda, bizzat sözün kendine-mevcudiyeti. Her defasında, imleyen, imlenenin mevcudiyeti önünde silinmeye eğilimlidir.

Bu muğlaklık, tüm metafiziğin Platon'dan beri kendi yazısı üstüne yaptığı değerlendirmeye damgasını vurur. Rousseau'nun metni de bu tarih aittir, ona dikkate değer bir dönem eklemler. Sesin yazısı, daha ussal, daha doğru, daha dakik, daha açık-seçik olmasıyla, daha iyi bir uygarlaşmışlığa (*police*) tekabül eder. Fakat, sesin olası mevcudiyeti önünde silinmeye daha elverişli olduğu ölçüde, onu daha iyi temsil eder ve en küçük aksilikte ortadan kaybolmasına imkân verir. Sesin sadık hizmetçisi olarak, başka toplumlarda kullanılan yazılara tercih edilir ama bir

kölenin bir barbara tercih edilmesi gibi ve aynı zamanda bir ölüm makinesiymiş gibi korkularak.

Zira usallığı onu tutkudan ve ırlamadan, yani dilin canlı kökeninden uzaklaştırır. O, yolunda ünsüzle ilerler. Sosyal kurumların daha iyi bir örgütlenişine karşılık geldiğinden, toplanmış halkın egemen mevcudiyetinden vazgeçmenin de çaresini gösterir. Dolayısıyla, doğal dağınıklığı geri getirme eğilimindedir. Yazı kültürü doğallaştırır. Kültürde "eklemlenme" olarak iş başında bulunan ve orada kendi açtığı bir ayrımı silmeye çalışan o kültür-öncesi kuvvettir. Siyasal ussallık –*Toplum Sözleşmesi* hukukunu anlattığı ussallık değil fiili ussallık– aynı harekette hem yazıyı hem dağınıklığı kolaylaştırır.

Yazının yayılması, kurallarının öğretilmesi, aletlerinin ve ilgili nesnelerin üretilmesi [gibi şeyleri] Rousseau siyasal bir köleleştirme girişimi olarak düşünür. Aynı şeyler *Hüzünlü Dönenceler*'de de okunabilir. Kimi yönetimlerin dilin ünsüzleşmesinde, egemen halka doğrudan hitap edilememesinde menfaatleri vardır. Yazının suiistimali siyasal bir suiistimaldir. Daha doğrusu, sonraki öncekinin «nedeni» dir:

> «... dil kitaplarda yetkinleşirken söylemde bozulur. Yazıldığı zaman daha açık, konuşulduğu zaman daha az sesli (*sourd*) olur; sözdizimi arınır ve armoni kaybolur, Fransız dili günden güne daha felsefi ve daha az ifadeli olur; sadece okunmaya yarar [bir dil] olmasına ve tüm değerinin kütüphanelerde toplanmasına çok kalmamıştır. Bu suiistimalin nedeni, başka yerde [*Emile*'in son bölümü] dediğim gibi, yönetimlerin aldığı biçimdedir: artık kendisini en az ilgilendiren ve en az duymak istediği şeylerden –vaazlar, akademik nutuklar, vb.– başka halka söyleyecek bir şey kalmamasına sebep olan biçimde.» (*Telaffuz hakkında* Fragman, s. 1249-1250).

Siyasal "ademimerkeziyet", dağılma ve egemenlik merkezinin kayması, paradoksal olarak, bir başkentin, bir gasp ve ikame merkezinin varlığını gerektirir. Kendi kendilerinin merkezleri olan ve insanların canlı sesle anlaştığı Antik çağın otarşik

sitelerine karşıt olarak, modern başkent daima yazının tekeline sahiptir. Yazılı yasalar, kararnameler ve edebiyatla hükmünü icra eder. Rousseau *Telaffuz* konulu metninde Paris'e böyle bir rol verir. Unutmayalım ki *Toplum Sözleşmesi* halk egemenliğinin yürütülmesiyle başkentin mevcudiyetini bağdaşmaz buluyordu. Ve tıpkı temsilciler konusunda olduğu gibi, başkentten vazgeçmek mümkün değil idiyse, hiç olmazsa sık sık başkent değiştirmek suretiyle zararı gidermeye çalışılmalıydı. Bu da yazıyı canlı sesle yeniden "doldurmak" anlamına gelir: «Ancak, devlet doğru ve haklı sınırlara çekilemezse, elde bir yol daha kalır: başkente izin vermemek, Hükümeti sırasıyla her şehirde konaklatmak, ülkenin halk meclislerini de sırayla oralarda toplantıya çağırmak.» (s. 427).[27] Yazı mercii o derece silinmelidir ki, *egemen halk kendi kendine bile yazılı mesaj göndermemeli*, meclisi de kendi kendine, «resmi çağrı olmaksızın» toplanmalıdır. Bu, -Rousseau'nun okumak istemediği bir yazı- «kimsenin iptal veya tehir edemeyeceği sabit ve periyodik» toplantılar, dolayısıyla «belgilenmiş bir gün» olduğunu ima eder. Bu belgilemenin de sözlü olarak yapılması gerekir, zira yazı imkânı işlemde devreye sokulur sokulmaz, sosyal bünyeye gaspı da sızdıracaktır. Ama bir belgileme (*marque*), nerede yapılırsa yapılsın, zaten yazının imkânı değil midir?

Teorem ve tiyatro

[Buna göre], sesin ve yazısının tarihi, biribiriyle doğal-yapay ilişkisi içinde olan iki dilsiz yazı, iki evrensellik kutbu arasında yer alıyor: piktogram (resim-harf) ve cebir. Doğal-yapay ya da doğal-keyfi ilişkisi de «biribirine değen aşırı uçlar» yasasına tabi. Rousseau alfabetik yazıdan kuşkulanmakla birlikte onu mutlak biçimde mahkûm da etmiyorsa, daha beteri olduğu içindir. O, yapısal olarak, bu hikâyenin sondan bir önceki etabı-

[27] Krş. ayrıca *Projet de constitution pour la Corse* [Korsika için anayasa tasarısı], s. 911-912.

dır. Yapaylığının bir sınırı vardır. Özel dillerden çözülmüş olmakla birlikte, hâlâ *phonê*'ye veya genel olarak dile gönderme yapar. Sesçil yazı olarak, genel olarak konuşan bir öznenin, aşkın bir konuşanın mevcudiyetiyle, kendi konuştuğunu duyan bir hayatın kendine-mevcudiyeti olarak sesle, özsel bir ilişkiyi korur. Bu anlamda sesçil yazı mutlak kötülük değildir. Ölüm harfi değildir. Ama ölümü haber verir. Bu yazı ünsüzlü soğumayla ilerlediği ölçüde, donmayı, sözün sıfır derecesini, öncelemeye imkân verir: ünlünün tamamen kaybolduğu ölü bir dilin yazısı. Ünlüden daha iyi yazılabilen ünsüz, evrensel yazıda, cebirde, sesin bu sona eriş sürecini başlatır:

> «Sadece ünsüzlerle yazıda gayet açık seçik ama konuşulamayan bir dil yapmak zor olmazdı. Cebirde böyle bir dilin bazı özellikleri vardır. Bir dil telaffuzundan çok imlâsıyla daha açık-seçikse, bu konuşulmaktan çok yazıldığına işarettir. Mısırlıların bilim dili böyle olabilirdi; bizim için ölü diller böyledir. Hattâ lüzumsuz ünsüzlerle doldurulan dillerde yazı sözden önce gelmiş gibi görünür: Polonya dilinin bu durumda olduğuna kim inanmaz?» (VII. başlık)

