NIETZSCHELERİN ŞÖLENİ

Derleme ve çeviri:
Ali Ulku - Mukadder Erkan

Jacques Derrida



otonom

Jacques Derrida
NIETZSCHELERİN ŞÖLENİ

Derleme ve Çeviri
Ali Utku - Mukadder Erkan

Otonom 22
Felsefe Dizisi 9

Nietzschelerin Şöleni
Jacques Derrida
ISBN 978-975-6056-19-6
1. Basım Ocak 2008, İstanbul (1000 adet)

© *Sunuş: Derrida'nın Nietzschesi: Bir ortak imza geliştirmek*,
Ali Utku - Mukadder Erkan

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2007

İngilizceden Çevirenler
Ali Utku
Mukadder Erkan

Derleyenler
Ali Utku
Mukadder Erkan

Düzelti
Barış Özçorlu

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Tic. ve San. Ltd. Şti.
Tel: (0212) 321 23 00



Otonom Yayıncılık
Yeniçarşı Cad. Kalkan Han No: 36/6 Galatasaray/Beyoğlu
İstanbul
Tel: 0 212 244 87 09
Faks: 0 212 292 23 66
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

Jacques Derrida
NIETZSCHELERİN ŞÖLENİ

Derleme ve çeviri
Ali Utku - Mukadder Erkan



Jacques Derrida (1930-2004): Geliştirdiği "yapıbozumcu" eleştirel okuma yöntemiyle, farklı disiplinlerde işlerlik kazanan yeni bir düşünce biçimine kapı aralayan, postyapısalcı felsefe çevresinin kuruluşunda önemli bir yere sahip çağdaş Fransız düşünürü. 1930 yılında, Cezayir'in El-Biar kasabasında doğdu. Erken yaşlarda yaptığı Rousseau, Nietzsche, Gide, Valery, Camus okumalarıyla edebiyat ve felsefeye yöneldi. 1952'de, Paris'in saygın okulu Ecole Normale Supérieure'e kaydoldu. 1956'da, özel bir bursla Harvard ve Cambridge üniversitelerine dinleyici olarak gitti. Husserl'in *Ursprung der Geometrie* (Geometrinin Kökeni) adlı eserini uzun bir önsözle Fransızcaya çevirdi. 1960'dan sonra Sorbonne, Ecole Normale Supérieure, Johns Hopkins, Yale ve California üniversitelerinde dersler verdi. 1967'de yayımladığı, *La Voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Ses ve Fenomen, Husserl Fenomenolojisinde Gösterge Sorununa Giriş), *De la Grammatologie* (Gramatoloji Üzerine) ve *L'écriture et la différance* (Yazı ve Ayrım) adlı üç eser, kariyerindeki önemli çıkışı gösterir. Hemen bütün eserlerinde karşılaşılan egemen eğilim, Batı felsefesi geleneğinin yapıbozumcu bakış açısıyla sonuna dek sorgulanması, bu gelenek içindeki çelişki ve çıkmazların gösterilmesi yoluyla felsefenin yeniden yaratıcı kılınması mücadelesidir. 2004 yılında pankreas kanserinden ölen Derrida'nın, uluslararası düzeyde katıldığı çok sayıda bilimsel/akademik toplantı ve atölye çalışmasıyla geniş bir çevreyle diyalog içinde tamamladığı kariyerinin diğer temel eserleri şunlardır: *La Dissémination* (1972; Sirayet), *Marges de la philosophie* (1972; Felsefenin Kıyıları), *Glas* (1978), *La Vérité en peinture* (1978; Resimde Doğruluk), *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (1980; Kartpostal, Sokrates'ten Freud'a ve Ötesine), *Psyché, Inventions de l'autre* (1987; Psike, Ötekinin İcadı), *Du Droit à la philosophie* (1990; Felsefeye Hak Üzerine), *Qu'est-ce que la poesie?* (1990; Şiir Nedir, çev. A. Sarı-M. A. Arslan, Babil Yay., 2002), *L'Autre cap* (1991; Öteki Hedef/Başka Baş, çev. M. Başaran, Bağlam Yay., 2003), *Spectres de Marx* (1993; Marx'ın Hayaletleri, çev. A. Tümertekin, Ayrıntı Yay., 2001), *Marx & Sons* (2002; Marx'ın Mahdumları, çev. A. Tümertekin, Ayrıntı Yay., 2004), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*; *Le Siécle et le pardon* (1997-1999; Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine, çev. A. Utku-M. Erkan, Birey Yay., 2005), *L'Archéologie du frivole* (1973; Önemsizin Arkeolojisi, çev. M. Erkan-A. Utku, Otonomi Yay., 2007), *De quoi demain..., entretiens de Jacques Derrida et Elisabeth roudinesco* (2003; Gün Doğmadan, Elisabeth Roudinesco ile Konuşma, çev. K. Sarıalioğlu, Dharma Yay., 2006). Derrida, 1997 ve 1999'da, İstanbul'da çeşitli konferanslar vermiştir. 1997'de İstanbul'da katıldığı atölye çalışması için bkz., *Pera Peras Poros, Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, haz. F. Keskin, Ö. Sözer, YKY, 1998.

Ali Utku: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
Mukadder Erkan: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

İÇİNDEKİLER

Sunuş
Derrida'nın Nietzschesi:
Bir Ortak İmza Geliştirmek 7
Ali Utku - Mukadder Erkan

Otobiyografiler:
Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası 75
Jacques Derrida

İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger):
İki Soru 115
Jacques Derrida

Mahmuzlar:
Nietzsche'nin Üslupları 137
Jacques Derrida

Nietzsche ve Makina 189
Jacques Derrida
Richard Beardsworth ile Söyleşi

Sunuş
Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek

Ali Utku - Mukadder Erkan

> Okura hemen belirtmeliyiz ki, elbette burada Nietzsche'yi izlemeyeceğiz. Basit bir tarzda izlemeyeceğiz. Ne olursa olsun izlemek için onu izlemeyeceğiz. Bu aynı yönde Nietzsche, bizi tam da kendi talebinden, iyi bilinen sadakat paradokslarını izlemekten kurtarmayan bu tür bir şeyi zaten hiçbir zaman talep etmedi. Muhtemelen burada, belirli bir uğrakta onu izlemekten ve onu izleyenleri –Nietzsche'nin mahdumlarını– izlemekten vazgeçmek için elimizden gelenin en iyisini yaparak onu izleyeceğiz. Ya da onun erkek kardeşleri ya da erkek kardeşlerinin erkek kardeşleri olarak hâlâ ona eşlik edenleri ... izlemekten vazgeçmek için elimizden gelenin en iyisini yaparak. Ancak bu, *yine onun tarzında, muhtemelen* erdemin erdemini erdemin aleyhine çevirmeyi sürdürmek için olacak, Nietzsche'nin bildirimlerini zorlamaya devam eden "son Avrupalılar"ın bu "iyi vicdan"ında daha derine inmek için.[1]

1 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins, Verso, London, New York, 2005, s. 33.

Yazar, yazdığı metne ismini koymakla neyi tehlikeye atar? Bu isimle imzalanmış belgenin statüsü nedir? Bu belge, bu imza aracılığıyla neye/kime yetki verir? Bu yetkiyi onaylayan bir yasa var mıdır? Yazıları farklı ve rakip yorumların ağına düşer düşmez, yazarın isminden, niyetlerinden, retorik ve üslup stratejilerinden geriye ne kalır? Ya da metinlerin kanonik ve kanonik olmayan okumaları arasındaki çekişmede tehlikede olan nedir? Herhangi bir şekilde yazarın yorumundan yoksun bir yazı korpusu, okurların, yorumcuların ya da eleştirmenlerin sonsuzca çoğalan anlamlandırma oyunuyla, meçhul bir geleceğe açılır, tıpkı Jacques Derrida'nın, "Nietzsche metninin geleceği kapalı değildir"* (*O* 105) argümanının ifşa ettiği gibi. Öyleyse ne zaman "Nietzsche" ismi üzerinden sorular sorsak –Nietzsche kimdir? Nietzsche ismini verdiğimiz şey nedir? Bu isim nerede, ne zaman ve nasıl kurulmuştur? Hangi sınıflandırıcı işlevlere sahiptir? Söyleminde kendi derinliğinin hangi yönlerini açığa vuruyor? Söylediği şeylere yüklemek istediği anlam nedir? vb.– aynı zamanda yorum politikasını da sorguluyoruz demektir. Bu yüzden "Nietzsche" sözcüğü, artık bir özel isimden çok, yorum politikaları bağlamında temellük mücadelelerinin sürdürüldüğü, tarihsel olarak belirlenmiş bir dizi özgül söylem alanına işaret eder: Nietzsche'yi Alman militarizmi ve emperyalizminin felsefi programcısına dönüştüren kız kardeşi Elisabeth'in otoriter bekçiliğinden, iki savaş arası yıllarda daha çok edebi etki ve esinlerin kaynağı durumundaki Nietzsche'ye, Nazi temellüğünden, Bataille, Jaspers, Heidegger, Adorno ve Horkheimer, Löwith, Lukács, Gadamer gibi önemli figürlerin müdahalelerine ve Fransız postyapısalcılığına, özellikle Deleuze, Foucault ve Derrida'nın özgün yorumlarıyla bu "yeni-Nietzsche" kültüne doğru uzun ve dolambaçlı bir yol boyunca bu söylem alanı yazarlar, akademisyenler, düşünür-

---

* Derrida'nın bu kitapta derlenmiş olan makalelerine yapılan göndermeler, metin içinde ve başlıklarının aşağıdaki kısaltmalarıyla gösterilmiştir:

O: "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası"

İY: "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru"

M: "Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları"

NM: "Nietzsche ve Makina"

ler ve popüler basın tarafından işgal edilmiştir. Müdahil isimler değişse de, "Nietzsche" göstergesinin gösterileni adına mücadele ve bu gösterilenin mücadelesi değişmeden kalır.[2] Birbiriyle çelişen birçok Nietzsche versiyonu vardır; hiçbiri onun metninin hakikatini dillendirme yönünde mutlak bir iddia taşımaz; ancak hepsi onun yazılarının mantığında, sözdiziminde ya da yapısal kaynaklarında varolan bir şeyle olanaklı kılınır. Yazıların yaşamaya devam ettiğini öne sürmek (*scripta manent*) yanlıştır; yazıların anlamları, şüpheli durumlarda danışılmak için, çağdan çağa kendilerini yetkilendiren yorumcular güruhu tarafından korunmak için her zaman oradadır. Bu tür yazıların toplumsal ve politik pratiklerimizi etkileme tarzını tamamen değiştirecek radikal bir yeniden-okuma olanağı daima vardır.[3] Bu olanak sayesindedir ki, Nietzsche'nin transplantasyona açık korpusunun portatif karakteri, sürekli yeni ikametler peşindeki bir göçebeliği yeniden-yerliyurtlulaştırma ya da iskân çalışmalarını da kendi gövdesine dâhil ederek, tedavülde kalmayı başarır.[4]

Burada, teorik buyruğu hem ortaya koyan hem de onu temelden yoksun bırakan, metne ne anlam verileceğini bilme meselesinin yanı sıra etkileri, yankılanmaları daima radikal biçimde farklı hedeflere doğru suistimal edilebilen bir isme –"Nietzsche"– iliştirilen otorite meselesi de vardır.[5] Tek bir isim etrafında koparılan bunca fırtına, ismin sahibinin öngörüsünden uzak değildir. Herkes gibi isminden önce ölen Nietzsche, yaşamını felsefeye bağladığı hatlar boyunca, arkasında bıraktığı ismin, imzanın ve yazıların gelecekteki yazgısını düşünmüş, örneğin 1889 başında girdiği derin bunalımdan birkaç ay önce yazdığı, fakat kız kardeşi Elisabeth'in 1908'e kadar yayınlanmasına engel olduğu otobiyografik eseri *Ecce Homo*'da, kitaplarının "ölümden

2 Geoffrey Waite, "Nietzsche and Deconstruction: The Politics of 'The Question of Style'", *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, vol. 16, no. 1, Spring 1983, s. 70.

3 Christopher Norris, *Derrida*, Fontana Press, London, 1987, s. 204-205.

4 Ali Utku, "Deleuze'ün Nietzsche'si: Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek", *Doğu Batı*, sayı: 25, Kasım-Aralık-Ocak 2003, s. 239.

5 Christopher Norris, "Deconstruction Against Itself: Derrida and Nietzsche", *Diacritics*, vol. 16, no. 4, Winter 1986, s. 66.

sonra" doğacağı yönünde kehanette bulunmuştur. Alımlanmasını bir yazgı kapsamında gördüğü yazıları üzerinden, her yorum müdahalesinden "önce" ve "sonra", onların kendilerini yeniden-temellük etmelerini sağlayacak özgürleştirici bir metin-yorum teorisi sunmuştur. Hatta kimliğini bir yazgı olarak, yazıları insanlığı kendinden önce gelenler ve sonra gelenler biçiminde ayıracak bir düşünür olarak açıklamasının hemen peşi sıra, "Friedrich Nietzsche" ismiyle tanınan bu küçük dinamit parçasının aynı zamanda bir soytarı da olabileceği konusunda okuyucularını uyarmıştır ("Neden Bir Yazgıyım Ben").[6]

"Nietzsche" ismine ve bu isme iliştirilen otoriteye ilişkin en tutkulu sorgulama örneklerinden biri, Nietzsche'nin ya da Nietzsche metninin tek bir hakikati olmadığı vurgusuyla Derrida'nın yazılarında bulunabilir. Nietzsche, Derrida'nın kendi entelektüel soykütüğünün izini sürdüğü merkezî figürlerden birisi olarak göze çarpar. Derrida'nın kariyeri boyunca, "Nietzsche" özel ismi önemli noktalarda ortaya çıkar ve Derrida'nın Nietzsche'ye ilk adres olarak başvurduğu temalar arasında, metafiziğin bütünlüğüyle, felsefi söylemin biçimsel görünümüyle, filozof-sanatçı kavramıyla, retorik ve filolojik sorunların felsefe tarihine sokulmasıyla, hakikatin, anlamın ve Varlık'ın değerine dair şüphecilikle, güç ve güçlerin farkına ilişkin ekonomik fenomenlere yönelik dikkatle ilgili sistematik güvensizlik bulunur. Erken eserlerinde, özellikle *Kartpostal*'a (*La carte postale*, 1980) kadar Derrida, metafiziksel düşüncenin sözmerkezci eğilimlerini yapıbozuma uğratma girişiminde düzenli olarak Nietzsche'ye başvurur. Sık sık Nietzsche'den, kendi yapıbozumcu öncülerinden biri olarak söz eder ve çeşitli vesilelerle Nietzsche'nin çağdaş felsefi sahneye yaptığı katkıya değinir. Daha özgül biçimde Nietzsche, Derridacı metinde sık sık Derrida'nın Batı metafiziğinin merkezine yerleştirdiği bütün mevcudiyetin nostaljik özlemine bir alternatif olarak görünür. Aslında "Nietzsche", başka türlü düşünme olanağı için bir özel isim olarak, sözmerkezciliğin ötekisi için bir metonimi olarak tılsımlı bir işleve hizmet

6 Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 205.

etmeye başlar.[7] Burada en iyi örnek, elbette "Beşerî Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun"un son paragraflarındadır. "Nietzsche" yorumun, yapının, göstergenin, oyunun ikinci yorumunun ismi olarak görünür.[8] Bir başka örnekte, "Différance"ta, Nietzsche'nin bütün düşüncesi, farka karşı etkin bir kayıtsızlık olarak, adiaforistik indirgeme ya da bastırma sistemi olarak felsefenin bir eleştirisidir. Nietzsche'nin, daima kılık değiştiren bir failin dolambaçlı yolunu ya da oyununu teşhis eden semptomatolojiyle, ya da şeyin kendisinin kendi mevcudiyeti içinde sunulması olarak hakikatin açığa-çıkışının sürekli kodçözümü yerine geçen etkin yorumun bütün tematiğiyle bağlantılı eserlerindeki temalar, *différance*'la ilişkilendirilir.[9] *Gramatoloji Üzerine*'de (*Of Grammatology*) Nietzsche'nin gösterenin, logos ve bağıntılı hakikat kavramından ya da ilksel gösterilenden özgürleştirilmesine birçok katkıda bulunduğu vurgulanır.[10] Yine başka yerlerde, Nietzsche'nin retorik stratejileri ve üslup çoğulluğu, güç ve erk *différance*'ı, yorumlayıcı çokluğun oyunculluğu ve Derrida'nın Nietzscheci yorum kavramının eksen teşkil eden niyeti olarak adlandırdığı şey, yani yorumun "gösterilenin mevcudiyetinde daima ima edilen" bir hakikatin (*alētheia* ya da *adequatio*) zorlamalarından özgürleştirilmesi gibi Nietzscheci motifler işletilir.[11]

Derrida'nın felsefi projesinde Nietzsche'nin görünümleri bununla sınırlı değildir; "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası", "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru", "Mahmuzlar: Nietzsche'nin

7 Alan Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, Routledge, New York, 1995, s. 9-10.

8 Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference* içinde, trans. Alan Bass, Routledge, London and New York, 2001, s. 369-370.

9 Jacques Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy* içinde, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 17-18.

10 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976, s. 19.

11 Alan Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche* içinde, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1996, s. 335.

Üslupları" başlıklı metinlerle ve Richard Beardsworth'le yaptığı "Nietzsche ve Makina" başlıklı söyleşiyle, Nietzsche'yle doğrudan karşılaşma arayan okumalara doğru gelişir. Burada çevirilerini sunduğumuz bu metinlerde Derrida, bir yandan, artık klâsikleşen Nietzsche sorununa özgün yorumlar getirirken, diğer yandan Nietzsche'nin korpusunda kendi söylemine bir zemin aralayarak, Nietzsche'nin ismi, imzası ve metni üzerinden genel yorum politikası, özel isim ve imza, otobiyografi, Devlet'in ideolojik aygıtı olarak öğretim kurumları ve üniversite, Heideggerci Nietzsche okuması, Nazizmin Nietzsche'yi temellüğü, üslup sorusu, Varlık sorusu, hakikat/kadın sorusu, simülasyon, ayartma, vaat, bulaşma, demokrasi/gelecek demokrasi, felsefe/gelecek felsefe, adalet, Mesihçilik/mesihsellik, yeni Enternasyonal gibi konuları da tartışır. Nietzsche'nin etkiye açık imzasını taklit ederek, kendi adına kullanarak, bir ortak imza geliştirir. Bu etkin okumalar boyunca Derrida, kendisinden önce Nietzsche'nin öne sürdüğü şeyi onaylar: "Metin, nihayetinde kendi yorumunun altında kaybolur." Ancak bu, olağan durumdur. Saf algı olmadığından metinlerin kendilerine, saf ya da orijinal nüshaya yalın bir dönüş olamaz. Nietzsche, tanımlanabilir bir alanın dışında ve dışından yazar ve bu tür bir alanın yokluğu, Nietzsche'nin orijinalliğinin merkezî noktasını oluşturur. Nietzsche'nin radikalliği ise, düşüncesinin bir üslup çoğulluğuyla ve istikrarlı kimlikleri benimsemekten ya da sabit özler varsaymaktan kaçınan bir yazım pratiğiyle karakterize edilmesinde yatar. Nietzsche metinlerinin önemi, bunların tek bir anlama sahip olmamasından, başka bir deyişle, aşırı fazla anlama sahip olmasından kaynaklanır.

Derrida'nın irdelediği biçimiyle Nietzsche, yeni bir iletişim türü sunar: Değişmez öğretiler ya da nihai anlamlar oluşturma ayartısına direnen, ama kendi terimlerini sürekli deşifre etmekte ısrar eden bir iletişim. Derrida, Nietzsche'nin sonsuz yoruma yönelişini ya da oyun olarak dünya olumlamasını öne çıkarır ve bu tür bir düşüncenin kendisini açığa vurduğu üslubun nasıl çoğul olması gerektiğini gösterir.[12] Nietzsche'nin çoğul üslupla-

12 Ernst Behler, "Nietzsche in the Twentieth Century", *The Cambridge Com-*

rı, hakikat *pathos*unun sözmerkezci buyruğunu kaldırır ve bu buyruğun yerine bir oyun davetini yerleştirir. Tırnak işaretleri dönemi, okurun Nietzsche metninde "kim" yazıyor sorusuna kesin bir yanıt verememe durumuna işaret eder. Nietzsche'nin üslupları, okuru "Kim yazıyor?" kararlaştırılamaz sorusuyla karşı karşıya bırakır: Özgür ruh mu? Dionysos mu? Apollon mu? Zerdüşt mü? Deccal mi? Ciddiyet ruhu mu? Wagnerci ruh mu? Nietzsche mi? Hatta "Nietzsche kimdir?" sorusunu sorabilir miyiz? Bazı maskeler Nietzsche'yle özdeş mi ve diğerleri Nietzsche'nin alaycı ya da parodik yanıtları mı?[13] Derrida'ya göre oyuncul Nietzsche düşüncesi, olanaksız olana ve yapıbozuma uğratılamayana duyulan sonsuz bir inançla bulunduğumuz yerden her zaman yeniden başlayan yapıbozumcu nosyonlarla işbirliği içindedir:

> Nietzsche'ninki gibi düşünme temelinde ... dünyanın oyunu olarak anlaşılan oyun kavramı, artık dünyadaki oyun değildir. Yani bu oyun, artık bir şey tarafından, kendisini kuşatacak bu uzam tarafından belirlenmez ve içerilmez. İnanıyorum ki, yalnızca bu temel üzerinde ve bu koşulla, oyun kavramı, ... iz ve yazı gibi bütün "yapıbozumcu"-tipte nosyonlarla yeniden-yapılandırılabilir ve uzlaştırılabilir. Oyun kavramı artık basitçe dünyadaki oyun olmaktan çıkar çıkmaz, aynı zamanda artık herhangi birinin oynadığı bir oyun da değildir. Felsefe, daima bir etkinlik içinde, bir öznenin nesneleri manipüle etme etkinliği içinde oyun oynar. Oyun, oyun oynama anlamında yorumlanır yorumlanmaz, oyuna anlamın, onun sonluluğunun ve sonuç olarak onu gölgede bırakan ve yönlendiren bir şeyin egemen olduğu klâsik felsefe alanına doğru zaten sürüklenilmiştir. Oyunun radikal bir tarzda düşünülmesi için, belki de kurallara göre ya da kurallara karşı vb. nesneleri manipüle eden bir öznenin etkinliğinin ötesinde düşünülmesi gerekir.[14]

---

panion to Nietzsche içinde, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1996, s. 318.