Evrensel "karakteristik", konuşulan dille her türlü bağı koparıp saf uzlaşımsal olmuş yazı: demek ki mutlak kötülük bu oluyor. *Port-Royal Mantığı*, Locke'un *Deneme*'si, Malebranche ve Descartes'la birlikte Leibniz, Rousseau'nun ilk felsefi okuma kaynaklarından birini teşkil etmiştir.[28] *Deneme*'de değil ama *Telaffuz* üstüne *Fragman*'da zikredilir. Hem de *Emile*'de «Raymond de Lulle'ün sanatı» nın uyandırdığına denk bir kuşkuyla (s. 575):

> «Diller konuşulmak için yapılmıştır, yazı ancak sözü takviye edebilir; bilimlere özgü sadece yazılı olan ve konuşulamayan bazı diller varsa da, bunlar toplum hayatında hiçbir şekilde kullanılamaz. Cebir böyledir, Leibniz'in aradığı evrensel dil de herhalde böyle olurdu. Muhte-

[28] *İtiraflar*, s. 237.

melen bir Zanaatkârdan çok bir Metafizikçinin işine yarardı.» (s. 1249)

Demek ki, bilimlerin evrensel yazısı mutlak yabancılaşma oluyor. Temsil-edenin özerkliği absürdlüğe varır: artık sınırlarına ulaşmış, her türlü temsil-edilenle, canlı kökenle, tüm canlı mevcudiyetle ipini koparmıştır. Burada eklentiselliği tamamlanır, yani içi boşalır. Ne imleyen ne de temsilci olan eklenti, imleme veya temsil kavramlarının ya da «imleyen» veya «temsilci» sözcüklerinin kullanılışının gerektirdiği gibi, bir imlenenin veya temsil-edilenin yerini almaz. Eklenti (*supplément*), bir eksikliğin, bir yad-imlenen veya yad-temsil-edilenin, bir yad-mevcudiyetin, yerine gelir. Kendisinden önce hiçbir mevcudiyet yoktur, dolayısıyla ancak kendi kendisiyle, yani bir başka eklentiyle öncelenmiştir. Eklenti her zaman başka bir eklentinin ikamesidir. *Eklentiden kaynağa* çıkmak istenir ama *kaynakta da eklenti olduğunu* kabul etmek lâzımdır.

Bu yüzden, eklenti daha o aşamada cebirseldir. Onda yazı, görülen imleyen, her zaman çoktan sesten ayrılmaya ve sesin yerini almaya başlamıştır. Bilimin sesçil olmayan evrensel yazısı bu anlamda bir *teoremdir* de. Hesaplamak için bakmak yeter. Leibniz'in dediği gibi, «*ad vocem referri non est necesse.*» [Sese başvurmak gerekli değildir].

Bu sessiz ve ölümcül bakışla, bilimle siyasetin –daha açıkçası modern siyasal bilimin– suç ortaklıkları değiş tokuş edilir. «Harf (yazı) öldürür.» (*Emile*, s. 226).

Bakışla sesin bu yitirilen birliği toplumda nerede aranmalı? Hangi *uzamda* hâlâ [insanlar] *biribirlerini işitebilecektir*? Seyirlikle söylemi birleştiren tiyatro, oybirliğiyle konuşan meclisten nöbeti devralamaz mı? «Çoktan beri halkla sadece kitaplarla konuşuluyor; hâlâ canlı sesle ilgisini çeken bir şeyler söylenebiliyorsa, bu ancak tiyatroda oluyor.» (*Prononciation*, s. 1250).

Fakat temsil olayının derin hastalığı bizzat tiyatronun içinde de işlemektedir. Zaten tiyatro bu çürümenin ta kendisidir, zira sahne kendinden başka hiçbir şeyin tehdidi altında değildir. Serimleme, sahneye konuş, önümüze konan (Almanca *Darstel-*

lung sözcüğünün iyi anlattığı) şey anlamında tiyatro temsili de, eklentisel "tekrar-sunuş"la (*re-présentation*) bulaşıktır. Bu kavram temsilin yapısında, sahnenin uzamında içerilmiştir. Rousseau'nun son kertede asıl eleştirdiği, yanlış anlamayalım, gösterinin içeriği, onunla *temsil edilen* anlam değildir, her ne kadar *onu da* eleştirse de; temsil olayının kendisidir. Tıpkı siyaset düzeninde olduğu gibi, tehdit temsilci formunda gelir.

Nitekim *D'Alembert'e Mektup*, tiyatronun kötülüklerini sahneye koyduğu şeyin içeriğinde, *temsil-edileninde*, sayıp döktükten sonra, temsil olayını ve *temsil-edeni* suçlar: «Tiyatronun *temsil edilen şeylerle* ilgili bu etkilerinden başka, doğrudan doğruya sahneyle ve *temsil eden şahıslarla* ilgili *daha az kaçınılmaz olmayan* başka etkileri de vardır; daha önce adı geçen Cenevreliler de, bize de bulaşacağından haklı olarak korktukları lüks, süslenme ve savrukluk merakını asıl bunlara atfederler.»[29] Demek ki, ahlâksızlık temsil edenin statüsüne bağlı bir şeydir. Kötü huy veya alışkanlık onun doğal eğilimidir. Temsilcilik mesleğini icra edenin dışsal ve yapay imleyenlere, imlerin kötüye dönük kullanımına düşkün olması doğaldır. Lüks, süslenme, müsriflik şurada burada rasgele ortaya çıkan imleyenler değildir; bizzat imleyenin veya temsilcinin yaptığı kötülüklerdir.

Bundan iki sonuç çıkar:

1. İki tip kamusal kişilik, iki gösteri insanı vardır: bir yanda hatip veya vaiz, öbür yanda tiyatro oyuncusu (aktör). Birinciler sadece kendilerini temsil ederler, temsil edenle edilen aynı kişidir. Buna karşılık, aktör temsil edenle temsil edilen arasındaki yarılmadan doğar. Alfabetik imleyen gibi, harf gibi, aktörün kendisinin de hiçbir özel dille esinlenme veya hizmet ilişkisi yoktur. Hiçbir şey imlemez. Ne yaşar ne yaşamaz, sadece sesini ödünç verir. Bir sözcüdür, o kadar. Hatip veya vaizle aktör arasındaki fark, elbette birincilerin görevlerini doğru yapmalarını, diyeceklerini demelerini varsayar. Sözlerinin etik sorumluluğunu üstlenmezlerse onlar da aktör olurlar; hattâ tam olarak aktör bile

[29] Ed. Garnier, s. 168, vurgular bizden.

değil, çünkü aktörlerin görevi düşünmediklerini söylemektir.

> «Bana itiraz olarak, hatip ve vaizin de aktör gibi kişiliklerinden fedakârlık ettikleri de ileri sürülebilir. Oysa aradaki fark çok büyüktür. Hatip meydana çıktığında amacı konuşmaktır, kendini seyrettirmek değil: *sadece kendini temsil eder*, sadece kendi rolünü oynar, sadece kendi adına konuşur, sadece düşündüğünü söyler veya söylemelidir; *oynayan insanla oynadığı şahıs aynı varlık olduğundan*, orada *yerindedir*; bulunduğu yerin gerektirdiği işlevi yerine getiren herhangi bir yurttaşın durumundadır. Fakat sahnedeki bir aktör, kendinikilerden başka duyguları serimleyerek, sadece kendisine söyletilenleri söyleyerek, *sık sık hayali varlıkları temsil ederek*, âdeta kendini yok eder, kahramanıyla kendini iptal eder; ve insanın bu unutuluşunda, ondan bir şey kalırsa, o da seyircilerin oyuncağı olmak içindir.» (s. 187, vurgu bizden)

Bu en iyi durumdur: aktör rolü kabul eder ve temsil ettiğini sever. Ama durum daha beter olabilir. «Adeta kendileri olarak fazla değerli olmaktan korkar gibi görünerek, benzemekten hiç de memnun olmayacakları kişileri temsil edecek kadar alçalanlara ne diyeyim?»