13 Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, London, 1990, s. 109.

14 Derrida, "Roundtable on Autobiography", *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* içinde, trans. Avital Ronell and Peggy Kamuf, ed. Christie V. McDonald, Schocken Books, New York, 1985, s. 69.

Sorun, geleneksel düşünce kategorileri uygunluğunu yitirdiğinde felsefeyle ne yapılabileceğidir. Göndergesine ilişkin radikal belirsizlikle Nietzsche'nin yazım üslubu, geleneksel kategorilerin geçersizleştiği koşullarda felsefenin yapabileceği şeyi yapar; başka türlü felsefe yapma olanağını zorlar. Felsefi söylemi kullanırken bile Nietzsche, oyuncul biçimde bu söylemi tartışmaya açar. Geleneksel metafiziğin ötesindeki şeye bakar ve felsefeyi bu öteye açacak gelenek dışı metotları kullanır. Söylemi başka seslere, çoğul seslere açar. Çeşitli sesler duyulabilir ve Derrida'ya göre bu sesler, asla sona ermeyen ve asla bir "monoloji"ye indirgenmemelerini talep eden bir vurguyla geri dönerler. Bu anlamda bu tür sesler, zaten kendi geleceklerinde, çok Nietzscheci bir mecaz kullanmak gerekirse, "gebe" kaldıkları rezervde yankılanırlar. "Nietzsche'nin geleceği ne olacak?" diye sorar Derrida ve "Bu soru, beni her zaman Nietzsche'nin bir 'genel tekrar'ının *eşiğinde* bırakır" der (*NM* 192).

İsimler, Takma İsimler, Eşisimler, Maskeler Arkasında Nietzsche

"Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası", Derrida'nın 1979 Ağustos'unda bir ziyaret vesilesiyle Montreal Üniversitesi'nde verdiği bir konferansın kaydıdır. Derrida, bir özel isim ve imza olarak, bir otobiyograf ve öğretmen olarak "Nietzsche"yi ve Nietzsche'nin yazılarının hem gelecekteki hem de bugüne kadarki yazgısını tartışır. Okumanın başında, "Yaşayan Dişilin Mantığı" başlığı altında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te özgül çağrışımları olan bir metni alıntılar Derrida. Nietzsche burada uysallığı, kültürlü bireylerin safdil tutumlarını, özellikle en küçük aktif ve bağımsız bir düşünce emaresi göstermeden öğretmenin her sözüne yapışma heveslerini eleştirir. Bu, bireyleri kronik bir sakatlığın kurbanları olarak, tek bir organlarının aşırı gelişmesinin kendilerini umutsuz bir pasiflik durumuna indirgediği "tersine sakatlar" olarak resmeder.[15] Derrida'nın talebine uyarak, başlarken Nietzsche'ye kulak verebiliriz:

15 Norris, *a. g. m.*, s. 64.

> "Bir kulak bu! Bir insan kadar büyük bir kulak!" Daha yakından baktım; gerçek ten de, kulağın altında kımıldayan bir şey vardı, acınacak kadar küçük, zavallı, çelimsiz bir şey. Sahiden, o devasa kulak, küçücük bir sapın üstünde duruyordu –ama bu sap bir insandı! Büyüteçle bakan biri, küçük, kıskanç bir yüzün de farkına varabilir ve bu saptan şişkin bir canın sarktığını da seçebilirdi ("Kurtuluş Üzerine", *Böyle Buyurdu Zerdüşt*). (*O* 71)

Hemen hatırlatalım ki, "kulak" üzerine müphem, ancak yoğun biçimde politik bir dizi düşünüm, Derrida'nın metni boyunca farklı bağlamlarda sürekli iş başındadır. Bu açılış bölümünde, Nietzsche'nin otobiyografik metni *Ecce Homo*'daki marjinal uğraklara, önsözün ilk paragrafına ve önsöz ile kitabın "başı" arasına yerleştirilen kısa bir exergue'e ilgi duyan Derrida'yı okuruz (*O* 85). *Ecce Homo*'nun istikrarsız exergue'inde Nietzsche, "Yaşamımı anlatacağım kendime" der ve Derrida, *Ecce Homo*'dan alıntılarla, Nietzsche'nin kendi ismini kullanımında felsefe ve yaşamı birbirine bağlayışını sorunlaştırır. "'Eser' ile 'yaşam', sistem ile sistemin öznesi arasındaki dinamik sınır çizgisi" adını verdiği şeyi, özel isim ya da imzanın sınır çizgisi işaretine ilişkin bir anlayışla –ki bu anlayış, biyolojik kendiliğe indirgenemeyecektir– inceler: "Bu bölünebilir sınır çizgisi 'iki beden'i, korpusu ve bedeni" ya da eseri ve yazarı, Nietzsche örneğinde felsefeyi ve biyografiyi bir uçtan öbürüne kat eder (*O* 79). Paradoksal sınır çizgisi –örneğin yazarın yaşamını eserlerinden ayırabilen çizgi ya da bu yaşam içinde bir özselliği ya da aşkınlığı empirik bir olgudan ayırabilen ya da eserleri içinde empirik bir olguyu empirik olmayandan ayırabilen çizgi– sorunu her ne zaman ortaya konsa, bu çizgi belirsiz hale gelir. İşareti bölünür; birliği, kimliği yerinden edilir.[16] Böylelikle, isim ve imza sorunsal hale gelir. Kişisel anlatının ayrıcalıklı alanı isimdir; çünkü isim, hem bir geçmişin kuşatılması hem de bir gelecek potansiyelidir. Bir isim zorlayıcı bir senaryo, hem bağlayıcı bir zorunluluk hem de kendisini gerçekleştiren bir kehanet olan bir meşrulaştırmadır. Ya da pek çok olanaklı kurgudan biri, performansla değişebilen bir tayin olarak görülebilir. Bir ismi kamu ile özel arasında bırakan yazara ait

16 Derrida, "Roundtable on Autobiography", s. 44-45.

imza, metinlere bir kimlik verdiği gibi, metinlerden hareketle bir kimlik edindiği kadarınca yetki kazanır; imza sahibini bir yargıya, bilinmeyen ve kontrol edilemeyen alıcının, genel kamunun geçici hevesine sunduğu kadarınca yetkisiz kalır. İmza marjinal bir şeydir, yazarın okuru tahayyül etmesinden ve okurun yazarı inşasından doğan metinsel bir yapıdır.[17] Derrida'nın sözünü ettiği dinamik sınır çizgisi budur ve Derrida'ya göre "Nietzsche", yaşam ve eser arasındaki sözde ayrımı çok karmaşık kılan isim ve imzadır:

> Muhtemelen ismini –isimlerini– ve biyografilerini tehlikeye atarken tek başınaydı ve bu yüzden, bunun yol açtığı risklerin çoğunu göze alıyordu: "Kendisi" için, "onlar" için, kendi yaşamları, kendi isimleri ve onların geleceği için ve *özellikle* imzalanmak üzere bıraktığı şeyin politik geleceği için. (*O* 80)

Nietzsche'ye okurları tarafından verilen kimlik, yalnızca biyolojik kişiyi değil, ayrıca bu isimle imzalanan eserleri de gösteren imzasının düzenbazlığından dolayı bizzat kendisi tarafından kendine açılan bir kredi hattına benzer. Ölümünden sonra "Nietzsche"nin akıbetleri bu kredinin bir açılımıdır; çünkü isim geri döner. O halde Nietzsche'nin eserlerinden sonra, Nietzsche'den sonra (zorunlu olarak ikisinin aynı olması gerekmez, yine de kesin biçimde farklı değillerdir) biyografi ve felsefe arasındaki ayrımı artık kolay kolay öne süremeyiz; aynı zamanda, felsefenin kökeninin ya da kaynağının filozofun yaşamında olduğunu da artık düşünemeyiz ve bu, Nietzsche'nin kim olduğuna ilişkin kendi değerlendirmeleriyle oluşan karmaşıklıklardan dolayıdır.[18] Derrida, "Nietzscheci korpus"ta, genel olarak "Nietzsche düşüncesi"nde, "Nietzsche'nin imzası"nda vb. Nietzsche'nin anonim şirket haline gelen, süregiden felsefi holdinglerinin aktif işleyişlerini sorunlaştırır:

---

17 Norris, *a. g. m.*, s. 96-98.

18 Julian Wolfreys, "Justifying the Unjustifiable: A Supplementary Introduction, of Sorts", Jacques Derrida, *The Derrida Reader: Writing Performances* içinde, ed. Julian Wolfreys, University of Nebraska Press, Lincoln, 1998, s. 34.

> *Ecce Homo* isimli kitaba –öyle bir kitap ki, son sözleri şöyledir: 'Anladınız mı beni? –Çarmıhtakine karşı [*gegen den Gekreuzigten*] Dionysos'; Nietzsche, Ecce Homo, İsa ama İsa değil, hatta Dionysos bile değil, ancak ***karşı***'nın ismi, muhalif ya da karşı-isim, iki isim ara sında isimlendirilen savaş– 'Friedrich Nietzsche' imzalı Önsöz'de belirtildiğini varsayarsak bu, tekil bir biçimde özel isim ile eşisimsel maskenin çoğullaşmasına yeterlidir, değil mi? (*O* 84-85)

Gerçekten de bu yeterlidir ve "Friedrich Nietzsche" isminin kime ya da neye gönderme yaptığını düşünmemizi sağlar. Nietzsche bu karmaşık imzadan hareketle, özel ismin ötesinde çoğullaşan imzanın "eşisimsel maske"sinden hareketle, önsözün imzasından hareketle yazıyor görünür. Başka bir deyişle, yazmakta olanın kesinlikle "Friedrich Nietzsche" olmadığını ilkin açıklamaksızın çeşitli kişilikler ya da roller üstlenmekten zevk alır. Bu, genellikle dramatik monoloğun bir parçasıdır. Nietzsche bunu, hem "olduğunuz şey olmak" ("Kişi Nasıl Kendisi Olur", *Ecce Homo*'nun altbaşlığıdır) hem de şeylere her perspektiften, yani farklı insan tiplerinin perspektiflerinden bakabilmek erdemi olarak değerlendirir. Öyle ki, nasıl düşünülüp *décadan* olunacağını, nasıl düşünülüp hasta ya da sağlıklı veya kötü ya da Goetheci olunacağını veya insan duyarlığından tamamen nasıl kurtulunacağını bilmektedir.[19]

Derrida, exergue'in son sözlerinin özellikle bu geç metnin otobiyografik doğasına işaret ettiğini söyler: Bu, yalnızca yaşayanın kendisi tarafından kaleme alınan bir yaşam yazımı değildir; aynı zamanda yaşayanın kendisi için kaleme alınmış bir yazıdır ve öncelikle yaşayanın kendisine hitap eder. *Ecce Homo*'nun önsözü ve birinci bölümü arasında yer alan bir sayfalık exergue'de, Nietzsche, kendi yaşamını minnettarlık duyduğu bir armağan olarak görüp olumlar: "[H]epsi de bu yılın, hem de son çeyreğinin armağanları [*Geschenke*]. Nasıl minnet duymazdım yaşamımın bütününe? –Ve işte böyle kendime yaşamımı anlatıyorum" (*O* 86). Derrida'ya göre bu otobiyografik niyet bil-

19 Jason Powell, *Jacques Derrida: A Biography*, Continuum International Publishing Group, London, New York, 2006, s. 201-202.

dirimi, imzalayan, metnin dışından ya da ötesinden kendi geçmişini hatırladığından dolayı değil, metnin içindeki anlatının "muhatabı ya da istikameti" olduğundan dolayı, terimin genel anlamıyla otobiyografik değildir. Bu yüzden "ben", yalnızca bir dönüşle kendisini oluşturur; yazdığı metin aracılığıyla olacağı şeyin öncesine işaret etmez. "Ben", tarihöncesi hiçbir şeye, yazı dışında bir başlangıç noktasına sahip değildir; daha çok metin içinde "ben"e gönderme (ve yeniden-gönderme) yapılır: İmzalayan ve mühürleyen, ebedi dönüştür. Derrida'ya göre exergue ve onun *arada* –bir yandan başlık ve önsöz ve diğer yandan gelecek eser arasında– yer alışı, yazarın eserinin ya da yaşamının içinde olmayan, asla basitçe bunların dışında da olmayan otobiyografinin sorunsal sınırı hakkında bir şey söyler. Bir an ya da yer olmayan, bir dönüşle, sonsuzca tekrarlanan bir olumlama tutumuyla kendisine geri dönen bu kendini ortaya koyma edimi –"Kendime yaşamımı anlatıyorum"– Derrida'nın ifadesiyle, yeniden bir kez daha ortaya çıkmak için gözden kaybolan, "aniden yok olan bir sınırdır" (*O* 89). Dahası, bu dönüş yapısına fark müdahale eder; çünkü konuşan "ben", yaşamını anlattığı kendisiyle örtüşmez. "Ben", kendi kendine bölünme yeridir, hem hitap eden hem de muhataptır, söylendikten sonra işitilmesi gereken bir isimdir.[20]

Bir başka Nietzsche olarak anlatının ben'i aracılığıyla her dönüşünde Nietzsche, artık basitçe var olamaz. Hiçbir an, durağan ya da mevcut değildir. Yazarın imzaladığı an, her zaman kaçar, zaten ölü ve zaten yaşayan olarak tekrar tekrar geri dönmek için. Bu yüzden, tarih ve imza bir çifte mantığa uyar. Her ikisi de, kendi yinelenebilirlik olanaklarına birinin ölümü olgusunu kaydederek, birinin kendi ölümünü peşinen temsil eder. Ancak her biri, Nietzsche'nin yazılarındaki bir yaşayanı da biçimlendirir. Bu çifte mantık, bu imzada (karşı-)imzalanır.[21] Derrida, bu ikiliğin temel ifadesini, Nietzsche'nin aile kökenleri, soykütüğü "bilmece"sine dönerek, "ölü adam, yaşayan dişil" olarak adlandırdığı çifte figürde (çifte köken) bulur: "Bir bilmece biçiminde [*Rätselform*] söylersek, babam olarak zaten

20 Linda Anderson, *Autobiography*, Routledge, London, 2001, s. 81-82.
21 Wolfreys, *a. g. m.*, s. 35.

ölmüşüm ben [*als mein Vater bereits gestorben*], annem olarak hâlâ yaşıyor ve yaşlanıyorum [*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*]" (*O* 90). "Otobiyografiler", bu alıntı üzerinden kendisini yazar. Bu çocuk figürü aracılığıyla, hem birbirine ait hem de birbirinden ayrılabilen iki şeyin –daha çok iki kronolojinin– bir ilişkisi vardır. Biri (anne), öteki (baba) üzerinde bir zamansal fazlalık figürüdür. Zamansal olan aracılığıyla fazlalık, zamanda var olmaz; çünkü bu, ölümlülüğe bağlı hale gelmek olur. O, daha çok annenin zamanı ve babanın zamanı arasında, çocukta somutlaşan bir zamansal fark "yapı"sına aittir.[22] Nietzsche, kendisini paradoksal biçimde yaşam ve ölüm arasına, anacıl yaşam ve babacıl, simgesel ölüm arasına, yani biyolojik kendilik ve özel ismin kalıcılığı arasına konumlandırır. Zaten-ölmüş olan ve daima yaşayan arasındaki, yani yazı aracılığıyla benliğin yitimi ve yazının olanak sağladığı dönüşün sonsuz kapasitesi arasındaki indirgenemez ikiliktir bu. Bu ikiliği çözümlerken Derrida, "Belirli bir eril, belirli bir dişil, işte bu benim" anlamına gelen, dikkat çekmeyen, ancak eleştirel özanlatıya –"*Ich bin der und der*" (*O* 90)– başvurur. Derrida, bu deyişe ilişkin yorumunu Nietzsche'nin soykütüğü bilmecesine bağlar: "Eğer ölü adamın ve yaşayan dişilin ismine –ölü olan babamın ve yaşamaya devam eden, üstelik bende beni gömmeye yetecek kadar uzun bir yaşam sürecek olan annemin çifte ve bölünmüş ismine– ayarlanmamış bir kulakla işitirseniz, benim ismimi işitemeyecek ve anlayamayacaksınız" (*O* 90-91). Böylece Nietzsche'nin çifte kimliğini onaylayan Derrida, kendi kimlik görüşünü yeniden üretir:

> İkisini de bilirim, her ikisiyim ("ikisi", tek bir varlık olarak okunmalı) ben, ikili ya da çift, ne olduğumu biliyorum, her ikisi, iki, yaşam ölüm [*la vie le mort*]. İki ve bunlardan yaşama ölüme sahip olunur. "Beni başkasıyla karıştırma, ben o ve oyum [*der und der*]" dediğimde, kastettiğim şudur: Ölüm yaşam, ölü adam yaşayan dişil. (*O* 91-92)

22 Robert Smith, *Derrida and Autobiography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 80.

Derrida'ya göre Nietzsche, yaşamını anlatma işine soyunduğu zaman, hem kendisiyle bir sözleşme yapıyor hem de "bir imza gücüyle" (*O* 82) kendi metninin kendi ismine geri dönmesini garanti edebilecek gelecekteki okurlar ve gelecekteki kuşaklarla suç ortaklığı yapıyor görünür. Kendisine kendi yaşamını yeniden anlatıp yeniden açıklayan Nietzsche'ye yazma anında sahip olmadığı belirli bir kredinin (inanırlığın) nasıl verilmek zorunda olduğunun belirlenmesi meselesi: Gelişi güvence altına alınamayan (olası) bir gelecekten kredi çekerek kendisini anlamlı kılacak (ve geriye dönük biçimde bütün yazıları etkileyecek) bu yazı türünün yapısal zorunluluğu buradan kaynaklanır. Yani *Ecce Homo,* gücünü dilin gelecekteki bir kodundan alarak eylemini gerçekleştiren bir söz edimine dayanır. Nietzsche'nin diğer Nietzsche'ler adına, gelecekteki okurları aracılığıyla kendisi adına, hatırlanamayacak kadar eski bir geçmiş ve kolay tanımlanamaz ve deneyimlenemez bir şimdi varken, yalnızca inanılmaz bir gelecekten daima geri dönen ve öne çıkan bir Nietzsche adına konuşmasına yardım girişiminden kaçınılamaz. Yaşayan ve ebedi dönen arasında, yaşayan ölü, Nietzsche ve ölümünden sonra ün kazanan Nietzsche arasında varılan sözleşme, Nietzsche'nin yaşamını kararlaştırılamaz bir düzenbazlıkla onun adına, onun için anlatıyormuş gibi yaparak kendilerine yeniden anlatan karşıimzaları her zaman zaten mühürler. Bu sözleşmenin, metnin ve metnin olanaklı (olanaksız) okunabilirliğinin oyununa katılabilmek için, bu düzenbazlığı okurları olarak bizim üstlenmemiz gerekir.[23] Öyleyse, Derrida'yla birlikte şu sonucu çıkarabiliriz: "Yaşamış olduğu ve kendisine anlattığı yaşam (buna "otobiyografi" diyorlar), öncelikle gizli bir sözleşme, hem açılmış hem de şifrelenmiş bir kredi hesabı, bir borçluluk, bir ittifak ya da bir halka etkisi dışında, *onun* yaşamı olamaz" (*O* 83). Bu yüzden, şu anda yaşamamaktadır ve "kendisine şiddet uygulayarak ismin isminde, kendi isminde ve ötekinin isminde bir rehin kabul etmeyi vaat eder" (*O* 84), hatta "Ben ve yaşamımı kendime an-

23 Bkz., Ruben Berezdivin, "Drawing: (An) Affecting Nietzsche: With Derrida", *Derrida and Deconstruction* içinde, ed. Hugh J. Silverman Routledge, London, New York, 1989, s. 96-104.

latan Ben" (*O* 89) biçiminde bile. Derrida, Nietzsche'nin sürekli olarak dissimülasyon değerini onayladığını ve Nietzscheci isimlendirme tarzının (bir özsunumsal teşhir) "bir dissimülasyon aldatmacası"na başvurduğunu öne sürer. Başka bir deyişle,

> özsunumsal teşhiri, dissimülasyon aldatmacası olabilir pekâlâ. Bunu, özsunumda ve bir kimlik bildiriminde ("Ben, şöyle bir insan", erkek ya da kadın, bireysel ya da kolektif bir özne, "Ben, psikanaliz", "Ben, metafizik") içerilen şeyi zaten bildiğimizi zannederek, basit bir kimlik sunumu olarak anlarsak, yine hata yaparız. (*O* 84)

Nietzsche'nin kendi ismini (bir ismin içerdiği ve bir *benlik* içinde özetlenemeyecek her şeyle birlikte) tehlikeye atması, imzalarını sahnelemesi, yaşam ya da ölüm üzerine yazılmış olan her şeyden hareketle muazzam bir biyografik paraf atması (*O* 80), bütün bunlar, ismin dehasını ya da cinini devreye sokmak içindir:

> İsim, ismin taşıyanı olarak çağırdığımız şeyi ya da kendi ismine artık yanıt veremeyeni ya da kendi ismiyle ve kendi ismi için artık yanıt veremeyeni isimlendirmeye ya da çağırmaya devam ettiği ölçüde, ölüm ismin gücünü açığa çıkarır. Ve bu durumun olanağı ölümde açığa çıktığından dolayı, bunun ölümü beklemeyeceği ya da bunun içinde ölümün ölümü beklemeyeceği sonucunu çıkarabiliriz. Yaşarken birine seslendiğimizde ya da onu isimlendirdiğimizde biliriz ki, ismi ondan daha çok yaşayabilir ve *zaten* ondan daha çok *yaşar*; isim, onsuz devam etmek için onun yaşamı sırasında başlar, onun ölümünü söyleyerek ve taşıyarak her zaman isimlendirirken ya da seslenirken telaffuz edilir, her zaman bir listeye ya da bir resmî kütüğe veya bir imzaya kaydedilir.[24]