Temsil edenle temsil edilenin özdeşliği iki yoldan gerçekleşebilir. En iyisi: temsilcinin silinmesi ve temsil edilenin şahsen mevcudiyeti (hatip, vaiz); ya da en kötüsü: bu yol basit aktörle (temsil-edileninden boşaltılmış temsilci) değil belli bir toplumla, Paris "sosyete"sini oluşturan insanlarla, anlatılır: belli bir tiyatroda, tiyatro üstüne tiyatroda, o sosyetenin komedisini temsil eden bir komedide, kendine yabancılaşıp yine orada tekrar kendini bulan bir toplumla. «Seyirlik gösteriler sadece onlar için yapılır. Orada kendilerini hem tiyatronun ortasında temsil-edilenler olarak, hem de yanlarda temsil-edenler olarak gösterirler; sahnede rol-şahıslar, salonda aktörler olurlar.» (*Yeni Heloise*, s. 252). Demek ki, temsil-edilenin temsil-edende böyle tam yabancılaşması, sosyal paktın negatif yüzüdür. Her iki durumda da temsil-edilen, temsilinde kayıtsız şartsız kaybolduğu zaman, kendini yeniden "sahiplenmiş" olur. Pozitif yüzü negatif yüzden,

otantik bir sosyal paktı iflah olmazcasına kötüye dönük bir tiyatrodan, *tiyatroluk* bir toplumdan, ayıran ele gelmez ayrım formel olarak nasıl tanımlanabilir?

2. İmleyen, şenliğin ölümüdür. Halkın kendi seyirlik oyunlarının masumiyeti, keyifli toplu şenlik ya da –diyelim– pınar başında dans, temsili olmayan bir tiyatro, daha doğrusu gösterisiz bir sahne açmış olurlardı: seyredilecek hiçbir şeyin olmadığı, tiyatrosuz bir sahne. Görülebilirlik –yukarda teorem burada tiyatro– her zaman canlı sesi, kendinden ayırarak, sakatlar.

İyi ama, seyredilecek bir şey vermeyen bir sahne nedir? Seyircinin, seyre kendini sunarak, ne gören ne gözetleyen olacağı; aktörle seyirci, temsil-edilenle temsil-eden, bakılan nesneyle bakan özne arasındaki ayrımı kendinde sileceği yerdir. Bu ayrımla birlikte, bir dizi karşıtlık da zincirleme olarak çözülecektir. Mevcudiyet dolun olacaktır, fakat görülmekten dolayı, empirik bir birey ya da *önde* veya *tam karşıda* duran bir *eidos* gibi kendini sezgiye sunmaktan dolayı "*mevcut*" değil; bir kendine-var-lığın içtenliği olarak, kendine-yakınlığın, özgülüğün, bilinci ya da duygusu olarak "mevcut". Demek ki bu halk şenliğinin, halkın siyasal amaçlı, özgür ve yasa koyan meclislerine (*comices*) benzer bir formu olacaktır: temsil-edici öteleme, egemenliğin kendine-var-lığında silinecektir. «Kolektif şenliğin coşkusu *Toplum Sözleşmesi*'nin genel iradesiyle aynı yapıdadır. Kamusal sevincin betimlemesi, bize genel iradenin lirik yönünü sunar: bu, bayramlık giysilerini giydiği zaman aldığı görünümdür.»[30] Bu, iyi bilinen bir metindir. *Deneme*'de şenliğin ele alınışını hatırlatır. *Temsil* olgusunu, bu sözcükte düğümlenen bütün anlamlarla birlikte –mühlet (gecik[tir]me) ve delegasyon (yetki devri), bir "mevcut"un iminde veya kavramında yinelenmesi, bir seyirliğin, görülecek bir nesnenin, önerisi veya reddi– ortadan kaldırma arzusunu görmek için bunu bir daha okuyalım:

---

[30] J. Starobinski, *La transparence*, s. 119. Ayrıca *Şenlik*'e ayrılmış tüm başlığa (s. 114) da gönderme yapıyoruz; Starobinski orada, bir «*saydamlık dünyası*»na karşıt bir «*opaklık dünyası*» gibi, tiyatroyu şenliğin karşısına koyar.

> «Ne yani, bir cumhurda hiçbir gösteri gerekli değil mi? Tam tersine, birçok gösteri gereklidir. Gösteriler toplumlarda doğmuştur ve yine onların içinde gerçek bir şenlik havasıyla parladıkları görülür.»

Bu masum gösteriler açık havada olacak, «effemine» ve «ücretli» hiçbir nitelik taşımayacaktır. İm, para, hile, edilginlik, kölelik tamamen dışlanacaktır. Kimse kimseyi kullanmayacak, kimse kimsenin nesnesi olmayacaktır. Bir bakıma, görülecek bir şey kalmayacaktır:

> «Peki ama, bu gösterinin nesneleri ne olacaktır? Orada ne gösterilecektir? Hiçbir şey, diyebilirsiniz. Özgürlükle birlikte, bolluğun hüküm sürdüğü yerde refah ve mutluluk da hüküm sürer. Bir meydanın ortasına bir direk dikip tepesine bir demet çiçek iliştirin, halkı oraya toplayın, bir şenlik elde edersiniz. Daha iyisini yapın: seyircileri seyrettirin, aktörleri kendilerine geri verin; herkesin ötekilerde kendini görmesini ve sevmesini sağlaym, ki hepsi daha iyi birlik ve beraberlik içinde olsunlar.» (*D'Alembert'e Mektup*, s. 224-225)

Bu nesnesiz şenliğin aynı zamanda özverisiz, masrafsız ve oyunsuz bir şenlik olduğunu da belirtmek lâzımdır. Özellikle de maskesiz.[31] Açık havada icra edilmesine karşın, "dışarısı" yoktur; kendisiyle tamamen içsel bir ilişki içinde varlığını sürdürür. «Her kişi ötekilerde kendini görsün ve sevsin.» Bir bakıma, kapalı ve korunaklı bir ortamdır; tiyatro salonu ise, temsil olgusunun oyun ve dolambaçlarıyla kendinden koparılmış, kendinden saptırılmış ve ötelemeyle parçalanmış olduğundan, kendinde dışarıyı çoğaltır. Halk şenliğinde birçok *oyunlar* vardır ama, –bu tekil kullanımdan içeriklerin biribirine ikamesi,

---

[31] Rousseau'nun, *D'Alembert'e Mektup*'tan *Yeni Heloise*'e kadar her yerde, yorulmak bilmeksizin, maskeyi mahkûm ettiği bilinir. Hattâ eğitimin görevlerinden biri, maskelerin çocuklar üzerindeki etkisini gidermektir, zira unutmayalım ki, «bütün çocuklar meskelerden korkar.» (*Emile*, s. 43.). Yazının mahkûm edilişi de, belirtmeye gerek yok, biraz muğlak biçimde de olsa, maskenin mahkûm edilişidir.

mevcudiyetlerin ve namevcudiyetlerin değiştokuşu, rastlantı ve mutlak risk anlaşılacak olursa– *oyun* yoktur. Bu şenlik ölümle ilişkiyi bastırır: kapalı tiyatronun betimlenmesinde zorunlu olarak ima edilmemiş olan [bir husus]. Bu analizler iki yöne dönebilir.