Artık yaşam-ölüm basit karşıtlığından söz edilemez. Çünkü "isim, ismi taşıyanın yaşamı olmadan da devam eder ve bu yüzden daima bir dereceye kadar ölü birinin ismidir" der Derrida, "İnsan, kendi ismini protesto etmeden, kendi özel ismiyle

24 Derrida, *Memoires for Paul de Man*, trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava and Peggy Kamuf, Colombia University Press, New York, 1989, s. 49.

değil-kimliğini protesto etmeden yaşayamaz, orada olamaz."[25] Derrida'ya göre otobiyografi yazmaya girişmek, özel isim ve biyolojik kendilik olarak "orada olma"yı kavrama yönündeki çifte katlanmış, ancak iki kere başarısız bu girişim, yazarın kendi ölümüyle derinden bir bağlılığı gerektirir. Yazar esasen "ölümle" bağlantılıdır, "bu şekilde kendisini kendi özel isminden kurtarır." Aynı şekilde ölümü taşıyan isim, yazı boyunca kurtarılır ve böylece bir otobiyografinin neden ototanatografiye bu kadar benzediği anlaşılabilir. "Her isim ölü birinin ismidir ya da kendisi olmaksızın yapamayacağı yaşayan birinin ismidir" der Derrida, "insanın kendi yazısının istikameti isimlerse ya da isimleri hatırlatmak adına yazıyorsa, o zaman ölüm adına da yazıyor"[26] demektir. İsmin tanıklık etmediği hiçbir varlık yoktur. İsim, yaşadığı varsayılan kişinin hem yaşamı sırasında hem de yaşamından sonra ölüm çanı olarak çalınmaya devam eder. Bir otobiyografi yazarak bu isimde hak iddia etmek, ismin daha öte yön değiştirmesi demektir. Yalnızca isim literatürde yaşar ve literatür olarak yaşar. Ve ismin yaşayışı, şeylerin bir tür tevarüs hakkı olarak isme dönmesine olanak tanır, kendileri ölecek olan ve zaten otobiyografik biçimde yazdıkları şeyde tekrar tekrar yazılan ölümlerini yaşayacak olan otobiyografi yazarlarına değil.[27]

> En azından ölü olmak demek, hesabı yapılmış ya da yapılmamış hiçbir kârın ya da zararın, iyiliğin ya da kötülüğün, ismi taşıyana tekrar geri dönemeyeceği anlamına gelir. Yalnızca isim varlık olabilir ve işte bu yüzden isim, taşıyıcısından ayırt edilmek için, her zaman ve a priori olarak ölü bir adamın ismidir, ölümün bir ismidir. İsme geri dönen şey, yaşayana asla dönmez. Hiçbir şey yaşayana geri dönmez. (*O* 81)

"Otobiyografiler"de Derrida, otobiyografi sorununu, yaşam ve ölüm arasındaki, miras ve özel isim arasındaki etkileşim sorununu, devlet, akademik kurum ve alımlama sorununa bağlayarak tartışır. Nietzsche'nin otobiyografik imzasının gelecekleri açık ka-

25 Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, London, 1987, s. 39

26 Derrida, "Roundtable on Autobiography", s. 53.

27 Smith, *a. g. e.*, s. 73

lan bir politika ve pedagoji sorununa nasıl taşındığını gösterebilmek için, "Otobiyografiler"le birlikte anılan bir diğer metne, "Bağımsızlık Bildirgeleri"ne ("Déclarations d'Indépendance")* kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. "Bağımsızlık Bildirgeleri", ilk kez Virginia Üniversitesi'nde, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yüzüncü yılı vesilesiyle düzenlenen bir konferansta sunulmuştur. Metin, yapıbozum politikası ve onun Amerikan eleştirisi üzerinde neden böylesi bir etkiye sahip olduğu sorusuna yanıt olarak da değerlendirilebilir. Burada Derrida, her şeyden önce şu soruları sorar: İmzalanması yeni bir ulusal ve politik bütünlüğün, Amerika Birleşik Devletleri'nin doğuşunun göstergesi olarak kabul edilen bu belge (Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi) nedir? Ya da bu belgenin statüsü nedir? Bu çok önemli metne el yazılarını koyan ilk "temsilci" sözcüler, ilk yurttaşlar ve delegeler kimlerdi? Daha da önemlisi: Bu tür bir otoritenin tek anayasal kaynağının, "Bildirge"yi imzalarken yaratma sürecinde oldukları şey olduğu göz önüne alınırsa, onların imzalarını *yetkilendiren* nedir? Bir yazılı anayasa olmadığından, bu ilk delegelere, rızalarını idari bir onay aracılığıyla aldıkları Amerikan halkı adına konuşma yetkisini veren kimdir?[28] Nihayet, Derrida'nın metnin sonunda sorduğu daha genel sorular: "Bir devlet nasıl yaratılır ya da nasıl kurulur, bir devlet kendisini nasıl yaratır ya da kurar? Ya bağımsızlık? Ya da hem kendisini kendisine sunan hem de kendi yasasını imzalayan bir devletin özerkliği? Bütün bu imza yetkilendirmelerini kim imzalar?"[29] Hemen sezileceği üzere Derrida, bütün bu politik so-

* "Bağımsızlık Bildirgeleri", Fransızca olarak *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Galilée, Paris, 1984, 13-32) içinde yayınlanmıştır. *Otobiographies*'de yayınlanan yazıların çoğu, daha önce Kanada'da *L'Oreille de l'autre: Otobiographies, transferts, traductions* (ed. Claude Lévesque and Christie V. McDonald, VLB, Montreal, 1982) başlığı altında basılmıştı. Bu basım, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* (trans. Avital Ronell & Peggy Kamuf, ed. Christie V. McDonald, Schocken Books, New York, 1985) başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir. Ancak "Bağımsızlık Bildirgeleri", *L'Oreille de l'autre*'da bulunmadığından, İngilizce *The Ear of the Other*'da yer almaz. (Türkçeye çevirenin notu, bundan sonra yıldızla gösterilecektir.)

28 Norris, *a. g. e.*, s. 195.

29 Jacques Derrida, "Declarations of Independence", *Negotiations: Interven-*

rular bağlamında bir tür alt-metin olarak özel isimler ve imzalarla ilgilenir ve bunları, yazgısı okurların ve yorumcuların elinde asla kontrol edilemeyen ya da yazara ait bir buyruğun gücüyle sınırları belirlenemeyen bir yazı gövdesiyle ilişkilendirir. İlginç bir biçimde bütün bu sorular, açıkça özerk ismin birliğinin kurulma ediminde bağımlı "isim"/göstergenin ortaya konulmasıyla ilgilenen "Otobiyografiler"in odağındaki Nietzsche'ye, Nietzsche'nin dissimülasyonları, maskeleri oyununa ve miras borçlarına kilitlenir:

> ... işimi kolaylaştırarak, daha bildik olmasa bile bana daha yakın olan konulara geri dönerek, size Nietzsche'den söz edeceğim: Onun isimlerinden, imzalarından, kurum, devlet, akademik aygıt ve devlet aygıtı, "akademik özgürlük", bağımsızlık bildirgeleri, göstergeler, işaretler ve öğretim [*signes, enseignes, et enseignements*] hakkındaki düşüncelerinden söz edeceğim. Kısacası bugün ... Nietzsche, bazı doğum günlerini kutlamak için.[30]

İster kendisi adına imzalayan Friedrich Nietzsche'den, ister Amerikan halkının politik temsilci olarak Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayan Thomas Jefferson'dan söz edelim, Derrida, öznenin/yazarın kimliğinin imzanın bir etkisi olduğunu öne sürer. Bu paradoksal görünebilir; çünkü kimlik imzayı önceler ve yetkilendirir. Ancak Derrida, imza ile imza sahibi ilişkisini tersine çevirir; öyle ki, kimlik ancak isim bizzat kaydedildikten sonra isme verilir: "İmza, imza sahibini icat eder."[31] Özne imza tarafından kurulur, ancak imzalama anında değil, yalnızca imza olgusundan sonra mevcut olan bir şey olarak. İşte öteki, "ötekinin kulağı" burada devreye girer. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'yla "Kişi Nasıl Kendisi Olur?" altbaşlığında ortaya koyduğu soru, Derrida tarafından yanıtlanır: Yalnızca ötekinin kulağı aracılığıyla. Nietzsche, küçük kulaklara (ima yoluyla keskin kulaklara) sahip olmakla övünür. Keskin bir kulak, keskin bir işitmeye sahip bir kulaktır; farkları, çok dikkat gös-

tions and Interviews, 1971-2001 içinde, ed. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, s. 53.

30 *A. g. m.*, s. 53-54.

31 *A. g. m.*, s. 49.

terdiği farkları algılayan bir kulaktır. Keskin kulak aktifi reaktiften, olumlayıcıyı olumsuzdan, görünüşte aynı şeyler olsa bile, ayırmak zorundadır ve kulağın farkı hakkında en önemli şey, imzanın etkili hale gelmesidir –gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirmesidir– açıkça ortaya çıktığı anda değil, ancak daha sonra, kulaklar mesajı almış olduğunda:

> İmza bir şekilde muhatap tarafta ortaya çıkacaktır, yani örneğin kulakları ismimi işitecek ya da attığım imzayı anlayacak kadar keskin olanların tarafında. ... Nietzsche'nin imzası, Nietzsche yazdığı zaman ortaya çıkmaz. O, kendisi için açtığı sonsuz kredi hattına dayanarak, açıkça imzasının ölümden sonra ortaya çıkacağını söyler, öteki onunla birlikte imzalamaya, onunla ittifak içinde birleşmeye ve bunu yapmak için onu işitip anlamaya başladığı zaman. ... imzalayan, ötekinin kulağıdır. Ötekinin kulağı, bana beni anlatır ve benim otobiyografimin [autobiography] *autolarını* kurar.[32]

Derrida, bu imza çözümlemesinin metafiziksel zaman çözümlemesinin iflasına işaret ettiğini vurgular. Çeşitli tezahürleriyle zaman kavramı, bir şimdiki zaman kavramına dayanmak için tekrar tekrar ortaya çıkar. Ancak imza sahibi-imza ilişkisinin ters çevrimi, şimdinin türetimsel doğasını resimler; çünkü imza sahibinin kimliği ya da öz-bilinci, yani kendisi için mevcudiyeti imzalama eyleminden önce olmak zorundadır, oysa ancak imzalama eylemini takip edebilir. Böylece, mevcudiyet daima başka bir yerden türetilir. Derrida, bu şekilde "mevcudiyetin egemenliği" ile karakterize edilen metafiziksel zaman çözümlemesini bir tür zamansallaşma olarak *différance* ile yerinden eder. İmzalama eyleminin ertelenmesi ve farklılaşması, bir çeşit zamansallaşmadır. Bağımsızlık Bildirgesi örneğinde halk, yetkileri bizzat imzalamadan kaynaklanan temsilcileri aracılığıyla imzalar: "Olgudan ya da darbeden sonra (*aprés coup*)." Temsilcilerin imza yetkileri imza sonrasına ertelenir. Ertelemenin gündelik anlamı yalnızca, gelecekte başka bir anda burada mevcut kılınması için, mevcut olmayan ya da başka bir yerde mevcut olan bir mevcudiyete göndermede bulunur. Bu yoruma göre *Ecce Homo*,

32 Derrida, "Roundtable on Autobiography", s. 50-51.

Nietzsche'nin çağdaşlarından sakladığı, ancak kendisi için daima mevcut olan bir kimliğin ifşası olarak görülebilir. O halde, ertelemenin gündelik anlamı mevcudiyete dayanır. Derrida, ilkin mevcudiyetin farklılaşma ve erteleme ile olanaklı kılındığını vurgular. Mevcut olan her neyse o, kendisinde daima "kesinlikle olmayan şeyin" izini içerir. Bu, şimdinin *zaman içindeki* anlar olarak geçmişten ve gelecekten kaynaklandığı anlamına gelmez. Derrida'ya göre geçmiş ve gelecek, şimdinin ürünüdür. Zamansallık –geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisi– zamansallaşma olarak *différance*'tan kaynaklanır. Öyleyse zamansal yapı –ve böylece anlatısal yapı– yaşamın orijinal bir yapısı değildir, ancak bizzat bir tür kazanımdır.[33]

İmzası bu kadar geç ortaya çıkan ve böylesine bilinmez olan ötekine emanet edilen bir otobiyografi düşünmek oldukça paradoksaldır. Ancak bizi bu duruma sokan, Nietzsche'nin orijinalliği değildir. Bu yapıya her metin uygundur. Bu, genel metinsellik yapısıdır. Bir metin, ancak çok sonraları öteki tarafından imzalanır. Vasiyetle bırakılan bu yapı, bir rastlantı eseri metin olmaz, aksine metni kurar. Bir metin daima bu şekilde meydana gelir.[34] Nitekim "Bağımsızlık Bildirgeleri"nde Derrida, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi metnini kullanarak özel ismin ve imzanın bu yapısını sergiler. Burada stratejisi, bu bildirgenin bir bağımsızlık bildirgesi için zorunlu olan kaçınılmaz bir "kararlaştırılamazlık"ı gerektirdiğini göstermektir: Bildirgenin belirleyici mi yoksa performatif mi olduğu kararlaştırılamaz. Yani eğer bildirge gerçekten bir performans ise, o zaman bu, bu tür bir belgeyi imzalamakla yetkilendirilen bağımsız bir ulus olarak Amerika Birleşik Devletleri ulusunu kurar. Aynı zamanda bildirgeyi imzalayan temsilciler, daha önceden varolan bağımsız bir ulus tarafından bu belgeyi imzalamakla yetkilendirilebilir. Öyleyse paradoks şudur: İmzalar, belgenin imzalanma yetkisini veren ulusu yaratır.[35] Derrida şöyle der:

33 Jacob Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, Cornell University Press, New York, 1994, s. 82-83.

34 Derrida, "Roundtable on Autobiography", s. 51.

35 Owensby, *a. g. e.*, s. 80-82.

> Bu halk mevcut değildir. Bir bütünlük olarak mevcut değildir; bu bütünlük, bu bildirgeden önce mevcut değildir, bu sıfatla mevcut değildir. Bu bütünlük, kendisini özgür ve bağımsız özne olarak, olası imza sahibi olarak doğurursa bu, yalnızca imza eylemi içinde olabilir. ... Bildirge metninden önce, haklı olarak kendi imzasının üreticisi ve garantörü olarak kalan hiçbir imza sahibi yoktu. Bu inanılmaz olayla, iz yapısını ima eden ve gerçekten de yalnızca bir şimdinin kendisiyle eşit olmayışı aracılığıyla olanaklı olan bu fablla imza kendisine bir isim verir. Kendisi için bir kredi hattı açar, kendi kendisini kredilendirir.[36]

Böylelikle, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin ve Nietzsche metninin genel metinsellik yapısı ekseninde okunması derin bir anlam kazanır. Derrida'nın vurgusu, "ötekinin metninin imzası" konusundaki sorumluluğumuz üzerinedir. En geniş anlamıyla, politik *ve* tarihsel olarak tevarüs ettiğimiz ötekinin metninin imzasından biz sorumluyuz. "Sorumlu olduğumuz, yalnızca Nietzsche'nin metni ya da imzası değildir; çünkü sınırsız metin imzayla ilişkilidir" ve yine "imza, yalnızca metnin sonunda yer bulan bir sözcük ya da bir özel isim değildir, ancak bir bütün olarak işlemdir, bir bütün olarak metindir, bir bütün olarak bir iz ya da bir kalan bırakan aktif yorumdur."[37]

Derrida, bir yazarın "gerçek niyetlerini" okuyup kendilerini onun yetkili mirasçıları ve yorumcuları olarak ilân edenlere imzaların hiçbir geçiş hakkı vermediğini öne sürer. Nietzsche, şiddetli revizyonist iddialara ve karşı-iddialara en çok maruz kalan imzadır. Nietzsche'nin gerçekten yazdığı (ya da yazmak istediği) şeyi yanlış yorumlayan ya da çarpıtan bu okumaları yok saymak ne ölçüde olanaklı olur? En aleni temellük, Nietzsche'yi bir proto-Nazi ideoloğu olarak düşünmektir: *Übermensch* öğretisi ve "ebedi dönüş" düşüncesi Aryan üstünlüğü mitine ve ölümsüz Üçüncü Reich'a aşılanan bir düşünür. Kız kardeşinin yönlendirici çabasıyla, yazıları kaba ve miyopik yanlış okumaya maruz kalmış bir yazar.[38] Fransız solunun

36 Derrida, "Declarations of Independence", s. 49-50.
37 Derrida, "Roundtable on Autobiography", s. 51-52.
38 Norris, *a. g. e.*, s. 199-200.

Nietzsche'ye duyduğu ilgi bağlamında Derrida, Nietzsche'nin kendisine açtığı kredinin izlerini sürmek ve metinsel alımlamanın politik ve tarihsel belirleyicilerini örneklemek için, "Otobiyografiler"de en şaibeli yorum örneklerinden biri olarak Nietzsche'nin yazılarının Nazi propaganda kampanyasında kullanılmasını seçer. Nietzsche'nin statüsü örnek teşkil eder; çünkü o, "*kendi ismiyle ve kendi ismi içinde* hem felsefeyi hem yaşamı, hem yaşam bilimini hem yaşam felsefesini tek başına ele alan kişinin ismidir" (*O* 80). Bütün yazarların Derrida'nın tanımladığı riske girdikleri öne sürülebilse de, Nietzsche'nin özel önemi, imzasının Nazi propagandistleri tarafından yozlaştırılmasından, Nasyonal Sosyalizmin onun isimleriyle ve imzalarıyla karışan "zehirli süt"ünden kaynaklanır.[39] Bu bağlamda Derrida, Nietzsche'nin kariyerinin erken döneminde bir filoloji profesörüyken kaleme aldığı, sağlığında yayınlanmamış, az bilinen bir metnini, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'yi (1872) tartışmasının odağına çekerek, Nietzsche metninin Nazi yorumuyla yüzleşir: "Şu gerçek şaşırtıcı değildir: Onun ismini asıl ve resmî bayrak olarak *etkili biçimde* sallayan tek politik rejim Nazi idi" (*O* 105).

Nazizmin Nietzsche'yi temellüğü, Derrida'yı Alman filozofun eserlerinin bu tür bir yanlış okumalar dizisini nasıl besleyebildiğini sormaya sevk eder. "Nietzsche'de kendilerini Nazi yeniden-temellüğüne ödünç veren söylemsel unsurlar vardır" der Derrida, "Nietzsche'den Nazizme bir akrabalık ilişkisi ayırt edilebilir ve bu görmezden gelinemez" (*NM* 198). Ancak niçin Nietzsche metinleri böyle bir yanlış okumaya kendilerini sunar? Daha genel anlamda, metinlerin gelecekteki yorumları yazarın niyetlerinin ötesine geçerse, bundan yazar mı sorumlu tutulmalıdır? Durum buysa, sonsuz apaçık hakikatler olduğu iddiasında bulunan Amerikan Anayasası gibi metinlerde kutsallaşan politik ve etik değerlere hangi nedenlerle inanılabilir?[40] "Nietzsche bunu düşünmedi", "bunu istemedi"

39 Michael Thomas, *The Reception of Derrida: Translation and Transformation*, Palgrave, Macmillan, New York, 2006, s. 124.

40 Norris, *a. g. e.*, s. 200.

ya da "şüphesiz buna kusardı" (*O* 97-98) demek yeterli değildir. Bu tür bir reaksiyon, diye ekler Derrida, "buyurganlık ve politik aymazlık olur"; çünkü "bir metnin sonuçları ya da yapısı onun 'hakikat'ine, onun varsayılan yazarının kastettiği anlama ya da hatta onun sözde biricik ve tanınabilir imza sahibine indirgenemez" ve ayrıca "reaktif dejenerasyonun, karşı çıktığı aktif güçler olarak aynı dili, aynı sözcükleri, aynı ifadeleri, aynı toparlayıcı haykırışları nasıl suistimal edebildiği, yanıtlanması gereken bir soru olarak kalır" (*O* 103). Gerçekten de dikkat çekici nokta, aynı dilin, aynı sözcüklerin hem soldaki hem de sağdaki politik teorisyenler tarafından kullanılabilmesidir. Bu bağlamda Derrida, kariyeri boyunca ilgilendiği bir soruyu ortaya koyar: "Yaşam ölüm (yaşamın ölüme yaptığı) gibi iki karşıt gücün hareketlerini aynı anda programlayan ve onları verili bir dizi içinde eşleştiren, birleştiren ya da evlendiren güçlü bir ifade-üretimi makinası olmamalı mı?" (*O* 103). Açıkçası, yaşam/ölüm karşıtlığıyla oynayan bu makina, artık klâsik felsefi anlamda bir makina değildir ve sapkın yorumlar oyununa en azından belirli sınırlar çekebilir. Bu hipotez, "çoğul okuyan kafalar" metaforuyla bağlantılıdır. Hem önümüzde olan şeyi hem de potansiyel olarak sonsuz metinlerarası anlamları ve anıştırmaları eş zamanlı olarak okuduğumuzu öne sürer. Ancak "Otobiyografiler"de Derrida, sapkın okuma olanaklarını peşinen programlar. Burada öne çıkan, Nietzsche metinlerinde böylesine farklı okumalara yol açan şeyin ne olduğu meselesidir. Bu, belirli ideoloji türleriyle temas kurularak harekete geçirilmeyi bekleyen gizli ya da potansiyel bir anlamlar rezervi mevcut olmasından değil, daha çok mimetik sapkınlık anlamında, bir metnin çeşitli kaynaklarını kavrayabilen bir okumayı düşünmemizden kaynaklanır. Nietzsche'de aynı bildirim, karşıtını da ima edebilir.[41] Bu, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki kehanet denilebilecek uyarısını hatırlatır: "Dünya tarihine geçecek bir canavarım." "Bir gün korkunç bir şeyin hatırasıyla anılacak benim adım." Derrida, ötekinin kulağının tekinsizliğini vurgular, imzaların geleceği açıktır.

41 Norris, *a. g. e.*, s. 202.

> Karar vermek zorunda olmadığımıza inanıyorum. Yorumsal bir karar, iki niyet ya da iki politik içerik arasına bir sınır çizmek zorunda değildir. Yorumlarımız, bir hermenötik ya da tefsir türüne ait okumalar değil, aksine metnin politik yeniden-yazımında ve yazgısında politik müdahaleler olacaktır. Bu, her zaman varolan yoldur ve her zaman tek bir tarzda olmuştur –örneğin, felsefenin sonu denen şeyden ve Hegel isimli metinsel gösterenin başlangıcından beri. Bu, rastlantısal değildir. Bu, bütün sözde post-Hegelci metinlerin yazgısal yapısının bir sonucudur. Her zaman solun bir Hegelciliği ve sağın bir Hegelciliği, solun bir Heideggerciliği ve sağın bir Heideggerciliği, sağın bir Nietzscheciliği ve solun bir Nietzscheciliği ve hatta gözden kaçırmayalım, sağın bir Marksizmi ve solun bir Marksizmi olabilir. Biri, her zaman öteki, ötekinin çifti olabilir. (*O* 106-107)

Derrida, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* metninde bir teknolojik üniversite eleştirisinin yeni bir gelişimini bulur; bu gelişim, doğası gereği politiktir ve bir tevarüs hattıyla doğrudan Heidegger'e ulaşır. Derrida, Nietzsche (özel) ismiyle öğretim sorunu etrafında ve içinde hareket eder. Bununla beraber, bir özel isim olarak Nietzsche –bir özel ismin gösterdiği tüm etkilerle– yalnızca bir öğretimi değil, bir öğretimler çokluğunu ima eder: Nazizmin öğretimi ve Nazizm adına öğretim, aynı zamanda (pek çok diğerleri arasında) Derrida ve yapıbozum adına öğretim. Derrida'ya göre, özel isim politikası ve (Nietzsche olarak bilinen) isimle öğretim sorunu karşısında, "çok yoğun çaprazlama sorunların bulunduğu bu yerde, bir yandan pedagojik kurum konusuyla, öte yandan yaşam-ölüm, ölü-yaşayan, dil akti, kredi imzası, biyolojik ve biyografik konuları arasında hareket ederken konuya seçici yaklaşmak zorundayız" (*O* 97). Burada, Nietzscheci miras ve Nazizmin kültür ve öğretim kurumları arasındaki ilişkileri yeniden-düşünebiliriz. Elbette Derrida'nın gösterdiği üzere, Nietzsche'nin Aydınlanma çağındaki devlete ilişkin bir sorun olarak ortaya koyup tanımladığı ve eleştirdiği türden akademik kurumlara kendisini empoze etmeye çalışan şey, yaşam ve ölüm arasındaki (söz gelimi yaşayan ve ölü diller, yaşayan ve ölü kültürler, ayrıca yaşayan ve ölü öğretmenler arasındaki) bu etkileşimdir. Nietzsche'nin kendi çağındaki öğretim

kurumlarını devletin araçları olarak anlayışı özgül örneğinde belirginleşen şey, ölü, babacıl bir dile geri dönüşe eşlik eden ana dilinin kirletilmişliğidir.[42] "Günümüzün öğretim kurumu, yaşayan dişil olarak anlaşılan yaşama karşı bir suç işlemektedir: Ana dilini berbat eden bozukluk, onun bedenini kirleten saygısızlık." Burada, Derrida'nın Nietzsche'nin konferansında bulduğu satırlar: "... her yerde tarihsel-skolastik bir ana dili öğretim metodu ilkesiyle karşılaşıyoruz: Başka bir deyişle, ona, sanki ölü bir dilmiş, sanki bu dilin şimdisi ve geleceği için hiçbir sorumluluğu yokmuş gibi bakılıyor." Üniversitede ister yazılsın ister konuşulsun, Nietzsche'ye göre Almanca ana dili, öylesine "gazetecileşmiş"tir ki, aynı şekilde Latince de konuşulabilir. Nietzsche dile, yaşayan dile, ana diline yönelik bir zorunluluğun farkındadır ve Derrida'ya göre ana dilinin ana dilinde yazılan yasası, diğer bir yasayla, babacıl ölüm yasasıyla ikincil bir baskıya uğrar.[43] Burada pek çok dil birbirine geçer: "Yaşayan dil ve yaşayan dişilin dili ile ölüme karşı, ölüye karşı bir sözleşme ya da bir ittifak olmalıdır" (*O* 96). Anacıl için Nietzsche, Derrida'nın bir anka kuşu motifi olarak karakterize ettiği bir yeniden-dirimselleştirme imgesi kullanır:

> Öncelikle bir anka kuşu motifi. Bir kez daha, yaşamın yıkımı yalnızca bir görünüştür. Bu, yaşamın görünüşünün yıkımıdır. İnsan *zaten ölü olanı* gömer ya da yakar ki yaşam, yaşayan dişil, bu küllerden yeniden-doğup rejenere olsun. Dirimsel dejenerasyon/rejenerasyon teması, argüman boyunca aktif ve merkezîdir. Bu yeniden-dirimselleştirme, zaten gördüğümüz üzere, her şeyden önce dil yoluyla ilerler, yani konuşma egzersizi ya da dil yoluyla, onun bedeninin *işlenmesi*, ağız ve kulak arasında, doğal, yaşayan ana dili ile bilimsel, biçimsel, ölü babacıl dil arasında ilerler. Ve bir işleyiş sorunu olduğundan bu, kaçınılmaz olarak eğitim, öğretim, disiplin gerektirir. (*O* 101)

42 Simon Morgan Wortham, *Counter-Institutions: Jacques Derrida and the Question of the University*, Fordham University Press, New York, 2006, s. 57-58.

43 Roger V. Bell, *Sounding the Abyss: Readings Between Cavell and Derrida*, Lexington Books, New York, 2004, s. 140-141.

Derrida, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'yi okurken, Nietzsche'nin sözlerinin, hatta ağır biçimde yüklü Almanca *Führer* (lider) teriminin bile, Nazi ve post-Nazi bağlamlarında yankılanmasına izin verir: "En saf etik güçlerin yenilenip diriltilmesi zorunludur. Bu, her zaman öğrencinin inancı için yinelenmelidir. Bu öğrenci, 'akademik özgürlük' alanında hiç öğrenemediği şeyi, savaş meydanında (1813) öğrenebilmişti: Bir *grosse Führer*'e [Büyük Lider] gereksinim vardır ve bütün formasyon [*Bildung*] itaatle başlar" (*O* 102). Nietzsche'ye göre, "Demokratik ve eşitleyici öğretim, üniversitede gelecek akademik özgürlük, kültürün azami yayılımı –bütün bunların yerini bir önderin, bir liderin ya da *Führer*'in, hatta bir *grosse Führer*'in yönetimi altında baskı, disiplin [*Zucht*] ve bir ayıklanma süreci alacaktır" (*O* 102). Führer sözcüğünün Nietzsche'nin yaşadığı dönemde kötü bir anlama sahip olmadığı söylenebilir. Ancak Nietzsche'nin bu sözcüğü kullanımı, rastlantısal bir ön-yankı değildir. Aksine, Nietzsche'nin söylemini düzenleyen motifler ve takıntılar ağıyla ilgilidir. Nietzscheci Führer "yalnızca bir öğretmen ve öğreti öğretmeni" değildir, Hitler gibi "ruhsal ve entelektüel bir öğretmen, skolastik öğretide ve uygulamada bir önder, bir rejenerasyon öğretmeni olarak kabul edilmek" (*O* 103) ister.[44]

Nietzsche'nin bir "*grossen Führer*" istemesi, her şeyden önce devletin etkisine ve onun her yere yayılan söylemine bir karşı çıkma çabasıdır. Nitekim Derrida, Nietzsche'nin konferans dizisini, "Devlet'in kültürel mekanizmasının ve dünün endüstriyel toplumunda bile Devlet aygıtının temel bir parçası olan öğretim sisteminin modern bir eleştirisi olarak" okur. Derrida'ya göre Nietzsche, devletin "akademik özgürlük" deyişini kullanışının arkasında, "'Akademik özgürlük' arkasında, kendisini laissez-faire biçiminde örttüğü ve gizlediği için daha acımasız ve insafsız bir sınırlamanın silueti"ni fark eder. "Sözü edilen 'akademik özgürlük' aracılığıyla her şeyi kontrol eden Devlet'tir." Kant'ın felsefeye atfettiği özerklik, böylece Nietzsche tarafından, "uysal ve sorgulamayan memurları" kendine çeken, "Devlet'in bir al-

44 Ayrıca bkz., Norris, *a. g. m.*, s. 64.

datmacası" (*O* 108), sinsi bir aldatmacası olarak reddedilir. Derrida, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki kötü ve sinsi bir güç olarak devlet tanımına göndermede bulunur. Nietzsche'nin devlet tanımlaması, kitlelerin eleştirel gücünü şiddetle hiçe saymaya dayalı, oldukça basitleştirilmiş bir beyin yıkama/öğretim faaliyeti sunar.[45] Derrida, bu korkunç Devlet organizmasını, akroamatik öğretim metodunun tehlikelerini ayrıntılı biçimde ele alarak eleştirirken, metnin başında Nietzsche'den alıntıladığı "tersine sakat" –bir beden iliştirilmiş devasa bir kulak– metaforu da işlev kazanır. Burada, Devlet'in babacıl göbeğinin *omphalos*'una dinleyicileri bağlayan *logos*'un, stenografik transkripsiyonun önemsiz temel bilgilerini kullanan bir öğrenci tarafından kopya edilecek şifrelenmiş sözcüklerin şiddetini salıveren okuyan-öğretmen tekniğiyle karşılaşırız:

> Bu göbeği hayal edin: O, kulak yoluyla size sahip. Yine de, siz "not alma" adı verilen şey tarzında yazarken, tam bu anda, yazmakta olduğunuz şeyi size dikte eden şey bir kulaktır. Aslında anne –Devlet'in memuru olarak öğretmenin yalnızca taklit edebildiği kötü ya da sahte anne– kulağınızdan geçip stenografinize inen bağ boyunca yolculuk eden şeyleri size dikte eder. Bu yazı, göbek bağı biçimindeki bir tasma gibi, sizi Devlet'in babacıl göbeğine bağlar. Kaleminiz onun kalemidir; onun uzaktan yazar makinasını tıpkı postanede küçük bir zincirle bağlanmış o Bic marka tükenmez kalemlerden biri gibi tutarsınız –ve onun bütün hareketleri, öğrenim görülen üniversite olarak biçimlenen babanın bedeni tarafından yönlendirilir. Bir göbek bağı, ölü bir baba ya da Devlet olan bu soğuk canavarla bağı nasıl yaratabilir– tekinsiz olan şey budur işte. (*O* 110)

Derrida, Nietzsche'nin *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'de öğrencilerine ders veren öğretmeni betimleyişini okurken, kendisi tuhaf bir biçimde Nietzsche'nin öğretmenini oynar, dinleyiciler de öğretmenin okuduklarını kopyalayan kulakları: "... Alıntının sonu. Nietzsche tarafından ödünç verilmiş ya da aktarılmış, ironik bir filozofun ağzına yerleştirilmiş bir söylevin bir fragmanını ben okudum, siz dinlediniz"(*O* 111). An-

45 Thomas, *a. g. e.*, s. 88.

cak Zerdüşt rolüne girerek ve dinleyicilerini sözlerini "hakikat" olarak almamaya, bu sözlerin kendisiyle işitildiği kulağa dikkat etmeye çağırarak, bu sahneyi ironik bir biçimde oynar.

"Otobiyografiler"de, Derrida'nın stratejisinin basitçe bir metnin tarihselliğini ve özgüllüğünü temelden yoksun kılan tek yönlü bir girişim olmadığı görülür. Derrida, benzer şekilde Nietzsche'nin kitaplarının kimliğe ya da kendinde mevcut anlama ilişkin basit *sunumlar* olarak anlaşılmaması gerektiğini öne sürerken, Nietzsche özel isminin dissimülasyonuyla ve bunun yazara sunduğu korumayla oynamaya hevesli görünür. Ancak bu, bir sakınım stratejisi değildir. Derrida, aklanamayacak şeyi kabul eder. Okumasının amacı, basit bir yorumu geliştirme sorununa dikkat çekmektir. Nietzsche'nin metinlerindeki aporetik mantık, Derrida'nın okumak politik bir edimdir vurgusunu destekler. Nietzsche konusunda şu özellikle açıktır ki metni imzalayan, okurdur. Özel isim, kendisini okunmaya ve böylece kaçınılmaz indirgenme ve bozulma riskine açar. Sorumluluk, okur ve metin *arasında* bulunur. Metinler, yazarın niyetlediği anlamı okura sadık biçimde taşımazlar. Bir metnin anlamı, metnin imzalayanı aracılığıyla, ötekinin kulağı aracılığıyla, çeviri dolayımıyla dönüştürülür.[46]

Nietzsche'yi Okuyan Heidegger'i Okuyan Derrida'yı Okumak

"Otobiyografiler"de çeşitli bağlamlarda birkaç kez ismi anılan Heidegger, *Nietzsche* okumasıyla, "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru"da Derrida'nın doğrudan odağını oluşturur. Varlık'ın metafiziksel unutuluşundan kurtarılmasına ilişkin Heideggerci projeyle araya mesafe konulduğunda Nietzsche'ye başvurmak, Fransa'da ortak bir tutumdur ve muhtemelen başka herkesten daha çok Derrida, Nietzsche'nin metinlerini Heidegger düşüncesiyle karşılaşma alanı olarak seçer. Bununla beraber bu karşılaşma, ne imzalar ve özel isimler politikasıyla ya da metafiziğiyle ne de Derrida'nın Nietzsche

46 Thomas, *a. g. e.*, s. 126-127.

"üzerine" birkaç metniyle sınırlıdır.[47] Nietzsche söz konusu olduğunda, Heidegger, Derrida'nın vazgeçilmez dolayımlarından biri olarak karşımıza çıkar. Spivak'ın ifadeleriyle Heidegger, Derrida ve Nietzsche arasında durur. Derrida, Nietzsche üzerine yazdığı hemen her seferinde, Heidegger'in okumasına başvurur. Adeta kendi Nietzschesini, Heidegger aracılığıyla ve Heidegger'e karşı keşfeder.[48] Nietzsche metninin Heideggerci okumasını nasıl aştığını göstermek ister; ancak *Gramatoloji Üzerine*'de olduğu gibi, Nietzsche'yi Heidegger'in elindeki yazgısından korumakla ilgilenmediğini de itiraf eder:

> Nietzsche'yi Heideggerci okumadan korumaktan çok, muhtemelen rezervsiz yorumu taahhüt ederek, ona tamamen sunmalıyız; *belirli tarzda* ve Nietzscheci söylemin içeriğinin varlık sorusu için neredeyse kayıp olduğu, biçiminin mutlak yabancılığını yeniden-kazandığı, sonuçta Nietzsche metninin kendi yazım tipine daha sadık, farklı bir okuma tipini kışkırttığı noktaya kadar.[49]

"İmzaları Yorumlamak"ta, Derrida, iki güçlüğü (soruyu) ele alır. Birincisi, Nietzsche'nin ismi (ve imzası) ile; ikincisi, Heidegger'in Nietzsche yorumunda işlev gösterdiği şekliyle bütünlük kavramı ile ilgilidir. Her iki durumda da, Heidegger'in yorum –ve özellikle Nietzsche yorumu– hakkındaki önvarsayımlarını tartışır. Hatta Heidegger'in, Nietzsche okumasına uygun olan ve olmayan yaklaşım tarzı konusunda öğrencilerine öğüt verdiği pasajlara döner.[50] İlk soruyu ele alırken, Derrida, Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche*'sinin önsözünün açılışıyla ortaya çıkıveren özel ismin birliği sorununa yönelir. Heidegger'in önsözün başındaki ifadeleri şudur: "'Nietzsche' –bu düşünürün

47 Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, s. 11.

48 Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface", Derrida, *Of Grammatology* içinde, s. xxxiii.

49 Derrida, *Of Grammatology*, s. 19.

50 Richard E. Palmer, "Gadamer and Derrida as Interpreters of Heidegger", *The Question of Hermeneutics: Essay in Honor of Joseph Kockelmans* içinde, ed. Timothy J. Stapleton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994, s. 284.

ismi, başlık olarak düşüncesinin konusunu temsil eder"[51] ["'*Nietzsche' -der Names des Denkers steht als titel für die Sache seines Denkens*"]. Derrida'ya göre, Nietzsche isminin tırnak işaretleri arasına yerleştirilmesi, Heidegger'in, "metafizik tarihi" adını verdiği "bütünlük" üzerine birlikli bir yorum ortaya koyma yönündeki metafiziksel "arzu"suna işaret eder.[52] Aslında "Nietzsche", bu düşüncenin isminden başka bir şey değildir" (*İY* 122) der Derrida ve sorun da budur. Derrida, biyografik olanı özel ismin dışında tutan, belirli bir birliği, tam da bu ismi tırnak işaretleri arasına yerleştirme eylemiyle fiziksel olanı, biyolojik olanı, biyografik olanı marjinalleştiren bir birliği, o dönemde iflas eden bu düşünceye atfeden bir sorgulama tarzını sorgulamak ister.[53]

Heidegger'in *Nietzsche*'sinin Klossowski tarafından yapılan Fransızca çevirisi üzerinden bir çeviri sorunu tartışmasına da giren Derrida, Heidegger'in, Nietzsche düşüncesini "Batılı felsefenin tümüne egemen olan düşüncenin, gizli kalan ancak onun itici gücü olan bir düşüncenin"[54] dönüşü ve doruk noktası olarak sunma ve daima çokkatlı kalan bir yazı makinasını "Nietzsche" özel isminin birliğine indirgeme yönündeki "yorumlayıcı karar"ının karşısına, "Otobiyografiler"de çözümlediği (*O* 75 vd.) Nietzsche'nin dissimülasyonları, maskeleri oyununu çıkarır:

> Ancak bir kişinin tek bir isim taşıdığını kim söyledi? Kesinlikle Nietzsche söylemedi. Ve aynı şekilde Batı metafiziği gibi bir şeyin, bu isim ve yalnızca bu isim altında toplanabilen bir şeyin olduğunu kim söyledi ya da buna kim karar verdi? Bir ismin tekliği, Batı metafiziğinin kurulu birliği nedir? Bir özel isim, bir tek, biricik isim ve bir olası soykütük arzusundan ... az çok başka bir şey mi bu? Kierkegaard'dan sonra Nietzsche, isimlerini çoğaltan ve imzalarla, kimliklerle ve maskelerle oynayan birkaç büyük düşünürden biri değil miydi? Kendisini çeşitli isimlerle,

51 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Volume I: The Will to Power as Art, trans. David Farrell Krell, Harper Collins, San Fransisco, 1991, s. xxxix. Ayrıca krş., *İY* 43-45.

52 Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, s. 10.

53 Palmer, *a. g. m.*, 286.

54 Heidegger, *a. g. e.*, s. 19.

> birden çok isimle isimlendiren kimdi? Peki ya meselenin özü buysa, Nietzsche'nin düşüncesinin *causa*'sı, *Streitfall*'ı [tartışma konusu] buysa? (*İY* 130)

Derrida, bir tek, biricik özel isim, bir olası soykütük arzusunun Heidegger'i "Batı metafiziğini" tamamlanmış bir birlik olarak bir tek isim altında toplamaya sevk ettiğini ifade eder. Nitekim ilk soruyu ele alışında, bu konuda Heidegger'i saptırma riskinin çok az olduğunu söyler; çünkü "Her bir örnekte, tek bir okuma sistemi güçlü bir biçimde yoğunlaştırılır ve bir araya getirilir. Bu okuma sistemi, tamamlanmış bir birlik olarak Batı metafiziğinin doruk noktası olma yolundaki Nietzsche düşüncesinin birliğini ve biricikliğini bir araya getirmeye yönlendirilir" (*İY* 117). Nietzsche *ismi* ve *bütünlük* nosyonu ile ilgili iki soru, birlik meselesini, bir imzanın ve bir bütün olarak varolanlara yönelik metafiziksel soruşturmanın birliğine dönüştürür. Derrida burada, Nietzsche'nin Platoncu Batılı metafiziğin ötesine geçtiği iddiasının yanlış olduğu ve onun güç istenci ve ebedi dönüş öğretilerinde kendisini "son metafizikçi" olarak nitelediği yönündeki Heideggerci tezi göz önünde tutar.[55] Heidegger'in *Nietzsche*'si için tek zemin olarak metafizik tarihinin birliğini tartışmaya açar. Derrida'nın meydan okumak istediği ilk birlik "biyografi" ve "özel isim" birliği ise, ikincisi Heidegger'in Batılı metafiziğe ilişkin genel okumasıdır. Bunlar, Nietzsche düşüncesinin birliği içinde yakınlaşırlar.[56]

> Bu birliğe –bu çifte birliğe– ne demeli? Bu birliğin, Nietzsche'nin ismiyle –ya da daha çok imzasıyla– bağlantısı nedir? Heidegger, bir imzanın tekilliğiyle, görünüşte Nietzsche'nin özel ismiyle ilgili –başkalarının biyografik, otobiyografik ya da otografik olarak adlandırabileceği– bu soruyu hesaba katar mı? Meseleyi başka şekilde ortaya koyarsak, Heidegger'in Nietzsche okumasının ardında yatan genel bir Batı metafiziği okumasının

55 Palmer, *a. g. m.*, s. 284.

56 David Farrell Krell, "'Ashes, ashes, we all fall...': Encountering Nietzsche", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder, Richard Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 228.