Her durumda oyun bu şenlikte o denli "namevcuttur" ki, dans bile orada evliliğe inisiyasyon olarak kabul edilir ve balonun kapanış bölümüne dahildir. En azından, Rousseau'nun, ihtiyatlı bir biçimde sabitlemek için, şenlik hakkındaki metninin anlamını tabi tuttuğu yorum budur. Ama ona çok daha başka şeyler de söyletilebilir. Rousseau'nun metnini daima karmaşık ve katmanlı bir yapı olarak düşünmek lâzımdır: orada bazı önermeler, bizim bir dereceye kadar ve bazı önlemlerle başka türlü okumakta özgür olduğumuz başka önermelerin yorumları olarak okunabilir. Rousseau bir yerde A der, sonra, belirlememiz gereken nedenlerle, A'yı B'de yorumlar. Bunu kayda geçirdikten sonra, A'yı B'deki yorumundan yalıtabilir ve Rousseau'nun metninden çıkmaksızın, orada pekalâ o metne ait fakat yazarın ortaya koyup değerlendirmediği, yine rahatça okunabilen güdülerle, ne bilinçli ne bilinçsiz bir jestle, *kısa geçmeyi tercih ettiği*, birtakım imkânlar, anlam kaynakları keşfedebiliriz. Örneğin, yaptığı şenlik betimlemesinde pekalâ Antonin Artaud'nun gaddarlık tiyatrosu anlamında[32] ya da kavramlarını G. Bataille'ın önerdiği şenlik ve egemenlik anlamında yorumlanabilecek önermeler vardır. Fakat bu önermeleri Rousseau'nun kendisi başka türlü yorumlar; oyunu oyunlara, dansı baloya, masrafı mevcudiyete dönüştürür.

Burada nasıl bir balo söz konusu? Bunu anlamak için, önce açık havaya düzülen şu övgüyü dinlemek gerek. Açık hava

---

[32] Konuşulan metne duyulan güvensizlik bağlammda, benzerliklerden biri: Corneille ve Racine sadece birer «konuşucu» durlar, oysa «İngilizlerin yaptığı gibi» bazan «sahneyi de temsile tabi tutmaya (sahneye koymaya)» cüret etmek lâzımdır. (*Yeni Heloise*, s. 253). Fakat bu karşılaştırmaların son derece ihtiyatla yapılması gerektiği bellidir. Bağlam bazan iki özdeş önerme arasına sonsuz bir mesafe koyar.

herhalde doğadır ve öyle olduğu ölçüde, bütün o pedagoji, gezinti, botanik, vb. temaları boyunca Rousseau'nun tüm düşüncesine yön verir. Fakat, daha özel olarak, açık hava sesin ortamıdır, hiçbir şeyin kesmediği bir soluğun özgürlüğüdür. Açık havada kendini duyurabilen bir ses özgür bir sestir, kuzeylilik ilkesinin henüz ünsüzlerle tınısını bozmadığı, kırmadığı, eklemlemediği, bölümlemediği, muhatabına dolaysızca ulaşabilen bir ses. Açık hava açık sözlülüktür, kıvırtmaların, canlı sözler arasında temsil edici dolayımların yokluğudur. Bu, «en büyük meselesi özgürlüğü olan» eski Yunan sitesinin ortamıdır. İmdi, kuzey açık havanın imkânlarını sınırlar: «Daha sert iklimleriniz size daha çok ihtiyaç doğurur; yılın altı ayında halk meydanlarda toplanamaz; *zayıf tınılı dilleriniz açık havada kendini işittiremez*; özgürlüğünüzden çok kazancınıza önem verirsiniz ve kölelikten, sefaletten korktuğunuzdan daha az korkarsınız.» (*Toplum Sözleşmesi*, s. 431). Bir kez daha, kuzeyin etkisi zararlıdır. Fakat kuzey insanı kuzey insanı gibi yaşamalıdır. Güney örf ve âdetlerini benimsemek veya kuzeye uyarlamak düpedüz delilik ve en kötüsünden köleliktir (*a.g.e.*). Demek ki, kuzeyde ve kışın, ikame çözümler (*substituts*) bulmak gerekir. Şenliğin bu kışa özgü ikamesi, bizim toplumda, evlenecek genç kızların balosudur. Rousseau bunun yapılmasını açıkça ve, kendi ifadesiyle, hiçbir şeyden çekinmeden tavsiye eder; kış hakkında dedikleri yaz hakkında düşünmüş olabilecekleri konusunda bizi belli bir ışıkla aydınlatır.

> «Kış, dostlar arasında özel ilişkilere ayrılan zaman olarak, halk şenliklerine daha az elverişlidir. Yine de bir şenlik türü vardır ki, daha az çekinceyle uygulanmasını isterdim; yeni evlenecek gençlerin katıldığı balolar. Danstan ve dansın vesile olduğu toplantılardan niçin bu kadar ürküldüğünü hiçbir zaman anlamamışımdır: sanki dans etmek şarkı söylemekten daha kötü bir şeymiş; bu eğlencelerin ikisi de aynı derecede doğanın esinlediği şeyler değilmiş; evlenmeye hazırlanan gençlerin dürüst bir eğlence çerçevesinde hep birlikte neşe bulmaları bir

> suçmuş gibi! Erkekle kadın biribiri için yaratılmıştır. Tanrı, çizilen yolda gitmelerini ister; ve toplumsal bağların birincisi ve en kutsalı kesinlikle evliktir.»[33]

Bunun ardından gelen, vaaza benzeyen uzun söylemin sözcüğü sözcüğüne açıklanması gerekir. Bir "menteşe" bütün uslamlamayı eklemler: mevcudiyetin açık aydınlığı tehlikeli eklentiden kaçınır. «Şen tabiatlı ve uçarı bir gençliğe hayatın bazı zevklerini çok görmemek lâzımdır, yoksa onların yerine daha tehlikelilerini koyabilir» ve «halk toplantılarının yerini ustaca planlanmış baş başa görüşmeler alabilir.» «Masum neşe aydınlıkta uçup gitmekten hoşlanır, fakat kötü huy karanlığın dostudur.» (*D'Alembert'e Mektup*, s. 227). Öte yandan, vücudu olduğu gibi sergileyen çıplaklık, giysi-imleyene, kuzeyli eklentiye, «becerikli süse» başvurmaktan daha az tehlikelidir: süsün de, «zaten ilk etkileri alışkanlıkla kısa sürede kayıtsızlığa, hattâ belki tiksintiye dönüşecek olan mutlak çıplaklıktan daha az tehlikesi var denemez.» «[Çıplak] heykel ve resimlerin ancak birtakım giysi parçalarıyla çıplaklık müstehcen kılındıktan sonra gözlere ahlaksız göründüğü de bilinen bir şey değil mi? Duyuların dolaysız gücü zayıf ve sınırlıdır. Onlar en büyük zararı imgelem aracılığıyla yaparlar; arzuları kışkırtma işini o üstlenir.» (s. 232). Etkileyiciliği imgelemden gelen eklentinin tehlikesini anlatmak için algının değil de temsilin –tablo, heykel– seçilmiş olması dikkatten kaçmayacak, ardından, bu evlilik övgüsünün ortasına yerleştirilen bir notta, Rousseau'nun, gelecek kuşakların hatâlarına karşı uyarı olmak üzere, yalanlamalarında bir istisna yaptığı da farkedilecektir:

> «Birçoklarının benim zevklerim ve yazılarım hakkında verecekleri hükümleri hayal etmek bazan hoşuma gidiyor. Bu yazım hakkında da mutlaka «bu adam dans delisi» denecek. Oysa ben danstan sıkılırım. «Tiyatroya tahammül edemez» [denecek], oysa ben tiyatroya tutkunum. «Kadınlardan nefret eder» [denecek] ama bu konuda bol bol haklı gerekçem olacaktır.» (s. 229)

---

[33] S. 226. *Emile*'in şu satırıyla karşılaştırılmalı: «...bahar gelince karlar erir, ama evlilik kalır; bütün mevsimleri düşünmek lâzımdır.» (s. 570).