> temellerine göz atılabilirse, o zaman şu sorular ortaya çıkar: Kendi bütünlüğü içinde ve bir bütün olarak bu metafizik yorumu, düşüncenin birliği ya da tekilliği hakkında yorumlayıcı bir kararı ne ölçüde gerektirir? Ve ayrıca bu yorumlayıcı karar, "biyografik" hakkında, özel isim, otobiyografik hakkında ve imza hakkında –imza politikası hakkında– bir kararı ne ölçüde önvarsayar? (*İY* 117)

Derrida, Heidegger'in Nietzsche'ye uyguladığı formülü Heidegger'e uygulayarak, onun en derin düşüncesini düşünmeye, düşünsel arzusunu anlamaya çalışır. *Nietzsche*'ye Önsöz'ünde, Heidegger şöyle der: "Bir bütün olarak (*als Ganzes*) yeniden-düşünülen (*nachgedacht*) bu yayın, 1930 yılı ile *Hümanizm Üzerine Mektup* (*Letter on Humanism*, 1947) arasında izlediğim düşünce patikasına bir bakış sağlayacaktır" (*İY* 119).[57] Bu ifadelere göre *Nietzsche* ciltleri, *Hümanizm Üzerine Mektup*'u "hakikatin özü" üzerine erken seminerlerinden ayıran on yedi yıldan sonra, Heidegger'in kendi düşünce patikasını belirler. Böylelikle, 1961'de bu önsöz niteliğindeki notu düşerken, kendi düşünce patikası ormanın içinde amaçsız dolaşmalar olarak değil, birlikli bir yörünge olarak resmediliyordu.[58] Heidegger'in *Nietzsche*'si ile metafiziğin birliği, esasen Heidegger'in kendi düşünce patikasının birliğinden ayrılamaz:

> Öyleyse bu yayının ve bu öğretinin birliği, aynı zamanda Heidegger'in belirli bir uğraktaki ve on beş yılı aşkın bir dönemde izlediği bir düşünce patikasının birliğidir de. Ayrıca, onun Nietzsche yorumunun birliğinin, bu yorumun göndermede bulunduğu Batı metafiziğinin birliğinin ve Heideggerci düşünce patikasının birliğinin burada ayrılamaz olduğu anlamına da gelir bu. Biri, diğeri olmadan düşünülemez. (*İY* 118)

Derrida, Heidegger'in Batı metafiziğinin birliği, Nietzsche düşüncesinin birliği ve kendi düşünce patikasının birliği varsayımlarının, başka bir birlik, saf biyografik olguları, imzaları, özel isimleri "düşünce"nin daha yüksek birliği içinde marjinalleşti-

57 Ayrıca krş., Heidegger, *a.g.e.*, s. 40.
58 Palmer, *a. g. m.*, s. 286.

ren bir birlik oluşturduğunu öne sürer. Elbette ironi, on yedi yıllık Batı metafiziğinden kopma çabasının, temsil düşüncesinden vazgeçişin, *Varlık ve Zaman*'da aşkın yapılara ilişkin temelciliğin reddedilişinin, Hölderlin yorumlarının, Anaksimandros'ta, Herakleitos'ta, Parmenides'te Varlık'ın ilksel anlamının aranışının, bütün bunların bu patikanın birliğine, yani bu Nietzsche yorumunun birliğine sokulmasıdır. Ancak Derrida, Heidegger'in burada kullandığı şekliyle bir düşüncenin birliğine ilişkin bu kavramın, bir düşünce patikasının birliğinin, zaten gerisin geri metafiziğe bir düşüş olduğunu öne sürer:[59] Heidegger, "aslında tam da metafizikten başka bir şeye yöneldiği anda –yani Nietzsche'yi metafiziğin zirvesine yerleştirdiği anda– böylelikle klâsik bir metafizik tutuma geri döner" (*İY* 123). *Gramatoloji Üzerine* kadar erken bir metinde de bu yorum görülebilir:

> Örneğin Nietzsche, Freud ve Heidegger, metafizikten tevarüs edilen kavramlar içinde çalışıyorlardı. Bu kavramlar, öğeler ya da atomlar olmadığından ve bir sözdizimi ve bir sistemden alındıklarından, her özel ödünç alma, metafiziğin tümünü beraberinde getirir. Bu yıkıcıların birbirlerini karşılıklı olarak yıkmalarına olanak tanıyan şey, budur –örneğin; kötü niyetle ve yanlış yapılandırmayla olduğu kadar, açıkça ve sertçe Nietzsche'yi son metafizikçi, son "Platoncu" olarak düşünen Heidegger. Aynı şey, Heidegger'in kendisi için de, Freud ya da diğer pek çoğu için de düşünülebilir. Ve günümüzde, bundan daha yaygın bir uygulama yoktur.[60]

Bu önesürüm, Derrida'nın "çifte okuma" olarak bilinen stratejisi incelendiğinde açıklık kazanır. Çifte okuma işlemi, bir yanda metafiziksel olduğu varsayılan metinlerde metafiziği aşan bir kırılmayı bulmak, diğer yanda metafiziği geride bıraktıkları iddiasında bulunan metinlerde tamamıyla özgürleşmedikleri metafiziği bulmaktır. Metafiziksel bir okumayı ya da metafiziksel olmayan bir okumayı seçerek bu okumalardan birine karşı

59 *A. g. y.*

60 Derrida, "Structure Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference* içinde, s. 281-82. Ayrıca bkz., "The Ends of Man", *Margins of Philosophy* içinde, s. 134-36; *Of Grammatology*, s. 19-20.

diğerini tercih etmek yerine, Derrida, her iki okumayı da vazgeçilmez bulur. Bir metnin metafiziksel olup olmadığına ilişkin bir karar yoktur, bu kararlaştırılamazdır. Derrida her iki okumayla özdeşleşmese de, onları basitçe yan yana getirmeyecektir. En azından bunlardan birisi yenidir ve metindeki "bir kör nokta"ya yönlendirilir. Ayrıca bu ilave okuma, ikna edici olduğu ölçüde, eldeki metnin tarihine, yani kendinde bir şey olarak değil, kendi okumalarının tarihi olarak metne ait olur. Derrida'nın çifte okumasının, Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisine işaret eden muğlaklığı formülleştirmesi gerektiği söylenebilir. Bazı yorumcular bu muğlaklığı, Heidegger'in Nietzsche'ye karşı daha sempatik bir tutumdan daha eleştirel bir tutuma geçtiği sonucuna vararak çözmeye çalışırlar; ancak Derrida, ister Heidegger'e ister Heidegger yorumcularına ait olsun, bütün bu çabaların metafiziksel tutumlar olduklarını düşünür.[61]

Derrida, Heidegger'in "Nietzsche kimdir?" sorusunu –Nietzsche ismini onun düşüncesi üzerine bir kitabın başlığı kılmak için– başka bir anlamda sormasını, geleneksel kalıpların dışında değerlendirir ve Heidegger'in psikobiyografiyi reddettikten sonra yaptığı şu geçici itirazı öne çıkarır:

> "Ama durun! Nietzsche'nin kendisi, bir son eylem olarak, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* başlığıyla yayınlanacak bir eseri tamamlamamış mıydı? *Ecce Homo*, bu adamla ilgilenilmesi gerektiği anlamında Nietzsche'nin son arzusu ve vasiyeti olarak konuşmuyor mu? Bu yazıdan alıntılanan şu ifadelerin onun hakkında söylenmesine izin verelim: 'Neden böyle bilgeyim? Neden böyle akıllıyım? Neden böyle iyi kitaplar yazıyorum? Neden bir yazgıyım ben?' Sınırsız özsunuşta ve ölçüsüz özyansıtışta bir doruğa işaret etmiyor mu bu?" (*İY* 126)[62]

61 Robert Bernasconi, "Heidegger", *Understanding Derrida* içinde, ed. Jack Reynolds, Jonathan Roffe, Continuum International Group, London, New York, 2004, s. 122.

62 Ayrıca krş., Martin Heidegger, *Nietzsche*, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics, ed. David Farrell Krell, trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi, Harper Collins , San Fransisco, 1991, s. 3.

Heidegger bu yoruma, "*Ecce Homo* bir otobiyografi değildir ve eğer onda bir şey sona erecekse, bu, modernite çağı tarihinde Batı'nın nihaî uğrağıdır" (*İY* 126)[63] yanıtını verir. Ancak Derrida, Heidegger'in geleneksel otobiyografi kavramını yeniden-biçimlendirmek yerine, onu basitçe koruduğuna ve Nietzsche'nin taşıyıcısı olduğu Batı'nın yazgısını onunla karşıtlaştırdığına dikkat çekerek, "Heidegger, biyografik gerçeklik –psiko-biyografik, tarihsel gerçeklik– ile bir tarihsel kararın düzeni üzerine temel bir düşünce arasındaki oldukça geleneksel bir karşıtlıktan kaçmıyor mu?" diye sorar. "Ayrıca, bu satırlar boyunca taşınan bu Heideggerci söylemin hangi çıkarlara hizmet ettiği de sorulabilir" (*İY* 126). Derrida, sorunu açabilmek için Nietzscheci bir kavrama başvurur. Burada Heidegger'in eğilimi, "Nietzsche'yi kendi tekil yazgısından kurtarmak"tır. Bu yazgı nedir? Heidegger'e göre, Nietzsche'nin kendisinin "en derin istenci" ile karşıtlık içinde yanlış yorumlanmasıdır. Bu yanlış yorumlar kesinlikle reddedilebilir ve şu açıktır ki Heidegger, Nietzsche'yi o dönemde yaygın olduğu üzere bir "yaşam filozofu" olarak yorumlamak istememektedir. Derrida'nın ifadesiyle bu, "bir düşüncenin biricikliğini, bir yaşamın ve eserin muğlaklığından –çok muğlak bir tarzda– kurtarma meselesidir" (*İY* 128). Bu kurtarış muğlaktır; çünkü Nietzsche'yi bu yorumlardan kurtarırken, Heidegger, aynı zamanda kendi Nietzsche yorumunu metafiziği alt etme projesi bağlamına yerleştirir.[64] Heidegger'in yorumunun ortaya çıktığı tarihsel uğrak, onun Nietzsche'yi yaşam temasına odaklı biyolojist, dirimselci ya da ırkçı bir okumadan koruma niyetini açıklayabilir. Derrida, başka bir yerde, "bu yorum stratejisi de bir politikadır" der. "Bu tutumun aşırı muğlaklığı, bir düşünce gövdesini lanetleyerek kurtarmaktan oluşur. Bu düşünce gövdesi içinde bir metafizik, son metafizik ortaya çıkarılır ve Nietzsche metninin bütün anlamları bu metafiziğe göre düzenlenir."[65] Derrida şunu öne sürer: "... Heidegger, Nietzsche'nin temel ve

63 Krş., *a. g. y.*

64 Palmer, *a. g. m.*, s. 287-288.

65 Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington, Rachel Bowlby, University of Chicago Press, Chicago, 1989, s. 73.

tekil düşüncesinin bütün bu yorumunu şu argümana yönlendirir: Bu düşünce gerçekten de metafiziğin sonunun ötesine geçmedi; o hâlâ büyük bir metafiziktir ve bu tür bir alt edişe işaret etse de, sınırın olsa olsa en keskin zirvesinde kalmaya yeter" (*İY* 127). Belirli bir ironiyle Derrida, Heidegger'in Nietzsche'de metafiziksel kavramlar ortaya çıkarma iddiasında bulunurken, kendisinin de bunların içinde tuzağa düştüğünü görür. Ayrıca Derrida, Nietzsche'nin düşüncesinin biricikliğini Nazilerin ve başkalarının tahrifinden kurtarırken, onu, "önemli olan ve olmayan düşünürler, sahih olan ve olmayan düşünürler arasındaki karşıtlık" gibi kategorilere yerleştirerek ve "Varlık'ın hakikatinin tarihi tarafından" "ayırt edilmiş, seçilmiş, işaretlenmiş ... biri olarak önemli bir düşünür tanımlamasıyla" (*İY* 127) bizzat Heidegger'in tahrif ettiğine işaret eder.[66]

> Heidegger, Nietzsche'yi kurtarırken, onu kaybeder de. Aynı anda onu kurtarmak ve ondan kurtulmak ister. Nietzsche'nin düşüncesinin biricikliğini olumlarken, bunun en kudretli (ve bu yüzden en genel) metafizik planı yinelediğini göstermek için yapabileceği her şeyi yapar. Nietzsche'yi şu ya da bu tahriften –örneğin Nazilerin tahrifinden– kurtarır gibi göründüğünde, bunu kendileri tahrife hizmet edebilecek kategorilerle yapar. (*İY* 127)

Derrida'nm Nietzschesi, Heideggerci okuma karşısında dikkatli bir biçimde hesaplanmıştır. "Nietzsche'yi –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de söylediği üzere, 'belki'nin (*Vielleicht*) düşünürünü– bu indirgemeci tutumlardan kaçınmak *ve* başka bir şeyi olumlamak için çok daha askıda bırakıcı bir tarzda okumaya" (*NM* 198) çalışır. Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesini bütünlük hakkında bir düşünce olarak sunumu, diye yazar Derrida, onun "okumasının en sürekli ve en kesin temalarından biridir" (*İY* 134). Nietzsche'nin yazılarının herhangi bir şekilde bütünlüğünün olmadığını ve kodçözümüne uğratılamayacağını öne sürer. Heidegger, Nietzsche'yi ontolojik farkı, Varlık'ın önceliğini düşünemeyen ve nihayetinde bu gelenekten kopan "son metafi-

66 Palmer, *a. g. m.*, s. 288.

zikçi" olarak tanımlarken, aslında argümanı hem Nietzsche'nin üslup enerjilerini hem de bu tür hermenötik kategorilerden kaçan yerinden edici güçleri görmezden gelmektedir.[67] Derrida'nın bir sonsuz yorumlar düşünürü olarak Nietzsche okuması, Heidegger'in metafiziksel Nietzsche yorumuna karşıttır. Heidegger'e karşı Derrida, kesinlikle Batılı metafiziğin doruğunun ötesinde, başka bir vadiyi işgal eden bir Nietzsche görür ve bu konumu Heidegger'e vermeyi reddeder. Ancak Nietzsche'yi tevarüs ederken, Derrida, Batılı mirasın karmaşıklığını yazmak için o baş döndürücü yüksekliklere geri dönmekte asla tereddüt etmez.[68]

Derrida, Nietzsche'deki söylemsel unsurların, bir metafiziksel karşı-temellüğe soyunan Heidegger'in yorum girişimine indirgenmekten çok uzak olduğunu vurgularken,[69] Nietzsche'de Heidegger'e direnen, onun düşüncesinden "daha güçlü" parçalar yanında, "Heidegger'in kendi düşüncesinin soykütüksel biçimde okunmasına olanak tanıyan bir rezerv" de bulur:

> Bu bağlamda, Heidegger'in Nietzschesini almak ve Nietzsche'de bir metafizik tarihiyle programlanmayan *başka* olanakların olduğunu ve Heidegger'in *metafiziğin tamamlanışının tarihi* olarak adlandırdığı şeyden öteye giden daha güçlü hareketlerin, aslında Heidegger'in kendisini, özellikle onun Nietzsche okumasını ve genel olarak onun felsefi yönelimini tartışmaya açan hareketlerin olduğunu göstermek önemlidir. (*NM* 198)

Derrida, metafiziksel belirlenimi ve Heidegger'in okumasını aşan bu rezervi, Nietzsche'nin "*yorum, perspektif, değer biçme, fark*" kavramlarını ve tarih boyunca Batı felsefesine sıkıntı çektirmiş tüm "empirist" ya da felsefi-olmayan motifleri radikalleştirmesine bağlar. Bu yolla Nietzsche, Heideggerci yorumun aksine, metafiziğin *içinde* kalmaktan çok, hangi anlamda anlaşılırsa anlaşılsın, göstereni, logosa ve hakikat ya da bağıntılı ilksel gösterilen kavramına kökensel bağımlılıktan kurtarmış-

67 Norris, *a. g. e.*, s. 204.
68 Bell, *a. g. e.*, s. 136.
69 Derrida, *Of Spirit*, s. 39-40.

tır. "Nietzsche yazdığı şeyi yazdı," der Derrida, "Yazının –ve her şeyden önce kendi yazısının– kökensel olarak logosa ve hakikate bağımlı olmadığını. Ve bu bağımlılığın, anlamını yapıbozuma uğratmamız gereken bir dönem boyunca ortaya çıktığını."[70] Nietzsche'deki her filozofem, her kavram herhangi bir özdeşlik barındırmaz; her seferinde, hem aktif hem de reaktif yönleriyle değerlendirilmelidir. Derrida bunu, Nietzsche üzerine bütün söylemlerin, bütün soruşturmaların –örneğin Heidegger'in soruşturmasının– bir protokolü olarak belirler. Sonuçta, Nietzsche'ye göre her kendilik yoruma açılır; "hem aktif hem de reaktif bir yaşam biçimi olarak yorumlanamayan hiçbir kendilik yoktur. Nietzsche'yi Heidegger'den ayıran budur: Nietzsche'ye göre her şey yorumdur" (*NM* 226).

Bir Şemsiye Felsefesi: Nietzsche'nin Kadınları-Hakikatleri

Derrida'nın, yukarıda tartışılan belirli kavramsal metodolojik ve ideolojik sorunlara odaklanan ve dilbilimsel ayrıntılara özenli dikkatini örnekleyen Nietzsche okumaları "Otobiyografiler" ve "İmzaları Yorumlamak", bir diğer metinle, "Mahmuzlar"la aynı radikal düzlemi paylaşır. "Mahmuzlar", diğer iki metin gibi, yalnızca Nietzsche'yle ilgili Derridacı konumu değil, bütün postyapısalcı metodolojiyi sergiler ve Nietzsche'nin Batı felsefesine yönelttiği temel bir meydan okumaya, yani rasyonalist, idealist ya da empirik bir hakikat teorisi olmaksızın ciddi felsefe yapma girişimine işaret eder. Nietzsche, "aklı, Tanrı'yı ve doğayı yitiren bir çağda" felsefe yapmanın ne anlama geldiğini sorar ve Derrida'ya göre Nietzsche'nin eserleri, bu sorunun yanıtını da içerir. "Mahmuzlar"da *Şen Bilim*, *Putların Alacakaranlığı*, *İnsanca Pek İnsanca*, *Ecce Homo*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi bir sondaj alanı olarak kullanan Derrida, Nietzsche'deki dil, üslup, varlık ve hakikat sorunlarını ele alır ve bunları topluca kadın olarak adlandırır: "Bu konferansın başlığı üslup sorusu olabilirdi. Ancak –konum, kadın olacak" (*M* 139). Elbette, bu adlandırmanın çeşitli nedenleri vardır: Birincisi, Nietzsche'nin

70 Derrida, *Of Grammatology*, s. 19-20.

kadın hakkındaki görüşüne ilişkin kabul edilmiş yorumların, Nietzsche'nin üslupları sorusuna ve metninin ekonomisine ilgi göstermemesidir. İkincisi, Nietzsche'nin kadına atfettiği karakteristikleri büyük ölçüde hakikate de atfetmesidir.[71] Nietzsche'ye göre tek bir *Hakikat* değil, yalnızca çoğul hakikatler vardır. Aynı şekilde, Derrida'nın Nietzschesine göre üslup sorusu, bir üsluplar sorusu olarak ortaya çıkar. *Ecce Homo*'da Nietzsche, bir üsluplar çoğulluğuna yetenekli olduğunu ilân eder ve "'kendinde güzellik', 'kendinde iyilik', 'kendinde şey' ile bir düzeyde bir salt budalalık, sırf 'idealizm'" olarak "kendinde üslup"tan vazgeçer.[72] Derrida'ya göre, Nietzsche'nin bu tür bir üsluplar çoğulluğundan yararlanması,

> hakiki-olan ve hakiki-olmayan kararlaştırılabilir karşıtlığını askıda bırakır ve felsefi kararlaştırılabilirlik sistemine ait her kavram için uygulanması gereken, dönemsel tırnak işaretleri rejimini başlatır. Metnin doğru bir anlamını varsayan hermenötik proje, bu rejimde geçersizleştirilir. Okuma, varlığın anlamının ya da hakikatinin ufkundan kurtulur, ürünün üretimi ya da mevcudun mevcudiyeti değerlerinden özgürleşir. (*M* 170)

Nietzsche'nin üslup(lar) ile yazma girişimini Derrida, "dişil işlem" olarak algılar ve bunu, yapıbozuma ve yapıbozumcu mevcudiyet metafiziği eleştirisine kaydeder. Böylece üslup sorusu, bütün özcülüklerden ve istikrarlı kategorilerden kaçınmak için "radikal biçimde ertelenen, belirsiz yazma üslubu" olanağının keşfedildiği bir strateji sorusu haline gelir.[73] "Mahmuzlar", Nietzsche'nin üslubunun/yazılarının, tıpkı bir kadın gibi "uzaktan el eder"ek, okuru hem küçümsediği hem teşvik ettiği hem reddettiği hem özendirdiği hem bozduğu hem kaydettiği çizgide ilerler.

Kadın/dişil, Nietzsche'ye gelinceye kadar, eril / fallusmerkezci olarak karakterize edilen geleneksel felsefenin dışında

71 Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, s. 97.