Demek ki, kuzey, kış, ölüm, imgelem, temsilci, arzuların kamçılanışı, bütün bu eklentisel imlemeler doğal bir yeri veya sabit varış sınırlarını değil, daha ziyade bir çevrimselliği (*périodicité*) gösteriyor. Mevsimler... Zaman düzeninde, daha doğrusu bizzat zaman olarak, şimdi'nin mevcudiyetinin kendinden ayrılma, kendini tümleme, yok olarak kendini ikame etme, kendini ikamede kendini üretme hareketini anlatır. Bu, kendine-yakınlık olarak, mevcudiyet metafiziğinin, bir tür mutlak şimdi'ye, var'ın hayatına, canlı mevcudiyete ayrıcalık tanımak suretiyle, silmek istediği şeydir. Temsilin soğukluğu ise yalnız kendine-mevcudiyeti kırmakla kalmaz, zamansallığın mutlak formu olarak şimdi'nin (*présence*) kökenselliğini de kırar.

Bu mevcudiyet metafiziği Rousseau'nun metninde, eklentinin kaçınılmaz tehdidiyle sınırlanır göründüğü her durumda, boyuna tekrarlanıp özetlenir. Gözden kaç[ırıl]an var-lığa daima bir mevcudiyet eklentisi ilave etmek gerekir. «Bu dünyanın felaket ve sefaletlerine en iyi ilaç, şimdiki anda soğurulmaktır» der Rousseau *Les Solitaires*'de. "Şimdi" kökenseldir, bu da kökenin belirleniminin daima mevcudiyet (şimdilik) formunda olması demektir. Doğuş, mevcudiyetin doğuşudur. Ondan önce mevcudiyet yoktur; mevcudiyet, kendini [elde] tutarak ya da kendini kendine duyurarak dolunluğunu çatlatır çatlatmaz, tarihini başlatır başlatmaz, ölümün işi de başlamış demektir. Genel olarak doğuş, Rousseau' nun kendi doğumunu anlattığı gibi yazılır: «Anamın hayatına mal oldum ve doğumum felaketlerimin ilki oldu.» (*İtiraflar*, s. 7). Rousseau (bir köken, bir hak veya bir ideal sınır formunda) bir özü yakalamayı denediği her durumda, bizi tekrar bir dolun mevcudiyet noktasına geri götürür. "Mevcut"tan (şimdiden), "mevcut"-olan'dan, daha ziyade "mevcut"un (şimdinin) mevcudiyetiyle, kendine [**Rousseau'ya değil!**] göründüğü ve kendinde tutulduğu biçimdeki özüyle ilgilenir. Öz, mevcudiyettir. Hayat olarak, yani kendine-mevcudiyet olarak, doğuştur. "Mevcut" (şimdi) kendinden ancak yeniden girmek üzere çıktığından, bir yeniden-doğuş mümkündür ki, zaten tüm köken tekrarlarına da o imkân sağlar. Rous-

seau'nun söylemi ve soruları ancak bir yeniden-doğuşun veya kökenin yeniden etkinleştirilmesinin öncelenmesiyle mümkün olabilir. Yeniden-doğuş, diriliş veya uyanış, kendine geri dönen mevcudiyetin dolunluğunu yeniden özgüleştirirler.

Bu kökendeki mevcudiyete geri dönüş, en azından hayatın düzenini tahrip etmeden *devirdiği* ölçüde, her felaketten sonra gerçekleşir. İlahi bir parmağın dünyanın eksenini evreninkine göre eğerek dünyanın düzenini *devirmesi* ve böylelikle «insanın toplumsal olmasını» istemesinden sonra, pınarın başında şenlik mümkün, haz da dolaysızca arzuya "var" olur. «Koca bir danua'nın*», ikinci *Gezinti*'de, Jean-Jacques'ı devirmesinden sonra; onu yere çalan «düşüş»ten («başım ayaklarımdan daha aşağı gelmişti») sonra kendisine ilkönce "yaşayamamış" olduğu bu «kazayı» anlatmak gerektiği zaman; bize, iki kez «kendime geldim», «bilincim yerine geldi» diyerek ifade ettiği anda neler olduğunu açıkladığı zaman, yine aynı modele göre, gerçekten saf mevcudiyete yeniden uyanış olarak "uyanışı" betimlemektedir: ne önceleme, ne anı, ne karşılaştırma, ne ayrım, ne eklemle[n]me, ne durum. İmgelem, bellek ve imler silinmiştir. Fiziksel ve ruhsal manzarada bütün nirengi noktaları doğaldır.

> «O anda içinde bulunduğum hal o denli garip ve benzersizdi ki, burada anlatmadan geçemeyeceğim.
> Gece ilerliyordu. Göğü gördüm, birkaç yıldız ve bir miktar yeşillik farkettim. Bu ilk duyumum tadına doyulmaz bir an oldu. Kendimi sadece bununla duyumsuyordum. O anda hayata doğuyordum ve gördüğüm bütün nesneleri kendi uçucu varlığımla dolduruyormuşum gibi geliyordu. Tamamen o anın [şimdiliğine] dalmış, hiçbir şey hatırlamıyordum; kafamda kendime dair hiçbir belirgin kavram, başıma gelen hakkında en küçük bir fikrim yoktu; ne kim olduğumu ne de nerede bulunduğumu biliyordum; ne ağrı, ne korku, ne de endişe duyuyordum.»

Pmarın başında olduğu gibi, Saint-Pierre Adası'nda olduğu gibi, saf mevcudiyetin "zevkine varış" da bir akışın hazzıdır.

---

* Danimarka köpeği.

Doğmakta olan mevcudiyet. Hayatın kökeni, kanın suya benzeyişi. Rousseau devam eder:

> «Kanımın akışını, o kanın bana ait olduğunu bir an bile aklıma getirmeden, bir dereciğin akışı gibi görüyordum. Bütün benliğimde, her hatırlayışımda bilinen zevklerde onunla kıyaslanabilecek hiçbir şey bulamadığım, pek tatlı bir sükûnet hissediyordum. (s. 1005)

Gerçekten de böyle [başka] ve daha ilkörneksel bir şey var mıdır? Bu zevk-alış, ki tek zevk-alıştır, aynı zamanda, tam anlamıyla *imgelenemez*'dir. Böyledir işte imgelemin paradoksu: yalnız o, arzuyu uyandırır veya kamçılar ama aynı harekette, aynı nedenle, yine yalnız o mevcudiyetten taşar veya mevcudiyeti böler. Rousseau mevcudiyete uyanışla imgelemin işlemini biribirinden ayırmak ister, her zaman bu imkânsız limite ulaşmaya gayret eder. Zira mevcudiyetin uyanışı bizi derhal, «her zaman... şimdiden dışarı atan ve doğa insanı için bir hiç olan o öngörücü ve çare bulucu canlı ilgi tarafmdan götürüldüğümüz» mevcudiyetin dışına atar veya fırlatır. (*Konuşmalar*[34]). Temsilin işlevi olan imgelem, aynı zamanda şimdinin zamansallaştırıcı işlevi, fazlalığı ve mevcudiyetin fazlalıklarının ekonomisidir. Tek ve dolun "şimdi" (ama o zaman mevcudiyet var mıdır?) ancak imgelemin uykusunda vardır: «Uyuyan imgelem varlığını iki ayrı zamana yaymayı başaramaz.» (*Emile*, s. 69). Ortaya çıktığı zaman, imler, parasal değerler ve mektuplar da ortaya çıkarlar: hepsi ölümden beter.