72 Schrift, *a. g. e.*, s. 109.

73 James A. Winders, *Gender, Theory, and the Canon*, University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1991, s. 121.

tutulmuş; erillik, dişilliği kadının özelliklerine kayıtsız kalarak kendi imgesinde üretmiştir. Oysa Nietzsche, pek çok diğer kanonik filozofun yaptığı gibi kadınlığı/dişilliği yok saymak yerine, onlar hakkında konuşur, karşılaştırmalar yapar. Metinleri, kadınlarla ve dişil göndermelerle doludur. Kadını yaşam, sanat ve hakikat için bir metafor olarak ısrarla kullanır.[74] Bu metaforu, bir üslup çoğulluğu içinde felsefenin "hegemonik hakikat iddiaları"na karşı konumlandırır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünde Nietzsche, bütün (erkek) filozofların hakikat hakkındaki varsayımlarında dogmatik olduklarını öne sürer ve bunu, onların kadınlar konusundaki beceriksizlikleriyle karşılaştırır. Kadın, bütün aptallıkların ve akılsızlıkların kaynağıdır, erkek filozofu aldatan bir siren figürüdür. Nietzsche, sistemlerini ve kavramlarını sökerek, hakikat iddialarını temelden yoksun kılarak felsefenin "sinsi" yıkımıyla uğraşır. Bu uğraş, kadına özgü kötülük olarak da görünür. Kadın, gerçekten hakikatin antiteziyse, akıldışının ilkesiyse, Platon'dan Kant'a ve Hegel'e büyük sistem-kurucu erkek filozoflara karşı Nietzsche'nin mücadelesinde bir müttefik olarak alınabilir. Nitekim alınmıştır da. Bu durumda, Nietzsche'nin bütün anti-feminist ifadeleri daima geriye dönebilen, yani Nietzsche'nin gizli niyetine karşı çıkan, iki kenarı keskin bir karaktere sahiptir.[75] Böylece Nietzsche, hem bir kadın düşmanı olarak kadını aşağılar hem de onu aklın egemenliğine karşı çıkan simgesel bir figür haline getirir. Ona göre, yaşam ya da gerçeklik hakkında keşfedilecek tek bir birlikli hakikat yoktur; bu yüzden kadın hakkında da bulunabilecek bu tür bir hakikat yoktur; çünkü hakikat gibi kadın da mevcut değildir: "Kadın gibi, kendinde kadının kendinde hakikati gibi bir şey yoktur" (*M* 168). Derrida'nın da belirttiği üzere, Nietzsche metinlerinde pek çok "kadın tipolojisi" vardır: "anneler, kızlar, kız kardeşler, kızkuruları, karılar, mürebbiyeler, fahişeler, bakireler, büyükanneler, büyük ve küçük kızlar güruhu" (*M* 167).

74 Marilyn Pearsall, Kelly Oliver, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State University Press, University Park, PA, 1998, s. 5.

75 Norris, *a. g. e.*, s. 202.

Nietzsche'nin kadın kavrayışının tekil olmadığı ve bu yüzden homojen olmadığı açıktır. Aynı şekilde "Mahmuzlar" da, kadın kavrayışını bu çoğullukla ve heterojenlikle vurgular: "Bu yüzden metnin heterojenliği" (*M* 164).

Metinde en azından üç kadın figürü, iğdiş edilmiş kadın, iğdiş edici kadın ve olumlayıcı kadın figürü Nietzsche'yle ilişkilendirilir:

> O, bu iğdiş edilmiş kadındı, bu iğdiş edilmiş kadından korkuyordu.
> O, bu iğdiş edici kadındı, bu iğdiş edici kadından korkuyordu.
> O, bu olumlayıcı kadındı, bu olumlayıcı kadına aşıktı. (*M* 167)

İğdiş edilmiş kadın, bu "yalan söyleme figürü", hakikat istenciyle özdeşleştirilir. Dogmatik, metafiziksel, bilimsel feministe karşılık gelir. Hakikati-kadını keşfetme iddiasında bulunur. "Nesnel hakikat"e ulaşmak için, anlam muğlaklığını ve çoğulluğunu olumlamayı reddeder. Böylelikle nesnelliğin peşinde koşan, yaşama düşman bir feminizm tipi oluşturur.[76] Derrida'nın ifadeleriyle,

> Feminizm, bir erkek gibi olmayı arzulayan bir kadının işleminden başka bir şey değildir. Ve eril dogmatik filozofa benzemek için bu kadın, bütün iğdiş edilmiş erkeklik/iktidar yanılsamalarıyla hakikate, bilime ve nesnelliğe –onun sahip çıktığı kadar– sahip çıkar. (*M* 151)

İğdiş edici kadın, "hakikat figürü", yanılsama istenciyle özdeşleştirilir. Metafor, ayartma, maskeler ile Apolloncu olana karşılık gelir.[77] İğdiş edici kadın, kendisini gizlemek ve metafizikçinin kendisini ve kendi anlamını sabit kılma girişimine karşı koymak için hakikatle oynayan sanatçıdır: "En büyük sanatı yalandır, en yüce ilgisi görünüş (*Schein*) ve güzellik" (*M* 153). Ancak bu tür kadın, fanatik biçimde kendi ideallerine yapışır ve aslında bu idealleri kendisinin yarattığını unutursa, kendi yanılsaması tarafından rahatça ayartılabilir.[78]

---

76 Kelly Oliver, "Woman as truth in Nietzsche's writing", *Social Theory and Practice* 10 (2), 1984, s. 187-188.

77 Pearsall, Oliver, *a. g. e.*, s. 8.

78 Oliver, *a. g. m.*, s. 193.

Olumlayıcı kadın, hakikat ve yanılsama istencinin kendi kendisini alt edişine işaret eder. Güç istenciyle özdeşleştirilir.[79] Hakikati ve yaşamı perspektife dayandırarak bütün temelleri ve kesinlikleri terk eden Dionysosçu güce karşılık gelir.[80] "Olumlayıcı bir güç, bir dissimülasyon ustası, bir sanatçı, bir dionizyak olarak kabul edilip olumlanır. Ve artık onu olumlayan erkek değildir. Kadın, erkekte bizzat kendisini olumlar" (*M* 165). Derrida'ya göre Nietzsche, kadını en azından bu üçlü kiplikle "okur" ve "yazar".

Derrida kadının bu Nietzscheci kaydını kodçözümüne uğratırken (*M* 160) okuru, Heidegger de dâhil diğerlerinin düştüğü hataya karşı uyarır: "Mitolojik bir çiçeği, bir kenarda dikkatle incelemek için koparmak üzere değiliz ya da düşeceği yere düşmesine izin vermek yerine, bu çiçeği koparacak değiliz" (*M* 160). Nietzsche'nin kadına ilişkin çoğul kavrayışına paralel olarak Derrida, *Mahmuzlar*'da, kadının çoğul konumunu çeşitli temalarla örer: Kadının uzaklığı, kadının örtüleri, kadının şüpheciliği, süsleri ve simülasyonu. Kadın uzaktan ayartır. Kadın örtülerin arkasında uçuşur. Süslenme (her türlü süsle örtünme) ve dissimülasyon ("büyük yalan sanatı", maskeleme sanatı), kadını sanatçıyla aynı hizaya getirir. Kadının şüpheciliği, Derridacı söylemi kadın ve hakikat sorusuna sevk eder. Hakikatin hakikati, felsefe ve dinin hakikatinin hakikati, ancak bir yüzey olabilir; bu hakikat, ancak bir örtü olabilir ve hakikat, kadın için gereksizdir; kadın, hakikatle ilgilenmez.[81] Bu yüzden kadın, bütün erkeklerin kendisini ele geçirme girişimlerini boşa çıkarır. Hâlâ hakikate inanan safdil erkek, kadına sahip olabileceğine inanır, tıpkı dogmatik filozofun hakikate sahip olabileceğine inandığı gibi. Böylece Nietzsche'nin üslubunun ironisi, kadının hakikate inanmadığı kadarınca, onun

79 Winders, *a. g. e.*, s. 121.

80 Keith Ansell-Pearson, "Nietzsche, woman and political theory", *Nietzsche, Feminism and Political Theory* içinde, ed. Paul Patton, Routledge, London, 1983, s. 34.

81 Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, s. 99.

hakikatin alegorik bir figürü olarak kalmasında yatar[82] ve bu ironi, hakikat iddialarını temelsiz bırakan bir yarık oluşturur. Kadın gibi hakikat de örter, dissimüle eder ve kimsenin kendisine sahip olmasına izin vermez. Kadın-hakikat ele geçirilemezken, erkek filozof onu aramaya karşı koyamaz: "Yine de onu aramaya karşı çıkmak olanaksızdır" (*M* 155).

Burada Derrida'nın Nietzsche'nin kadın/hakikat söylemine iliştiriverdiği iğdiş motifi, tıpkı kadın gibi, hakikatin bir alegorisi olarak ortaya çıkar. Erkek hem iğdişe hem hakikate inanırken, kadın bu "iki erkek fantezisi"ne inancını askıda bırakır. Burada kadın, erkeğin iğdişe/hakikate inancıyla oynayarak, kendi egemenliğini uygulamakta özgürdür.[83] Derrida'ya göre,

> İğdişsiz ayartamayan ya da arzuyu açığa çıkaramayan 'kadın', iğdişin etkisine gereksinim duyar. Ancak açıkçası, ona inanmaz. İnanmayan, yine de iğdişle oynayan, 'kadın'dır. ... Kendisine aşırı saygı duyan dogmatik ya da safdil filozofu aşan bir bilgiyle kadın, iğdişin *gerçekleşmediğini* bilir. (*M* 150)

Kadının hakikatle ilişkisi gibi iğdişle ilişkisi de, tekanlamlı olmaktan uzaktır. Sahte bir inançla ve erkeğin iğdiş korkusuyla ustaca oynayan kadın, egemenliği elde etme girişiminde erkek gibi olma eğilimiyle, yani kendi kendisini iğdişle tehdit edilir.[84] Bu yüzden, bu "formül, büyük bir ihtiyatla kullanılmalıdır" (*M* 150). Lacan'ın yalnızca bir kez zikredildiği iğdiş motifi, Derrida'nın Heidegger'in Nietzsche okumasıyla yüzleşmesine stratejik bir kapı açar. Burada Nietzsche, kendisine tahsis edilen Heideggerci hermenötik ufkun ötesine geçer. Heidegger, Nietzsche'nin "Varlık sorusu"nun tekrar sorulmasını olanaklı kıldığını, ancak kendisinin bunu yapamadığını iddia eder. Oysa Derrida, "içerik"i ile olmasa bile üslubu ile, üslubunun "pratik hançerin[in] (*pratique stylet*) müdahalesi" ile Nietzsche'nin bu soruyu zaten sorduğunu ve bu Heideggerci konumun ufkunu deldiğini öne sürer (*M* 159) ve Heidegger'in Yunanlıların haki-

82 *A. g. e.*, s. 100.
83 *A. g. e.*, s. 101.
84 *A. g. y.*

kat kavramını *alētheia* olarak, yani açığa çıkma, ifşa etme, saklı oluşu ortadan kaldırma süreci olarak yorumlamasını tartışmaya açar.

Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde Varlık, doğal bir süreçte kendisini gösterir, öne çıkarır, bize sunar. O halde Varlık için Varlık'ın hakikati kendisini açığa çıkarmaktır, ortaya çıkarmak, örtüsünü açmaktır. Ortaya çıkmak için kendi örtüsünden kurtulmak, uykusundan uyanmak zorundadır. Bu yüzden hakikatin olumsuz yönü, daha başlangıçta Batılı geleneğe kaydedilmiştir –*a-lētheia*:* uykudan uyanmak, unutulmuşluktan çıkmak, gizlilikten kaçmak, örtüsünü açmak. Bu durumda görünmeye başlayan şey, başka bir şeyi belirsizleştirir, gizler ve bu gizlenen şey, bize kendisini sunacak olan şeyin kendisini sunacağı şekilde ortaya çıkmasına olanak tanır. Metafiziksel gelenek, başlangıçta Varlık'ın hakikatine ait olan mevcut olmayış, yokluk ve fark nosyonunu unutur. Varlık, varolanlara indirgendiğinde ve *idea* ya da *ousia* olarak anlaşıldığında basit mevcudiyet olarak yorumlanır ve sırasında bu, gerçeklik ya da nesnellik olarak, öznel Varlık'ın, yani öz-mevcudiyetin ya da *parousia*'nın kesinliği olarak Varlık anlayışının temel aksiyomu olur. Varlık'ın öznel Varlık olarak algılanışında, Varlık'a ilişkin bilginin temelini *cogito* oluşturur. Gerçek ve hakiki olan şey, kendisini açık ve seçik olarak sezgisel *cogito*'ya sunmak zorundadır. Nietzsche, nesnel Varlık ya da hakikat olarak mevcudiyetin bu ayrıcalığına karşı çıkar. Bundan böyle açık olmayan, sahih olmayan, doğrulanamayan, bilinçdışı, uzak, dissimüle eden; gerçek ya da hakiki olandır ve bu, kadınla özdeştir.[85]

Derrida, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda kadın (örtülü ve uzak olan, dissimülasyon ustası) ile hakikati açıkça özdeşleştirdiği bölümü Heidegger'in hermenötik yorum projesi adına dışarıda bıraktığını öne sürer. Heidegger, üslup sorusunun yanı sıra cinsel politika sorusuyla da ilgilenmediği okumasında,

---

* Saklılık anlamına gelen "lētheia" sözcüğü, başına getirilen "a-" olumsuzlama önekiyle "açığa çıkma"ya dönüşür.

85 David B. Allison, "Destruction/Deconstruction in the Text of Nietzsche", *boundary* 2, vol. 8, no. 1, Autumn 1979, s. 209-210.

Nietzsche'yi hermenötik girişimin başarısız bir öncüsü olarak ele alır.[86] Derrida şöyle der:

> Cinsel soru ortaya koymadığından ya da bu soruyu genel hakikat sorusu içinde sınıflandırdığından dolayı Heidegger'in Nietzsche okuması, hakikatin olağanüstü olay örgüsü içinde kadını gözden kaçırdığından beri kıyıdan uzakta ... başıboş dolaşır. (*M* 170)

Hermenötik çözümleme lehte ve aleyhte bir argümanın içine yerleşip ikili karşıtlıklar üzerine temellenirken, hem Nietzsche'ye hem de Derrida'ya göre kadın/hakikat bu tür bir sınıflandırmadan kaçar. Bu noktada Derrida, "belirli bir Heideggerci [hermenötik] manzaranın doluluklarından ve boşluklarından, çıkıntılarından ve girintilerinden ilerleyerek" (*M* 155) iğdişe döner. Bu manzara, Heidegger'in Nietzsche'nin "Bir Hatanın Tarihi" başlıklı metnini ●kumasıdır. Nietzsche, burada yalnızca "o [fikir] kadın olur" (*sie wird Weib*) sözcüklerini vurgulamıştır. Oysa Heidegger, Nietzsche'nin metnini bütün unsurlarıyla çözümlerken, "fikrin kadın oluşu"nu çözümlemesinin dışında bırakır. Derrida, hem Nietzsche'nin "fikrin kadın oluşu" kaydına hem de Heidegger'in bu kaydı dışarıda bırakışına ilişkin çifte kodçözümüne girişir. Fikrin başlangıç uğrağı, felsefe ve hakikatin özdeşliğidir. "Ben, Platon, hakikatim" (*M* 161). İkinci uğrak, fikrin ilerleyişine işaret eder. Bu uğrakta fikir, başka bir şey haline gelir. "Kadın, fikri bahşeder. Ve fikir geri çekilir, aşkın, ulaşılamaz, ayartıcı hale gelir. Uzaktan (*in die Ferne*) el eder. Onun örtüleri uzakta dalgalanır. Ölüm düşü başlar. Bu, kadındır" (*M* 161). Böylece, fikrin Platon'dan Platonculuğa geçişi özetlenir. "Kadın oluş, 'fikrin bir süreci'dir (*Forschritt der Idee*) ve fikir, hakikatin bir özsunum biçimidir" (*M* 161). Bu ikinci uğrakta, Nietzsche'nin kadın üzerine söyleminin bütün simgeleri yer alır: Ayartan uzaklık, örtülü aşkınlık vaadi, erişilemezlik. İkinci uğrak, yalnızca fikrin kadın oluşuyla bitmez. Nietzsche fikrin kadın oluşunu açıklamak istermişçesine "o, Hıristiyan olur" (*sie wird christlich*) ifadesini ekleyerek parantezi kapatır ve fikre iliş-

86 Norris, *a. g. e.*, s. 204.

kin bu iki ifadeyle (kadın-hıristiyan oluş) Derrida, iğdiş motifini öne çıkarır.[87] Tutkuları ve arzuları kontrol edemeyen Kilise, "bir daha acı vermemeleri için dişleri *söküp çıkaran* (*ausreißen*) dişçiler" gibi, bunları kökünden söküp atmaya çalışır. "Kilise'nin pratiği, kürü, *iğdişçilik*'tir" (*M* 163) ya da dişçiliktir. Yaşama düşman olduğundan dolayı kiliseye ait bu (iğ)dişçilik kürü, Nietzsche tarafından reddedilir. Yaşam öz-egemenlik isterken, Kilise kendi kendisini-kötürüm etmek ister.[88] "Yaşama düşman olan Kilise, böylece kendisi yaşam olan kadına da (*femina vita*) düşmandır" (*M* 163).

Bu noktada Derrida, her şeyi iğdiş ekonomisi içinde karşıt kutuplara sokan bir mantığa yönelir: İğdiş edenler, edilenler (Freudcu psikanaliz).[89] Bu tarz bir algılayış, dünyayı sahip olmak ya da olmamakla sınıflandırmaya sevk eder. Oysa Nietzsche metni, bu tür sınıflandırmalardan kaçar. Derrida, sahip olmaya ya da olmamaya indirgenemeyen bu niteliği, yüzeyini boş bir sayfa, yelken, örtü, parşömen, zar, yazım yüzeyleri gibi çeşitli şekillerde betimlediği "himen'in grafiği" ile açıklamaya girişir (*O* 87-88): "Himen'in ya da pharmakon'un grafiği, kendisi iğdişe indirgenmeden iğdiş etkisini kendi içine kaydeder" (*M* 166). Himen'in grafiği içinde, düzenli bir kategoriler sistemi yaratmaya yönelik her türlü girişimi daima aşan bir şey vardır. Derrida'ya göre, Nietzsche'nin metinleri himen'in, aradakinin grafiğini kurar. Metinlerin anlamı, kadın gibi şüpheli ya da kararlaştırılamaz kalır.[90] Kadının kendisini armağan olarak verişinde erkek, bu armağanın gerçek mi yoksa yalnızca bir simülasyon mu olduğunu bilemez. Erkek, gerçekten de kadına sahip olabilir mi? Yoksa örtülü bir simülasyon tarafından sahiplenilir mi? Bu sorular hiçbir zaman yanıtlanamaz. Derrida'ya göre, kadının armağanı açısından boyun eğme (sahip olunmak)/egemen olma (sahip olma) kararlaştırılamazlığı, hem diyalektikten hem

87 Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, s. 102.

88 *A. g. e.*, s. 103.

89 Pearsall, Oliver, *a. g. e.*, s. 7.

90 *A. g. y.*

de ontolojiden kaçar:[91] "*Sahip olmak* ve *sahip olunmak* karşıtlığı, himen'in grafiği tarafından üretilen aşkın bir tuzaktan başka bir şey değilse, o zaman bu, yalnızca diyalektikten değil, aynı zamanda her ontolojik kararlaştırılabilirlikten de kurtulur" (*M 172*-173). Sahiplenme süreci, hem "dilin sürecinin bütünlüğünü" hem de "simgesel değiş tokuşu" ve "bütün ontolojik bildirimleri" örgütler. Bu durumda, "Hakikat(in) tarih(i) bir sahiplenme süreci(dir)" (*M* 173).

Kendisini olumlayan himen, kadının arzusunun öz-olumlamasına işaret eder. Çifte olumlama, himen'in "kendisiyle evliliği" kadınlardan kaynaklanır. Ancak bu çifte olumlama, kadınların ağzından çıkan bu Nietzscheci "evet, evet", hâlâ yalnızca dişil bir "evet"in eril temellüğüdür. Bu çifte olumlama, himen'in kendisini olumlayışı, kadın pozuna giren erkekten kaynaklanır. Bu "evet", bir "evet"in taklidinden başka bir şey değildir. Bu, erile söylenen dişil "evet"in taklidini yapan eril "evet"tir. Himen'in eril olumlamasının çifte olumlamasıdır; eril olumlama egemenliğini ve öz-olumlamasını güvence altına alır. Belki de himen'in hâlâ dokunulmamış olması eril olumlamadır –aslında himen'i bozan evlilik olumlaması. Himen'in sözde öz-olumlaması, kendi yıkımına dönüşür.[92] Derrida'ya göre, "himen, asla saf ya da tam değildir; kendine ait bir yaşamı, bir özel ismi yoktur. Anagramıyla açıldığından, vasıtasıyla kendisini etkilediği ve kendisini öldürdüğü kıvrımda her zaman zaten yırtık görünür."[93] Ancak şu unutulmamalıdır ki, "Mahmuzlar"daki temel önesürümlerden biri, felsefenin gerçekliğe egemen olma girişiminde tanımlanamayan şeyin, bir "dişil" işlem olarak anlaşılan hakikat olması ve dahası dişilliğin "bir kadının dişi*lik*'i ile, kadın cinsel*lik*'i ile ya da ele geçirme konusundaki aptalca umutlarından henüz kurtulmamış dogmatik filozofu, aciz sanatçıyı ya da acemi ayartıcı-

91 Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, s. 105.

92 Kelly Oliver, *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the "Feminine"*, Routledge, London, 1995, s. 73-74.

93 Derrida, "Double Session", *Dissemination* içinde, trans. Barbara Johnson, Continuum, London, New York, 2004, s. 238.

yı hâlâ boşa umutlandırabilen özselleştirici fetişlerden herhangi biri ile karıştırılmaması" (*M* 148) zorunluluğudur.

"Mahmuzlar"da kadın, Nietzsche üzerinden Derrida'nın üslubuyla kendisine atfedilen çoğul değerlerle "aşırı-belirlenir": Kadın, üslup, kalem, kılıç, mahmuz, ucu sivri nesne, iz, belirti, işaret, dümen suyu, bir geminin pruvası, bir limanın girişinde dalgaların kırıldığı kayalık burun, dil, örtü, yelken, şemsiye ve bizzat Nietzsche.[94] Bu sözcük, kendi doğal anlamından koparılır; kadın, kadın hakikatinden koparılır. Derrida, Batılı metafizik düşüncenin kadına empoze ettiği bütün değer biçmelerden de kadını kurtarır. Böylece kadın, *Ereignis* gibi, Varlık'ın/hakikatin derinliği/dip-sizliği olacaktır.[95] Kadın, Varlık'ın/hakikatin armağanını ve onun rezervini kuracaktır. Kadın, kendisini vermesi ve geri çekmesidir.