> «Pek çok tüccara Hindistan'da dokunmak onları Paris'te bağırtmaya yeter! Genç, dinç, şen ve sağlıklı bir adam görüyorum; mevcudiyeti çevresine sevinç saçıyor. Derken postadan bir mektup çıkageliyor... adam düşüp bayılıyor. Kendine gelince de korkunç ihtilaçlarla kıvranıyor. Akılsız! O kâğıt sana ne kötülük yaptı? Hangi organını kesip attı? Artık bulunduğumuz yerde varolmuyoruz, bulunmadığımız yerde varoluyoruz. İçinde yaşadığımız

[34] Krş. ayrıca *Emile*, s. 66-69.

> şey kaldıkça, ölümden bu kadar korkmak zahmetine değer mi?» (*Emile*, s. 67-68)

Rousseau kendisi, varlıkla zaman arasındaki ilişkileri şimdiden hareketle "eylemde-olmak" (*energeia*) olarak anlayarak, bu imlemeler zincirini (öz, köken, mevcudiyet, doğuş, yeniden-doğuş) klasik varlık metafiziğine *enerji* olarak eklemler:

> «Umudun endişesinden kurtulmuş ve yavaş yavaş arzunun kini de yitireceğimden emin olarak, geçmişin artık benim için hiçbir önemi olmadığını görerek, kendimi tamamen yaşamaya yeni başlayan bir adam durumuna koymaya çalışıyordum. Kendi kendime diyordum ki, gerçekten her zaman *başlamaktan başka bir şey yapıyor değiliz* ve *yaşantımızda, birincisi daima "eylemdeki" olan bir dizi "şimdiki an" dan başka bir bağlantı yok.* Hayatımızın her anında doğuyor ve ölüyoruz.»

Bundan şu sonuç çıkar –ama bu Rousseau'nun söylemden düşürmek için elinden geleni yaptığı bir bağlantıdır–: mevcudiyetin özü daima bir başka mevcudiyette kendini tekrarlamak zorundaysa, kökensel olarak, bizzat mevcudiyetin içinde, temsilin yapısına kapı açar. Ve eğer öz, mevcudiyetse, mevcudiyetin özü veya özün mevcudiyeti yoktur. Ortada temsilin bir oyunu vardır ve Rousseau, bu bağlantıyı veya bu neticeyi söylemden düşürerek, oyunu oyun dışı bırakmış olur: söylemine sokmaz, ki bu da bir başka oyun tarzıdır, daha doğrusu, sözlüklerin dediği gibi, (bir şeyle) oyun oynamaktır. Böyle dışarda bırakılansa, temsilin, mevcudiyetin başına [bela gibi] gelmediğidir; temsil, bizzat deneyiminin, arzunun ve zevk-alışın koşulu olarak mevcudiyetin içinde yaşar. Mevcudiyetin kopyalanması (*dédoublement*), içten "astarlanmış" olmasını olduğu gibi, yani zevk-alışı hayal kırıklığına çalan şey olarak, gösterir ve yine olduğu gibi gözden kaybettirir. Rousseau temsili kapı dışarı ederek –ki bu dışarıyı dışarı atmak demektir– mevcudiyet eklentisini saf ve basit bir ilaveye, zorunsuz bir olguya (*contingence*) indirgemek ister; böylelikle mevcudiyetin içinde tümleyiciyi çağıran ve sadece bu çağrıda ve onun izinde kendini kuran şeyi kenara itmek arzusundadır.

Yazı da burada gündeme gelir. Yazı, temsil edici tekrarın hastalığı, arzuyu açan ve zevk-alışa "tekrar-bakan" kopyadır. *İtiraflar*'ın izleri, mevcudiyetin bu kopyalanmasına edebi yazı der. Rousseau yazı hastalığını kınar ve yazıda bir kurtuluş yolu arar. Yazı simgesel olarak zevk-alışı tekrarlar. Zevk-alış da ancak belli bir tekrarlanışta mevcut olabildiğinden, yazı onu hatırlatırken aynı zamanda onu verir de. Rousseau bunun itirafından yan çizer ama zevkinden değil. Şu metinleri hatırlıyoruz: «Kendi kendime "zevk aldım" derken hâlâ zevk almaktayım». «Artık var olmayan o zevki hâlâ yaşıyorum.» «Kafam sürekli geçmiş mutluluğumla meşgul, hep onu hatırlıyor, âdeta istediğim zaman tekrar zevkine varacak derecede içime sindiriyorum.» Yazı, (sözcüğün bütün anlamlarıyla) zevk-alışı *temsil eder*. Zevk-alışı "oynar", namevcut ve mevcut kılar. Yazı oyundur. Rousseau, aynı zamanda tekrarlanan zevk-alış şansı da olduğu için, onu bir yandan mahkûm ederken öbür yandan kullanır: «Hâlâ gözümün önüne gelebilecek [«(seyrettiğim) o güzel manzaraları»] yazıyla tespit edeceğim; her yeniden okuyuşum, bana aynı zevki verecek.» (*Düşler*, s. 999).

Bütün bu dolambaçlar, ona kendisine göre dışsal bir arzu atfedilmesi hariç, Leibniz'in "evrensel karakteristik"inin gerçekten zevk-alışm ölümünü temsil ettiğini iyice belirtmek içindir. [Karakteristik] temsil-edenin fazlalığını son sınırına götürür. Sesçil yazı, ne denli soyut ve keyfi olursa olsun, temsil edilen sesin mevcudiyetiyle, genel olarak mümkün mecudiyetiyle ve dolayısıyla herhangi bir tutkuyla, belli bir ilişkiyi koruyordu. *Phonê*' yle radikal biçimde ipleri koparan yazı, bilimsel makinelerin belki en ussalı ve en işgörücüsüdür; artık hiçbir arzuya karşılık gelmez, daha doğrusu arzuya ölümünü tebliğ eder. [Zaten] ta baştan beri seste yazı ve makine olarak iş görmekte olan şeydi. Temsil-edilensiz ya da kendine doğal olarak bağlı temsil-edilen düzeyi olmaksızın, saf halde temsil-edendir. Bu yüzdendir ki, bu saf uzlaşımsallık, saf olduğu için, her zaman doğayı uzlaşımla harmanlayan «toplumsal hayatta» herhangi bir işe yarar olmaktan çıkar. Uzlaşımın yetkinliği burada kendi

karşıt fazlalığıyla temasa gelir, medeniyetin (*police*) ölümü ve yetkin yabacılaşmasıdır. Yazısal yabancılaşmanın telos'u Rousseau'nun gözünde gerçekten bilimsel ve teknik yazının "suretine" sahiptir, eylemini yapabildiği her yerde, yani «bilime» ve «tekniğe» ayrılmış alanların dışında bile. Mitolojide, özellikle Mısır mitolojisinde, bilim ve teknikler tanrısı aynı zamanda yazının da tanrısı ise ve Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de onu (Thot, Theuth, Teuthus ya da Yunanlı işlevdeşi, hilenin, ticaretin ve hırsızların tanrısı Hermes) suçluyorsa, bu bir rastlantı değildir. (Platon bile, *Phaidros*'un sonunda, onu yazıyı icat ettiği için kınıyordu):

> «Mısır'dan Yunan'a geçmiş eski bir geleneğe göre, insanların rahatlığına düşman bir tanrı bilimleri icat etmişti*. Gerçekten de, ister dünyanın yıllıkları karıştırılsın, ister kesinlik taşımayan vakayınameler felsefi araştırmalarla tümlensin, insan bilgilerine kafalarda oluşturulmaktan hoşlanılan ideye uygun bir köken bulunamayacaktır.. [Bilgilerin] kökenlerinin yokluğu, nesnelerinde bize pekalâ resmedilmektedir.
> (*) Prometheus efsanesindeki alegori kolayca görülür; onu Kafkas'ın kayalarma çivileyen Yunanlıların da onun hakkında, Mısırlıların kendi tanrıları Teuthus hakkında düşündüklerinden daha olumlu düşündüklerine dair delil yoktur.» (s. 12)