Üslup, metin, hakikat, kadın, himen ve Varlık gibi kavramların egemen bir anlamı yoktur. Bu yüzden Varlık'ın anlamı üzerinde hak iddia eden hermenötik yorum, sınıflandırmalarının işlemediği bir yarıkla karşılaşır. Egemen anlamın olmaması, Varlık'a ilişkin ve kadına ilişkin tek bir hakikatin olmaması anlamına gelir. Bunlara karşıt olarak, tek bir ayrıksı terim de yoktur. Tam da bu yüzden kadın ya da hakikat, iğdiş mantığından kaçar. Heidegger de, hermenötik yorumcu olarak kadın/hakikatin kararlaştırılamaz karakterini kavrayamaz ve bir bütün olarak Nietzscheci düşüncenin metafiziksel olduğunu ve böylece Varlık sorusuna teslim edilebileceğini öne sürer. Ancak *Zaman ve Varlık*'ın (*Time and Being*) yayınlanmasıyla birlikte, Heidegger *Ereignis*'in, temellüğün, Varlık'ın bağışının ve derinliğinin önemini kavrıyor görünür. Derrida, bu tür bir *Ereignis*'i dişil işlem olarak düşünür. Bu durumda, Heidegger'in "Nietzsche okuması" yeniden değerlendirilebilir.[96]

Nietzsche'de hermenötik yorum alanından kaçan ve "kararlaştırılabilir" bir anlama sahip olmayan, yalnızca kadın-hakikat nosyonları değildir, ayrıca Derrida'nın yorum sorununu aşırı

94 Allison, *a. g. m.*, s. 212.
95 *A. g. m.*, s. 214.
96 *A. g. m.*, s. 211.

uçlara taşımakta kullandığı bir fragmandır da. "Mahmuzlar", Nietzsche'nin yayınlanmamış manüskrileri arasında bulunan ve editörleri tarafından *Şen Bilim* dönemine ait olduğu öne sürülen –tek başına, tırnak içinde– "Şemsiyemi unuttum" ["*Ich habe meinen Regenschirm vergessen*"] fragmanı üzerine bir tartışmayla kapanır (*M* 178-186). Thomas'ın tespitleriyle[97] Derrida'nın "Şemsiyemi unuttum" fragmanı üzerine tartışması, *Limited Şti.*'nin (*Limited Inc.*) ana temalarından birini, yani "Nietzsche bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi ya da hatta gerçekten *herhangi bir şey* mi istedi, *kesinlikle* hiçbir zaman bilemeyeceğiz" (*M* 179) temasını onaylar. Bu fragman, "yalnızca kendisini üreten çevreden değil, ayrıca Nietzsche'nin niyetinden ya da kastettiği anlamdan bağımsız" (*M* 180) düşünülebilir. Başka bir deyişle, "Onu temellük eden anlam ve imza, ilkece erişilemez kalır" (*M* 180). Fragmanın anlamına ilişkin bu anlayış, "onu hermenötik bir sorunun güvenli ufkundan uzaklaştırır" (*M* 181). Fragman, hiçbir anlam merkezine sahip değildir: "Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan özgür olduğundan, hiçbir anlama gelmemesi ya da kararlaştırılabilir bir anlama sahip olmaması her zaman olanaklıdır. Bağlamsal bir gövdenin ya da sonlu kodun ötesinde, onun herhangi bir yere aktarılan parodileştirici anlam oyununun sonu yoktur" (*M* 183). Derrida, fragmandan topladığı anlamı genişletir ve bunu bir bütün olarak Nietzsche korpusuna uygular: "Eğer Nietzsche gerçekten bir şey demek istediyse bu, zorunlu olarak ayrımsal bir güç istenci ise de, kastetme istenci sınırının sonsuzca bölünmesi, katlanıp çeşitlenmesi"dir (*M* 184).

Fragmanda sözü edilen şemsiye, salt gösterilen, empirik bir gönderge ya da maddi bir nesne olabilir. Nitekim Adorno'nun bir anekdotuna göre bu, Nietzsche'nin yürüyüşlerinde hassas gözlerini Alp güneşinden korumak için kullandığı, hatta rivayete göre Sils-Maria'daki çocukların taş atarak oynamaktan hoşlandığı ve Nietzsche'nin gerçekten bir yerde unutmuş olabileceği kırmızı şemsiye olabilir. Bu olasılık, literal ya da metaforik bir şemsiye arasındaki farkı ortaya koyarak, bizim "Şemsiyemi unuttum"

97 Thomas, *a. g. e.*, s. 125-126.

fragmanını okumamızı karmaşıklaştırır.[98] Yine de, göndergesi her ne olursa olsun, fragmanın anlamı kendi mantığının kavrayışının ötesine geçer ve okuru sonsuz bir yapıbozum sürecine girmeye zorlar.[99] Yine üslup sorunu ve uzak sonuçlarıyla metinsel kimlik sorusunun açıldığı bu fragman, bir yazı parçası mı, bir çiziktirme mi, bir başlangıç değinisi mi, yoksa kodlanmış bir yazı mı? Bu ifade tam olarak nedir? Ne anlama gelir? Onunla ne yapılır?[100] Derrida'ya göre, bu soruları *yapısal olarak* yanıtlamak olanaksızdır (*M* 178 vd.). Derrida, Nietzsche'nin terekesinden özellikle seçtiği, bağlamsız, ama yine de esere dâhil bu unsura odaklanarak stratejik kullanımları örnekler ve yine "metinsel kimlik" ve Varlık'ın unutuluşu sorununu tartışmaya sokar. Çağrışımsal enerji devreye sokulduğunda, şemsiyenin simgesel kararsızlığı yorumun çoğulluğunu olanaklı kılar[101] ve bu özellik, Nietzsche'nin bütün yazılarına ve genel olarak bütün yazılara atfedilebilir (genel metinsellik yapısı). Böylece bu fragman, bütün metinler için bir model oluşturur: Hiçbir metin tam olarak kavranamaz ya da yazarının niyetleri tam olarak ifade edilemez. Anlam bağlama, koşullara, zamana ya da "hava"ya bağlıdır: "O zamanki havaya (*temps*'a, yani zamana ve/veya havaya) ilişkin bir soru" (*M* 182).

Gösterge için herhangi bir kasıtlı ya da özel anlamın yapısal olarak mevcut olmayışı, burada her zaman daima cinsel fark içinde ima edilir. "Şemsiye" göstereninin kendisi, "Mahmuzlar"da saldırı ve savunma çifte olanağıyla cinsel karşıtlığı belirsizleş-

98 Tracy B. Strong, "The Deconstruction of the tradition: Nietzsche and the Greeks", *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism* içinde, ed. Tom Darby, Béla Egyed, Ben Jones, McGill-Queen's Press-MQUP, 1989, s. 65; ayrıca bkz., Karin Bauer, *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*, State University of New York Press, Albany, 1999, s. 8; Ned Lukacher, *Time-Fetishes: The Secret History of Eternal Recurrence*, Duke University Press, Durham, NC., 1998, s. 141.

99 Paul de Man'dan alıntılayan Allison, *a. g. m.*, s. 200.

100 Waite, *a. g. m.*, s. 75.

101 Bkz., Hugh J. Silverman, "Interpreting The Interpretative Text", *Continental Philosophy IV: Gadamer and Hermeneutics* içinde, ed. Hugh J. Silverman, Routledge, London, 1991, s. 271-272.

tiren bir "mahmuz", bir yapı olarak devam eder. Şemsiye, cinsel (ya da özellikle fallik) arzunun simgesel anlamına sahip olma şeklinde belirli bir Freudcu çözümlemenin içerdiği bir gösterge olarak işlev gösterebilir. Bununla beraber "Mahmuzlar"da "şemsiye", bir simge tarafından içerilmeyi kabul etmez. Şemsiye, bir fallus olabilir ve yine açıldığı zaman bir göstergeler denizinde sürüklenen ya da dalgalanan açık, alıcı, dişil bir yelken işlevine sahip olabilir. Erillik-dişillik çifte olanağı, "bu kılıf[ı], eril ve dişil arasında dalgalan"maya (*M* 140) bırakan şemsiyenin anlamının içine kazınmıştır. Şemsiye, cinsel kararlılık rejiminin dayandığı eril-dişil karşıtlığını yapıbozuma uğratırken, bu metinsel ve cinsel belirlenimsizlik, bir yorum politikası modeli için hangi imalara sahiptir?[102] Derrida, fragmanı bir "türetme makinası" olarak kullanır:

> [Literal anlam:] Bir şemsiyeye sahibim ... O bana ait. Ama ben onu unuttum. Onu tanımlayabilirim. Ancak şimdi artık ona sahip değilim. Yakında. Onu bir yerlerde unutmuş olmalıyım vb. (*M* 182)
> [Psikanalitik yorum:] Şemsiyenin simgesel figürü iyi bilinir ya da iyi bilindiği sanılır. Örneğin, gösterişsiz biçimde örtülere bürünmüş bir fallusun, hem saldırgan hem koruyucu, tehditkâr ya da tehdit edilen bir organın erselik çıkıntısını (*éperon*) düşününüz. Bir iğdiş masası üstündeki bir dikiş makinasında (*machine à recoudre*), bu tür bir alışılmadık nesneyle karşılaşılmaz. (*M* 182)
> [Heideggerci yorum:] Bu yüzden, bin şekilde, "Varlık'ın unutulması" (*Seinsvergessenheit*) sanki Varlık (figüratif olarak konuşmak gerekirse) bir felsefe profesörünün dalgınlıkla bir yerde bıraktığı şemsiyeymiş gibi ... temsil edilir. (*M* 188)

Sonuncusu, Heideggerci yorum, özellikle önemlidir. Derrida, "Mahmuzlar"ın sonundaki ikinci notta, Heidegger'in *Varlık Sorusu*'ndaki (*Zur Seinsfrage*) şemsiye örneğini unuttuğunu açıklar. Şemsiye, Varlık'ın unutuluşunun bir simgesi haline gelir.[103] Derrida, başka bir yerde, Nietzsche'nin Varlık'ın aktif

102 Sara Ahmed, *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 81.
103 Bell, *a. g. e.*, s. 244.

bir unutuluşunu istediğini, ancak bunun Heidegger'in yüklediği metafiziksel biçime sahip olmadığını dile getirir ve şu soruları sorar: "Nietzsche'nin, Heidegger'le birlikte son büyük metafizikçi olarak okunması mı gerekir? Ya da aksine Varlık'ın hakikati sorusunu üstün insanın uyuyan son titreyişi olarak mı alacağız?"[104] Bu sorular, Derrida'nın Heidegger'le diğer doğrudan ya da dolaylı karşılaşmalarının odağına da taşınır. "Mahmuzlar" örneğinde, öne çıkan kadın-hakikat-üslup motifleri, Nietzsche-Heidegger-Derrida figürleriyle iç içe geçer. Kadın ya da hakikat meselesi, Nietzsche'nin üsluplarıyla nasıl ilişkilendirilir? Derrida'nm okuma stratejisi, Heidegger'in hermenötik okuma stratejisinin karşısında "olumlayıcı" bir yapıbozumcu okuma stratejisidir. Kararlaştırılabilir anlama sahip olmayan bir metnin olanağı, hermenötiğin sınırlarının yapıbozumun başlangıçları olduğunu gösterir. Aslında hermenötiğin zayıflığı, yapıbozumun bütün metinlerle, hatta hermenötiğin göz ardı ettiği metinlerle bile "oynama" yeteneği ile tanıtlanır.

Tehlikeli "Belki"nin Düşünürü olarak Nietzsche ve Bir Gelecek Politikası

1993'te Richard Beardsworth'le yaptığı söyleşi "Nietzsche ve Makina"da Derrida, *Dostluk Politikası*'nın (*The Politics of Friendship*) eğilimlerini yankılar; Nietzsche'ye yıllar geçtikçe artan güvenini ön plana çıkarır; Nietzsche'nin politika üzerine konumuna ilişkin daha açık değerlendirmelerde bulunuyor görünür. Nietzsche öğretisini ve bir gelecek politikasını formülleştirme yılları boyunca kendisini motive eden gündemi daha pratik açılarla ortaya koyan bu incelemede, Avrupalı ve Amerikalı düşüncenin geleceği adına Nietzsche'nin aktif yararlılığını sorgular. 1960'lara ait metinlerinde, Derrida'nın politika üzerine Nietzscheci bir bakış açısına sahip olduğu bilinmektedir, yani uzak bir bakış açısına, gelecekçi bir bakış açısına ve ayrıca Kant ve Heidegger'le diyalog içinde geriye dönük bir bakış açısına, dinî bir bakış açısına, Avrupa'nın hem yakın geçmişi hem de şimdisi ve geleceği ile ilgili bir ba-

104 Derrida, "The Ends of Man", s. 136.

kış açısına. Derrida, yalnızca bu döneme ait yayınlarında ve söyleşilerinde değil, bütün kariyeri boyunca Avrupa'nın Nazi tarihi üzerine bir yorumcu olarak ortaya çıkar. Ancak "Nietzsche ve Makina"da, ilk kez kapsamlı ve açık biçimde belirli bir özgürlük rüyasından söz eder. Sesi azametlidir, politik alanda daha gürdür; artık sırf bir akademisyen değil, bir halk adamıdır da.[105]

Derrida'nın "Nietzsche metninin geleceği kapalı değildir" (*O* 105) ifadesine gönderme yapan Beardsworth, söyleşinin ekseninin, "Nietzsche'nin geleceği (gelecekleri) ile (hem Nietzsche'nin gelecek hakkında söylediği şeyler hem de günümüzdeki Nietzsche düşüncesinin geleceği ile) ilgili" olduğunu vurgular. Derrida'yı, "özgül bir tarihsel bağlamla, yani Soğuk Savaş'ın –politik, ekonomik ve kültürel biçimde– ortaya çıkardığı bir dünya bağlamıyla ilişkili Nietzsche metni"yle yüzleşmeye çağırır. Bu yüzden söyleşinin genel yönelimini, "Soğuk Savaş'ın sonunda daima ivedi bir dizi sorunun bir 'indeks'i olarak *Nietzsche* isminin değerlendirilmesi" belirler (*NM* 191). Öncelikli soru, Derrida'nın Husserl, Platon, Hegel, Freud, Blanchot vb. çözümlemeleriyle karşılaştırıldığında, niçin uzun soluklu, genel bir Nietzsche incelemesi yapmamış olduğu üzerinedir. "Bir Nietzsche 'düşünce'sini belirli bir düzenleme içinde toplamak ya da dengede tutmak, bana gerçekten zor geldi" (*NM* 192) der Derrida ve Nietzsche üzerine göze çarpan bu sürekli düşünüm eksikliğini, Nietzsche'nin belirli bir düşünce sistemine ve hatta bu tür bir sistem için asgari şartlara, yani kendi kendisiyle tutarlılığa bile sahip olmaması olgusuyla açıklar. Nietzsche'yi bir sonsuz yorum düşünürü ve yine yapıbozumun ve bir gelecek politikasının öncülerinden biri kılan da, Nietzsche hakkında ya da Nietzsche metni hakkında tek bir hakikatin olmayışıdır. Önemli olan, asla sona ermeyen ve asla bir "monoloji"ye indirgenemeyen çoğul sesler ve sonsuz anlamlar oyunudur ve Nietzsche örneğinden çıkarılması gereken sonuç şudur ki, insan, "ismini, kendisini açıklayamayacak kadar sıkı bir yorumun deli gömleğine sokmaktan imtina etmelidir" (*NM* 193). Nitekim "Nietzsche ve Makina", Nietzsche metninin geleceğe açık yapısını, çoğul seslerini açıkça onaylar:

105 Powell, *a. g. e.*, s. 201-202.

> Düşünce ve yazı tutumlarının farklılığı, analitik saldırıların (olası sentezi ya da olumsuzlaması olmaksızın) çelişkili hareketliliği, teşhisler, aşırılıklar, önseziler, şiirsel-felsefi biçimlerin tiyatrosu ve müziği, maskelerle ve özel isimlerle trajik olmaktan daha öte oyun –Nietzsche'nin eserlerinin bu "özellikler"i bana daima, başlangıçtan onların az çok alay konusu yapıldığı noktaya kadar, Nietzsche'ye ilişkin (felsefi, metafelsefi, psikanalitik ya da politik) bütün incelemelere ve açıklamalara meydan okuyor görünmektedir. (*NM* 192)

Burada, Derridacı Nietzsche metni okumasının karakteristiğini ve diğer okumalardan farkını bulabiliriz: "Bu metin, kendilik gibi bir şeyin olmadığını, yalnızca bu kendiliğin –aktif ve reaktif– yorumlarının olduğunu öne sürmesiyle aynı tarzda yorum talep eder" (*NM* 194). Okuma çokkatlı, fragmanlı yapının taleplerine uygun olsa da, Nietzsche metninin açıklığı, Derrida'yı bu çokkatlılığın bir tekillik içerdiğini, her şeye rağmen Nietzsche isimlerini ve takma isimlerini taşıdığını düşünmekten alıkoymaz: "...yani pek çok başka isim arasında *Nietzsche* olarak adlandırılan bir olay var. Bu tekilliğin tarihsel-teorik olanakları üzerine düşünümle ilgileniyorum, ne kadar açık ve kaotik (olumlu anlamda) olduğu kanıtlansa da" (*NM* 199). Derrida, bir yandan eserlerinin fazlasıyla "Nietzscheci" olduğu yönündeki iddiaları yanıtlarken ("'Nietzscheci' olmak, Nietzsche'nin isimleriyle ve takma isimleriyle boy ölçüşemeyen bir gazetecilik sloganıdır" (*NM* 194)), diğer yandan Nietzsche'ye –Heidegger ve Benjamin'le birlikte– yapıbozumun bir parçası olduğu tarihsel yapılanmada kendi düşünce pratiğinin öncülerinden biri olarak işaret eder. Yapıbozumun soykütüğünü stratejik fark vurgusuyla açığa çıkaran metin, Nietzscheci "yıkım" ile "yapıbozum" arasındaki ilişkiyi ve Anglo-Amerikan yapıbozum alımlamasını da sorunlaştırır. Odak Nietzsche olunca, Heidegger söyleşinin zorunlu dolayımı olarak görünür. Sık sık Heideggerci yorum üzerinden düşünce yürüten Derrida, diğer metinlerinde biçimlendirmeye çalıştığı sahneyi, Heidegger'in ikircikli tutumunu yeniden betimler: "Heidegger, Nietzsche'yi kaybederek kurtarır ve onu kurtararak kaybeder" (*NM* 198). Buna karşın Derrida, Nietzsche'yi ne kurtarabilir ne de kurtarmayı ister: "Genel olarak düşünürlerle ilişkim, tek kelimeyle bu tür mantığı izlemez. Yapıbozum, özel isme ilişkin

sorunu, sadakat ya da sadakatsizlik düzeyleri açısından ortaya koymaz. Bu anlamda hiçbir mahkeme yoktur" (*NM* 198).

Derrida, Nietzsche'yi, indirgemeci tutumlardan kaçınarak, tehlikeli "belki"nin (*Vielleicht*) düşünürü olarak okur. Nietzsche, yakın zamanda daha öncekilerden farklı bir filozofun, "belki"yi tehlikeli biçimde düşünecek bir filozofun geleceğini söyleyerek, "geleceğin filozofunu, 'belki'nin filozofunu ilân eder" (*NM* 203). Derrida, bu ve diğer pek çok gelecek vizyonu örneğinin, Nietzscheci yıkımın, değerler eleştirisinin ve soykütüğünün "*daima vaat edilen bir gelecek adına* yapıldığını" gösterdiğini öne sürer. Nietzsche, bizzat vaade iştirak eder; yani vaatte bulunan zaten vaattir, vaat yakında gerçekleşecektir. Bu yüzden soykütük hareketinde, en yıkıcı "olumsuz" anlarında bile, daima eşlik edilmesi, teorileştirilmesi gereken bir vaat vardır (*NM* 203). Ancak burada işlerlik kazanan ters çevirme mantığının da göz önüne alınması gerekir. Derrida'nın Nietzscheci olumlama paradoksları bağlamında vaat nosyonu üzerine değinileri, bu mantığın işleyişini örnekliyor görünür. Vaat tehditle, tehlike deneyimiyle, bir tehdit olarak adalet deneyimiyle örtüştürülür ya da tehdit ve vaadin daima vaat olarak bir araya geldiği vurgulanır: "Bu, vaadin yalnızca her zaman zaten tehdit edildiği anlamına gelmez, ayrıca vaadin *tehdit edici* olduğu anlamına da gelir" (*NM* 237). Nietzscheci yıkımın açığa çıkardığı güçlü antinomik gerilim, böylesi bir uğrakta açıklık kazanır. Nitekim Nietzsche'nin "yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin vicdan çatışmasının" (*O* 106) gelişini haber veren kehanet vizyonları, mesihsel vaatleri, gücünü tam da savaş açtığı gelenekte bulur. Derrida bu ters çevirme mantığını, "Nietzsche'nin güçler arasındaki fark olarak güç çözümlemesi"yle (*NM* 203) ele alır. Nietzsche, aldatıcı biçimde etkili çileci buyruğu ile zayıfın gücü tarafından köleleştirilen güçlüyü özgürleştirmek ister:

> Nietzsche, reaktifliğin en zayıfın en güçlü hale gelmesine neden olduğu tarzla, en büyük zayıflığın en büyük güçten daha güçlü hale gelmesi olgusuyla büyülenir (kandırılır ve korkutulur). Platonculuk, Yahudilik ve Hıristiyanlık için doğrudur bu. Elbette bu tersçevrim yasası, vaadi çok zayıf olduğu kadar rahatlıkla çok güçlü kılan, kendi zayıflığı *içinde* onu çok güçlü kılan şeydir. Tersinirlik bu tersçevrim ilkesi olur olmaz, bizzat

> Nietzsche, en küçük zayıflığın aynı anda en zinde güç olmasını engelleyemez. (*NM* 204)

Vaadin paradoksal gücü, Nietzsche metninin peygamberce ve mesihsel tonunda açığa çıkar. Henüz gelmemiş bir geleceğin vaadinin yapısını, "belirli bir özgürleştirici vaat deneyimi"nin yapısını geliştirmek" için, Nietzsche, Hıristiyanlık ve bütün kurtuluş teolojilerinin dayandığı aynı mesihsel retoriğe dayanır. "*Böyle Buyurdu Zerdüşt* bir karşı-mesihsel kitaptır," der Derrida, "ancak elbette her karşı-mesihsel kitap, aynı zamanda mesihseldir de. Nietzsche, peygamberce ve mesihsel vaazlara güldüğünde bile, yine de bu*na* gülmek için aynı tonu takınır. Kendisini karşı-mesih olarak sunar; Deccal mesihseldir, *Ecce Homo* mesihsel bir metindir" (*NM* 205).