Kökensel Eklenti

Yazıya dair başlığının son sayfalarında, yazının ve tarihinin eleştirisi, değerlendirilerek serimlenişi, yazının mutlak dışsallığını beyan eder, fakat yazı ilkesinin dile göre içselliğini betimler. Dışarının kötülüğü (dışardan gelen fakat aynı zamanda, aynı şekilde ya da tersine "memleket hasreti" dendiği gibi, dışarı çeken [şey]), onun silinme ilkesi ve kendi ölümüyle ilişkisi olarak, canlı sözün kalbindedir. Başka deyişle, aslında yeterli olan, hattâ söz konusu olan, Rousseau'nun dışsal sanmış olabileceği şeyin içselliğini göstermek değildir; daha çok, dışsallık

gücünü içselliğin, sözün, imlenen anlamın, mevcut olarak mevcut'un (*présent*) kurucu öğesi olarak düşünceye sunmaktır. Az önce dediğimiz gibi, ölümcül nitelikteki temsil edici çiftleme-kopyalamanın, basitçe ona eklenmeksizin, yaşanan şimdiyi oluşturduğu; ya da daha doğrusu, paradoksal olarak, ona eklenerek onu oluşturduğu anlamında. Demek ki, kökensel bir eklenti söz konusudur, bu saçma deyim, klasik bir mantıkta kabul edilemez olmasına karşın ileri sürülebilirse. Daha iyi bir ifadeyle "orijinal" bir eklenti: kusurlu kökeni tümlüyor, ikame ediyor ama türeme değil; bu eklenti, bir "yedek parça" için dendiği gibi, "orijinal".

Böylece, yazının mutlak "ötekiliğinin" (*altérité*) yine de, dışardan, canlı sesi kendi içinde etkileyebilmesi –ötekileştirebilmesi– açıklanmış olur. Gördüğümüz gibi yazı, bağımsız bir tarihe sahip olmakla birlikte ve gelişimindeki eşitsizliklere, yapısal korelasyon oyunlarına karşın, sözün tarihine damgasını vurur. «Başka türden ihtiyaçlardan» ve «halkların yaşam sürelerinden tamamen bağımsız koşullara göre» doğmasına karşın, bu ihtiyaçların «hiçbir zaman ortaya çıkmamasının» da mümkün olmasına karşın, bu mutlak zorunsuzluğun oyuna girişi özsel bir tarihin içini belirlemiş ve bir hayatın içsel birliğini etkilemiştir, ona *literal olarak hastalık bulaştırmıştır*. İmdi, özselliğe sahip olmamak ikamenin garip özüdür: her zaman ortaya çıkmamazlık edebilir. Harfiyen, zaten asla ortaya çıkmamıştır: hiçbir zaman burada şimdi var değildir. Olsaydı, olduğu şey, yani ötekinin yerini tutan ve işlevini sürdüren bir tümleyici olmazdı. Demek ki, dilin canlı sinirini "başkalaştıran" şey («Dili tespit eder görünen yazı aslında tam onu başkalaştıran şeydir; sözcüklerini değil ama "ruhunu" (dehasını) değiştirir») özellikle ortaya çıkmaz. Hiçten az bir şey ama etkileri düşünülürse, hiçten çok fazla bir şey. Eklenti ne bir mevcudiyettir ne de bir namevcudiyettir. Onun işlemini hiçbir ontoloji düşünemez.

Daha sonra Saussure'ün de yapacağı gibi, Rousseau hem yazı sisteminin dışsallığını, hem de dilin gövdesinde belirtileri görülen kötücül etkililiğini korumak ister. Peki, biz başka bir

şey mi söylüyoruz? Dışsallığın içselliğini gösterdiğimiz ölçüde –ki bu etik nitelemeyi iptal edip yazıyı iyiyle kötünün ötesinde düşünmek demektir– evet; özellikle, eklentiselliğin hareketini klasik logos içinde, özdeşlik mantığı içinde, ontoloji içinde, mevcudiyet ve namevcudiyet, pozitif ve negatif karşıtlığı içinde, hattâ (en azından maneviyatçı veya maddeci metafiziğin her zaman yaptığı gibi mevcudiyet ve yeniden özgüleştirme/sahiplenme (*réappropriation*) bağlamında belirlenirse) diyalektikte formüllendirmenin imkânsızlığını gösterdiğimiz ölçüde, evet. Elbette bu imkânsızlığın gösterilmesi metafizik dilden sadece bir ucuyla kaçabilir. Geri kalan kısım için, kaynaklarını, yapısını çözdüğü mantıktan almak ve bu nedenle tutamaklarını da orada bulmak zorundadır.

İkamenin bir başka ikameye ikame edildiği bilinince, ikame işleminde artık kötülük görülmez. İmdi, *Deneme*'nin betimlediği de zaten bu değil mi? «Yazı, ifadenin yerine doğruluğu ikame eder.» İfade dediği, dilin, önce *ton* ve *kuvvetle* belirlenen bir ırlamaya ikame edilmiş bir sözün, kökeninde yer alan etkilenimin, tutkunun ifadesidir. Ton ve kuvvet, *"mevcut" sesi* imlerler: kavramdan öncedirler, tekildirler ve öte yandan sesin asıl sesli öğesi olan ünlülere bağlanmışlardır. İfadenin kuvveti, öznenin tutkusunu dile getirmek için orada, şahsen "mevcut" olduğu anda, ancak ünlülü sese uygundur. Özne artık orada olmadığı zaman, kuvvet, tonlama, vurgu, kavramın içinde kaybolurlar. O zaman yazı yazılır, vurgu boşuna «aksanlarla» «ikame edilir», yasanın genelliğine boyun eğilir: «Yazarken bütün sözcükleri genelgeçer anlamlarında almak gerekir; fakat konuşan, anlamları tonlamalarla çeşitlendirir, istediği gibi belirler; açık-seçiklik kaygısına fazla düşmediğinden, kuvvete daha çok yüklenir; yazılan bir dilin, konuşulan dilin canlılığını uzun zaman koruması imkânsızdır.»

Demek ki, yazı her zaman tonsuzdur (atonal). Öznenin yeri başka biri tarafından kapılmış, gözden kaçırılmıştır. Bir kez geçerli olan ve «sadece bulunduğu yerde özgü kalan» konuşma cümlesi, yazılır yazılmaz özgü anlamını yitirir. «Bunu gidermek

(*suppléer*) için başvurulan çareler yazılı dili uzatır, yayar ve, kitaplardan söyleme geçerek, bizzat sözün sinirlerini gevşetir.»

Fakat Rousseau «her ses değil insan sesleri yazılır» diyebilmişse, insan seslerinin diğer "gürültülerden" yazıyı mümkün kılan öğelerle, yani ünsüz ve eklemlenmeyle ayrılmasındandır. Bu ikisi sadece kendilerinin yerini tutarlar. Vurgunun yerine geçen eklemlenme, dillerin kökenidir. Yazıyla gelen "bozulma" kökensel bir dışsallıktır. Dilin kökenidir. Rousseau bunu açıkça beyan etmeksizin betimler. Kaçak olarak.

Ünsüzlük ilkesi olmayan, yani Rousseau'ya göre her türlü yazıdan korunaklı bir söz, söz olmazdı[35]: tamamen doğal, eklemlenmemiş çığlığın fiktif sınırında yer alırdı. Tersine, sırf ünsüzden, sırf eklemlenmeden ibaret bir söz ise saf yazı, cebir veya ölü dil olurdu. Demek ki, sözün ölümü dilin ufku ve kökenidir. Fakat onun dış kenarlarında durmayan bir köken ve ufuk. Her zaman olduğu gibi, ne gelecek bir şimdi ne geçmiş bir şimdi olan ölüm, sözün içinde, onun izi, yedeği, iç ve dış ötele[n]mesi olarak çalışmaktadır: onun eklentisi olarak.

Fakat Rousseau, sözden *önce* ve sözün *içinde* yer alan bu yazıyı düşünemezdi. Mevcudiyet metafiziğine aidiyeti ölçüsünde, ölümün hayata, kötünün iyiye, temsilin mevcudiyete, imleyenin imlenene, temsil-edenin temsil-edilene, maskenin surata, yazının söze basit dışsallığını *imgeliyordu*. Fakat bütün bu karşıtlıklar indirgenemez biçimde metafiziğe kök salmışlardır. On-

---

[35] Rousseau eklemlenmesiz bir dilin hayalini kurar, ama dillerin kökenini çığlıktan eklemlenmeye geçiş olarak betimler. Ona göre eklemlenmeyle birlikte giden ünsüz, sesin dil-oluşudur, doğal sesliliğin sesçil oluşudur. Denebilir ki, gürültüyü bir karşıtlık içine yerleştirerek ona dilsel bir geçerlik imkânı veren odur. Jacobson, genelgeçer önyargıya karşı göstermiştir ki, «dilin edinilmesinde, ilk ünlüsel karşıtlık ilk ünsüzsel karşıtlıklardan sonra gelmektedir; demek ki, önce ünsüzlerin ayırdedici bir işlev üstlendikleri, tek ünlününse ünsüzlere dayanak ve ifade çeşitlemelerine malzeme olduğu bir evre vardır. Dolayısıyla, ünsüzlerin ünlülerden önce sesbirim değeri aldıklarını görüyoruz.» (*Les lois phoniques du langage enfantin et leur place dans la phonologie générale*, *Selected Writings* içinde, I, s. 325.)

lardan yararlanırken ancak tersine çevirmelerle, yani doğrulamayla iş görülebilir. Eklenti (*supplément*) bu terimlerin hiçbiri değildir. Özellikle, bir imlenen olmadığı gibi bir imleyen, bir mevcudiyet olmadığı gibi bir temsilci, bir söz olmadığı gibi bir yazı da değildir. Bu serinin terimlerinden hiçbiri, oraya dahil kalarak, ötelemenin ya da eklentiselliğin ekonomisine hakim olamaz. Rousseau'nun *rüyası*, eklentiyi zorla metafiziğe sokmak olmuştur.

Bu ne demek? Rüyanın uyanıklıkla karşıtlığı da metafiziğin bir temsili değil mi? Artık bildiğimiz gibi, yazarken rüya görülebiliyorsa, rüya ne olmalı, yazı ne olmalı? Ya rüyanın sahnesi her zaman bir yazı sahnesiyse? *Emile*'in bir sayfasının altına, bizi bir kez daha kitaplara, yazıya, imlere karşı uyardıktan sonra («Kafalarına, onlara hiçbir şey ifade etmeyen bir imler kataloğu kaydetmek neye yarar?»), bu yapay imlerin «kazılışını» doğa kitabının «silinmez harflerine» karşı çıkardıktan sonra, Rousseau bir not ilave eder: «...bazı kötü geçmiş gecelerin rüyaları bize ciddi ciddi felsefe diye veriliyor. Şimdi benim de rüya gördüğüm söylenecek; itiraz etmiyorum ama başkalarının yapmaktan kaçındıkları şeyi yapıyor, rüyalarımı rüya olarak sunuyor, bunlarda uyanık insanlara yararlı bir şey olup olmadığını araştırmayı [okura] bırakıyorum.»

Sözlükçe

A
abstraction: dışlama
abstraction: dışlanma
abstrait: dışlanmış
accessoire: ikincillik
allocutoire: konuşmaya dayalı
ambiguïté: ikircimli niteliği
an-humain: insan-dışı
annexe: ek
archi-parole: ilk-söz
auto-affection: öz-etkilenim
auxiliaire: yardımcı

C
céném: boşbirim
connivence: denkleşim

D
dé-construction: yapısını sökme, yapısöküm
démolition: parçalayıp dağıtma
dé-sédimentation: katmanlarını ayırma
destruction: yıkım
différance: öteleme, erteleme
différence phonique: sesçil ayrımı
différence: ayrım
différence: fark
différentiel: ayrımsal

E
énoncé sözlü ifade
énoncé: sözce
essence: öz
étant varolan
être: varlık
exégétisme: tefsircilik
expression: ifade
extériorité: dışsallık

F
fondamentalité: temel
fonografi: ses kaydı

G
glossème: dilbirim
glossématique: glosematik
graphe: yazıbirim
graphème: yazıbirim
graphie: yazılı im

H
historiale: tarihlik
humain: insana özgü
hypostasier: tözleştirmek

I
immotivation: motifsizlik/nedensizlik
incohérence: tutarsızlık
inouï: işitilmemiş
inscription: kaydetme
institution: kur[ul]ma

L
littéral: harfli

M
métaphore: **mecaz, eğretileme**
métaphysique du propre: özgü olanın/aslolanın metafiziği
monème: anlambirim
monogénèse: tek kaynaktan

N
non-intuition: yad-sezgi
non-présence à soi: kendine-yad-mevcudiyet

O
occasionnel: sırasındalık

P
parole-langue: söz-dil
passion: tutku
phonème: sesbirim
phonétique: sesçil, sesbilgisi
phonie: dilsel ses sistemi
polygénèse: çok kaynaktan
porte-parole: söz taşıyan
prescriptif: kural koyucu
présence à soi: kendine-mevcudiyet
présence: mevcudiyet
présent: mevcut
référent: gönderge
représentation: tasarım, temsil
re-présentation: yeniden-sunum

S
sémiologie: imbilim
signataire: işaret eden
signification: imleme
significations: imlenişler
signifier: imleyen
simulacre: benzerleme
son phonie: dilsel ses sistemi
sonorité: seslilik
spacing: sözcükleri ayıran ara, aralıklama
subjectivité: öznellik
substantialité: tözsellik
supplément: eklenti, ikame, tümleyci, takviye, ilave
supplémentarité: eklentisellik
syllabic: hecesel
syntagme: dizim

T
théorie du signe: im kuramı
trace instituée: kurulmuş iz
trace: iz
trans-époqual: devir-aşırı

U
urwort: kökensel sözcük

V
vox: sözcük



JACQUES DERRIDA
Gramatoloji

Bu incelemenin Birinci Bölümü, "Yazı Yazı Olmadan Önce", ana çizgileriyle kuramsal bir matris çiziyor. Bazı tarihsel nirengi noktalarına işaret ediyor ve birkaç eleştirel kavram öneriyor.

Bunlar İkinci Bölümde, "Doğa, Kültür, Yazı"da, sınanıyor: bu bölüm bir bakıma örneklendirme aşaması. Bunu da Rousseau'nun **Dillerin Kökeni Üzerine Deneme** adlı kitabı üzerinden yapıyor. Rousseau'nun metninin yorumlanma biçimi, Birinci Bölümde ileri sürülen önermelere sıkı sıkıya bağlı. Bunlar bu okumanın, hiç olmazsa ekseni itibarıyla, tarihin kategorilerinin dışına çıkmasını gerekli kılıyor: elbette düşünce tarihinin ve de edebiyat tarihinin ama belki her şeyden önce felsefe tarihinin dışına.

ISBN 978-9944-795-30-2

BilgeSu