Derrida'nın bir politik örgütlenme biçimine bağlılığına işaret eden *gelecek demokrasi* fikri, Nietzscheci esinler yüklü vaat nosyonuyla bağlantılıdır ve "Nietzsche ve Makina"da, soykütüğün hiper-etik prosedürüne yönelik çözümlemesinde ortaya çıkar. Derrida, gelecek demokrasinin yarın gelecek demokrasi ya da bir gün gerçekleşecek demokrasi anlamına gelmediğini vurgular. Gelecek demokrasi, geleceğe açılır, ancak bir gelecek-şimdi açısından gelecek düşüncesi değildir. Gelecek demokraside geleceğin gelecekliği, varışı tahmin edilebilecek bir şeyin düzenine ait değildir, ne de bir teleolojiyle ilişkilendirilebilir.[106] "[G]elecek demokrasi, daima bir şimdiyi kendisinin ötesine taşıyan, onu kendisine uygunsuz, 'çığırından çıkmış' ... kılan hareketin içinde belirlenir" (*NM* 234). "Gelecek" deyişinin kuşattığı olanaksız geleceğe, ötekine doğru bu yönelim, yapıbozumun olumlayıcı politikasını güvence altına alır. Bu deyişle Derrida, bir olanaklı gelecek-şimdi olarak değil, daha çok aporetik karakterinden dolayı daima gelecekte kalabilecek bir şey olarak geleceği kasteder. Bu, mutlak ya da yapısal gelecektir, ancak şimdideki değişimin koşuludur da. Bu mutlak gelecek asla herhangi bir şimdide gerçekleşmese de, gerçekleşme olanağı olarak sürüp gider. Adale-

106 Alexander John Peter Thomson, *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*, Continuum International Publishing Group, New York, 2005, s. 29.

tin daima "gelecek" olarak kalmasından dolayı adalet, yalnızca yasal ya da politik bir kavram olmadığı kadarınca, gelecek için yasa ve politikanın dönüşümünü, yeniden-biçimlenmesini ya da yeniden-kurulmasını müzakereye açar. Bu olanaksız gelecek, bir vaadin yapısına sahiptir; bir vaat gibi, şimdiye müdahale edebilir ya da şimdiye göre hareket edebilir. Tıpkı gelecek durumlarla ilişkili bir vaadin, bir kimsenin şimdideki eylemleri için sonuçlara sahip olması gibi, gelecek adalete ya da demokrasiye başvuru şimdide sonuçlara sahip olacaktır. Derrida'nın "gelecek" adını verdiği ve olanaklı gelecekten ayırt ettiği olanaksız bir geleceğin ışığı altında şimdideki eylemin bu yapısı ve yalnızca bu yapı, şimdiyi yeniden üretir ya da devam ettirir. Bu öteki gelecek, belirlenmiş, belirlenebilir, yine de sürekli açık kalır.[107]

"Gelecek demokrasi"yi açıklarken Derrida, demokrasinin vaat boyutunu vurgular. Bu vurgu, demokrasinin asla tam olarak mevcut olamayacağı, ancak demokrasiye ait bir şeyin "zaten burada ve şimdi" mevcut olduğu olgusunu güçlendirir. "Gelecek demokrasi", "geleceğin bir demokrasisi" değildir, ütopyacı sosyalist bir düşünce de değildir. Aksine o, bir vaattir ve bir bağlılık edimidir. Bu, gelecek demokrasi vaadini şimdi adını verdiğimiz şey kadar geçmişe de yerleştirir ve bunun geleceğe geçip geçmeyeceğiyle ilgilenmez. Vaat formel olarak, herhangi bir felsefi, politik, yasal, edebi düşünce ya da dil ediminin düştüğü ve çözmekte başarısız olduğu düşüncenin ve eylemin zorunlu kararlaştırılamazlığının "kalan"ı olarak görülebilir. Bu kalan, geleceğe ilişkin "şans"ı bahşeden bir mutlak geçmiştir ve hatırlanamaz. "Zaten her zaman" "kendisinin" hafızası olan vaat, geleceğin bir *olumlama*sını kurar. Onun hatırlanamazlığı felsefi, etik, politik, kurumsal bütün ufukları, kendi başlangıçlarının sonluluğuna geri döndürür. Bu anlamda vaat, tam da bulaşma yasası olarak düşünülmelidir. Bütün ufukları olanaklı kılarken kesintiye de uğratan hatırlanamaz vaadin radikal yapısı, yasa

107 Paul Patton, "Politics", *Understanding Derrida* içinde, ed. Jack Reynolds, Jonathan Roffe, Continuum International Group, London, New York, 2004, s. 34.

aporiasının *indirgenemezliğini* yasa *différance*'ı olarak sunar.[108] Gelecek demokrasi nosyonuyla yürürlükteki demokrasi anlayışlarımızın ötesinde, başka bir demokrasi ya da dostluk, eşitlik deneyimine davet edilirken, gelecek demokrasi vaadini korkunç, ürkütücü ve rahatsız edici olarak, "mutlak tehlike" olarak düşünebiliriz. Derrida, bu yüzden vaadin tehditten ayrılamayacağını vurgular (*NM* 229-237); çünkü bir vaadin zorunlu koşulu, onun gerçekleşmeyebilmesidir. Bu bağlamda demokrasinin yapısı özgürleşme, daha fazla demokrasi, daha fazla adalet vaadi ile daha az demokrasi, demokrasi uğrağının yok oluşu tehdidi arasında kalır. Gelecek demokrasiyi düşünmek, bir anlamda bu tehdidi geciktirmektir; en kötü şiddet olanağını burada ve şimdi daha az şedid bir politika adına müzakere etmeye çalışırken, politikayı fesheden şiddet olanağını ertelemektir.[109]

Derrida, gelecek demokrasi kavramını açıklarken, Mesihçilik kavramını temellük eder ve "mesihsel"i "Mesihçilik"ten ayırır: Mesihçilik belirli bir Mesih'in zaten gelmiş olduğu inancını temsil ederken, mesihsel (şu anda) belirlenemeyen şeyle ilişkilidir. Mesihsel, bizi bilinmeyen bir geleceğe açan, evrensel bir deneyim yapısıdır. Mesihsel öngörülemeyendir, daima arzulanan, ancak asla ele geçirilemeyen ötedir.[110] Mesihsellik kavramını oluşturuyor görünen yüklemler şunlardır: "[Ö]ngörülemez bir geleceğin ilânı, ötekiyle ilişki, olumlama, vaat, devrim, adalet ve diğerleri" (*NM* 205). Mesihsellik kavrayışı, vaat edilen şey burada olmasa bile, şimdi vaat edilen şey olarak düşünülmelidir; vaadin gerçekleştirilemezliği mesihseldir. Derrida, henüz gelmemiş bir geleceğin vaadinin yapısını, "belirli bir özgürleştirici vaat deneyimi"nin yapısını geliştirmek için "mesihsel" terimini kullanırken vaadin, daima "henüz gelecek olan" bir geleceğin yapısı olarak mesihselin genel yapısını öne çıkarır. Bu yapı, yasanın-adaletin ve kararın-kararlaştırılamazın radikal hete-

108 Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, London, 1996, s. 36-37.

109 Thomson, *a. g. e.*, s. 29.

110 Kevin Jon Vanhoozer, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, 2003, s. 18.

rojenliğe ilksel açılış alanlarına geri götürür. Mesihsel, "öteki ile ilişki"dir (*NM* 222). Bu ilişki ufkun, öngörünün yokluğudur ve tekillikler arasındaki bağa ilişkin her şeyi yönlendirir. Tekillik, basitçe "yurttaş" ya da "insan" vb. kavramlarına indirgenemeyen, radikal öteki olan şeye göndermede bulunur. Derrida, tekillik olarak öteki ile ilişkinin, "mutlak sürpriz" ile bir ilişki olduğunu vurgular; bu yüzden tekillikler arasındaki bağlar "hayaletimsi"dir; çünkü bunlar daima bir icat durumundadır.[111] "Gelecekle paradoksal biçimde öngörüsüz ilişkidir bu; burası, ötekinin başkalığının mutlak bir sürpriz olduğu yerdir" (*NM* 223). Bu anlamda mesihsel, gelecek olanın –bütünüyle radikal ötekinin– olumlanmasıyla ilgilidir. Adalete yönelen vaadin yapısının, mesihsel hareketlerin özgüllüklerine bağlanması gerekmez. Vaat, Mesihçiliklerin ortaya çıkış olanağının koşulu olabilirken; mesihsel umut, Mesih'in farklı temsillerinden ve Mesihçiliğin belirli tarihsel çağrışımlarından kendisini uzaklaştırır. Ancak bu yolla aşkın bir yapı haline gelmez. Bu, "yarı-aşkın" Mesihçiliktir. Mesihsel vaat, yasayı henüz gelecek olana açık tutar ve yasanın olanaksız adaletine işaret eder. Derrida'nın yasadaki kuvvet ve adalete başvurusunda şimdiki zamanın buradalığında ve şimdiliğinde adaletin olanaksızlığı, yargıda bulunma ve karar verme zorunluluğunu yerinden etmez. Yargının görevi, adalet ve yasa arasında özdeş olmayan bir bağ oluşturmak, kesinlikle uzamsal, zamansal, mantıksal olarak birbirleriyle birleşmeksizin bireysel yargı ufkunun evrensel hukukla bir araya gelmesine olanak tanımaktır.[112]

Derrida, dilin bütünü tarafından paylaşılan mesihsel yapının "vaadin performatif boyutu" olduğunu, yani ağzımızı açtığımız anda vaadin içinde olduğumuzu öne sürer (*NM* 203). Derrida'nın teorisinde, Mesihçiliğin belirli bir vaade değil, me-

111 Nick Vaughan-Williams, "Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity", *International Politics*, 2007, 44, s. 118.

112 Shaun McVeigh, Peter Rush, Alison Young, "A Judgment Dwelling in Law: Violence and the Relations of Legal Thought", *Law, Violence, and the Possibility of Justice* içinde, ed. Austin Sarat, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2001, s. 119-121.

sihsel yapının genel bir performansına göndermede bulunduğu söylenebilir. Yapıbozumun öne sürdüğü üzere, vaadin biçimsel yapısı demokrasinin anlamı olarak daima Mesihçiliğin anlamını aşar. Bu yüzden gelecek demokrasi, politik hareketlerin daima kendilerinin ötesinde bir şeyle birlikte sunuldukları anlayışıyla bağlantılıdır ve bu "öte", demokrasi nosyonunu sorunsal kılar. Kesinlikle bu sorunsal "öte" alan, Derrida'nın gelecek demokrasi fikrini kurmasına olanak tanır. Nitekim Derrida, yapıbozuma indirgenemez kalan şeyin, yapıbozumun kendi olanağı olarak yapıbozuma uğratılamaz kalan şeyin, belirli bir özgürleştirici vaat deneyimi olduğunu öne sürer. Üstelik yapıbozumun etkisi, vaadin anlamını gelecek demokrasi fikri olarak açıklar. Mesihçiliği din, ulus, cinsiyet, sınıf, etnisite vb. gibi yerelleşen kayıtlar olmaksızın bir kavrama dönüştürür.[113] Bu gelecek demokrasi Mesihçiliğinde, mevcut güçler olsun yönetici güçler olsun bütün güçler, dikkatleri, kitaplarda "uluslar" adı verilen şeyin temelini oluşturan herkese ve her şeye çevirir. Bütün yaygın idollerden özgür kalmakla, yapıbozumculuk, kendisini olanaksıza, bütünüyle ötekinin (*tout autre*) gelişine açık tutan bir demokrasiyi düşler. Bu demokratik Mesihçilik, düzensizliğe, yani "çığırından çıkmışlık"a olanak tanıyan bir düzen içinde bir umuda ve inanca bağlanır; radikal biçimde çoğulcu, çoksesli, çok-kültürlü, heteromorfik, heterolojik ve heteronomik bir şeye, günümüzde ulus ve ulusal yurttaşlık, ulusalcılık ve uyrukluk adını verdiğimiz şeyden öteye giden bir şeye duyulan umuda bağlanır.[114]

Henüz mevcut olmayan bir demokrasi –gelecek demokrasi– fikri, Derrida'nın Nietzsche'nin demokrasi eleştirisini konumlandırmasına olanak tanır. Her şeyden önce bu eleştiri, "bir gelecek demokrasi" uğruna belirli bir demokrasi biçiminin eleştirisidir. "Nietzsche'yi bir *genel demokrasi düşmanı* olarak düşünmüyorum" der Derrida ve bu şekilde düşünenleri aşırıya

113 Ho-chia Chueh, *Anxious Identity: Education, Difference, and Politics*, Praeger/Greenwood, 2004, s. 141.

114 Jacques Derrida, John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 1997, s. 174.

kaçmakla suçlar: "[S]orumluluk hakkında, etik ve politik karmaşa hakkında çok az anlayışa sahip olanlar onlardır; geleceği dümdüz edenler onlar. Nietzsche, her zaman onlardan daha iyi olacak" (*NM* 213). Nietzsche'nin eleştirisi, "günümüzde demokrasiden anladığımızla ortak bir şeye sahipken, ne çağdaş 'demokrasi' gerçekliğine ne de bu gerçekliği ya da olguyu oluşturan demokrasi idealine indirgenebilen bir demokrasi nosyonu"nu (*NM* 213) açar. Kendi zamanında var olduğu şekliyle demokrasi hakkında yazmış olduğu şeylerin tümü kabul edilemese bile, Nietzsche, "'demokrasi' adı altında öne çıkardığı şeydeki ... belirli riskleri" tanımlar. "Nietzsche'de, bir *gelecek demokrasi*ye hitap eden, eleştirel ve soykütüksel motifler de var" (*NM* 213-214).

Öte yandan Nietzsche'nin "demokrasi yargılaması, bir kentsel teknikleşme yargılamasıdır da" (*NM* 225). Beardsworth, Derrida'nın eserinin hem Nietzsche'den hem de Heidegger'den farklı olarak hem teknolojiyi hem demokrasiyi olumladığını gözlemler. Bu olumlama, "demokrasinin sofistikasyonuna yönelik bir taleptir; bu tür bir arındırma, sırasında, teknolojinin giderek sofistike hale gelen etkilerinden yarar sağlar" (*NM* 230). Beardsworth, sorusunu bir takım gözlemleri dillendirerek ortaya koyar: Birincisi "demokratik kurumlar, her geçen gün teknikleşen dünyamızda temsil edici olmaktan giderek uzaklaşıyor"; ikincisi "medya, demokratik kurumların yapısal mekanizmasını tüketiyor, böylelikle toplumun depolitizasyonunun ve popülist demagoji olasılığının ilerlemesini sağlıyor"; üçüncüsü "bu teknikleşme sürecine direniş, ideoloji alanında kültürel olarak teknolojinin yerelsizleştirici etkilerini reddederken, aynı zamanda eski Sovyet İmparatorluğu'ndaki çok tehlikeli nasyonalizm ve demagoji biçimlerine, medya, telekomünikasyon ve silah alanlarında teknolojiyi suistimal eden biçimlere yol açıyor"; ve son olarak "bu teknikleşme sürecinin (olası faşist etkileriyle birlikte) insan ve inorganik arasındaki normatif ve metafiziksel sınırı derece derece zayıflattığı göz önüne alındığında, insan hakları bu sürece karşı koyma konusunda giderek etkisizleşen bir dizi kriter olarak görünüyor" (*NM* 231). Derrida'nın yanıtı, teknikleşmenin çağdaş hızlanmasının doğası, teknik hızlanma –teknobilimlerin bir ürünü–

ve ekonomi-politik süreçler arasındaki ilişki –bu, daha çok karar verme yapısıyla bağlantılıdır– üzerine düşünümle ve "günümüzde demokrasinin durumu nedir?"(*NM* 231) sorusuyla gelişir. Yerelliği radikal olarak temelden yoksun kılan teknobilimsel hızlanma, Batı tarzı demokrasiye de mutlak bir tehdit oluşturmaktadır. Bilimi ya da bu teknobilimleri engellemek söz konusu olamayacağına göre, mesele, gerçekleşen şeye demokratik bir yanıtın *nasıl* verilebileceğini bilme meselesidir ve bu yanıt, "hızla gereksiz kılınan bir demokratik yönetim modelinin yaşamını, her ne pahasına olursa olsun korumaya çalışmak olmamalı"dır (*NM* 232). Bunun için bir tarihsel perspektife gereksinim duyulduğunu vurgulayan Derrida, günümüzde teknikleşmenin hızlanmasını, ulus-devletin sınırlarıyla, silah ve uyuşturucu trafiğiyle, uluslararasılıkla ilgili her şeyle ilişkili görür: "Demokrasinin ölüm çanını çalmak için değil, demokrasiyi *bu koşullar içinden* yeniden-düşünmek için tamamen gözden geçirilmesi gereken şeyler, bu meselelerdir" (*NM* 232). Tekniğin açtığı çığırda hiçbir yerellik kalmadığından, Derrida'ya göre, "bir geleceğe sahip olacaksa demokrasinin, günümüzde *küresel tarzda* düşünülmesi gerekir" (*NM* 233). Bir dünya demokrasisine daveti vurgularken Derrida, bir "gelecek demokrasi"nin tehlikelerinin artık sınırlar içinde olamayacağını ya da bir yurttaşlar grubunun, bir ulusun ya da uluslar grubunun kararına bağlı olamayacağını öne sürer.[115] Artık "yurtiçi"nde bir demokrat olup da "yurtdışı"nda ne olup bittiğini anlamayı beklemek olanaksızdır. Bu bağlamda vaadin performatif yapısı, bireye küresel düşünme ve demokrasiyi küresel düşünme olanağı sağlar:

> Her yurttaşın ya da tekilliğin belirleniminde ya da davranış tarzında, şu ya da bu biçimde gelecek bir dünya demokrasisine davet mevcut olmalıdır; her tekillik, kendisini, artık sınırlarla kısıtlanamayan, artık yerelleştirilemeyen, artık bir özel yurttaşlar grubunun, bir ulusun ya da hatta bir kıtanın kararlarına bağlı olamayan bir demokrasinin riskleri düşüncesiyle belirlemelidir. (*NM* 233)

115 Michael A. Peters, "Derrida, Pedagogy and the Calculation of the Subject", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 35, no. 3, 2003, s. 327.

Gelecek demokrasi fikri, yapıbozumun *différance* bağlamında ufuksal düşünce modellerine karşı çıkışıyla da ilgilidir. Beardsworth'ün ifadesiyle "yapıbozum, herhangi bir politik modelden daha çok, demokratik bir örgütlenmede *différance*'ı 'işitir' ve icat edilecek hiçbir yeni politik model yoktur" (*NM* 230). Ayrıca Derrida'nın demokrasi nosyonunun, Levinas'ın etik ilişki kavrayışından ve topluluk düşüncesinden etkiler taşıdığı da belirtilmelidir. Derrida'nın adalet ve demokrasi anlayışları arasındaki ilişki de bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim *Marx'ın Hayaletleri*'nde Derrida, Levinasçı etik ilişki anlayışını, "Söze Başlangıç" bölümünde adaletten ilk söz edişinde, hayaletimsilik, gelen (*arrivant*) ve demokrasi vaadi gibi ilişkili temaların bir düzenlemesi açısından geliştirir. Her bir örnekte hedef, ufuksal düşünce ya da mutlak öz-mevcudiyettir. Aslında ilgilendiği adalet kavramı, "ister zaten ölmüş, isterse henüz doğmamış olsunlar ... hayaletlere *karşı*" bir sorumluluk olmaksızın olanaksızdır ya da düşünülemez. Hayaletimsilik mantığının bu yeniden ifadesi, sorumluluk nosyonunu politik bir bağlama taşır: Hayaletlerle konuşma –ister kapitalist, sömürgeci, isterse totaliter çatışmaların kurbanları olsunlar– "*adalet* adına" gerçekleşir. Bu adalet kavrayışı, Fukuyama'nın tarihin sonu tezine rağmen politikayı mücadele olarak yeniden açar. Derrida'nın adalet anlayışı, "yapıbozumun yapıbozuma uğratılamaz koşulu"dur, ayrıca "kendisi yapıbozumun içinde olan koşul"dur.[116]

Derrida, mevcut demokrasi anlayışları ile sınırları aşan bir "gelecek demokrasi" adını verdiği şey arasında ayrım yaparken, yeni bir toplumsal-politik eleştiri geliştirmeye, yeni kavramlar icat etmeye gereksinim duyduğumuzu belirtir. Evrensele, kozmopolite ya da insana ilişkin herhangi bir gösterişli kavramdan daha mütevazı, ancak daha tutkulu yeni bir şeye davet eder. Fakat ilksel tekrar anlayışına yaklaşmadan, Derrida'nın davetinin anlamlandırılması güçtür. Aynı şekilde, ilksel tekrar ve bulaşma yapısı içine yerleştirmeden, Derrida'nın düşüncesinden katı biçimde politik açıdan

116 Thomas, *a. g. e.*, s. 167-168; ayrıca bkz., Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, Routledge, New York and London, 1994, s. xix, 28.

söz etmek, ondan bir politika türetmek de güçtür. Derridacı yapıbozum, Batılı metafiziğin iki saf kutup arasında bir karşıtlık bulunduğu yönündeki kabulünün aksine, hiçbir terimin, fikrin ya da gerçekliğin asla saf olmadığını, daima ve zorunlu olarak ötekine bulaştığını göstermeye çalışır. Bulaşma nosyonu, aynılık ve farkın bir noktada birleştiğini varsayar, öyle ki her an "öteki" tekrarlanır. Her anın ayrıksılığı, şu anda deneyimlenen şeyin tamamen yeni olmasını, ancak şu anın yalnızca eski olduğu kadarınca yeni olabilmesini gerektirir. Yenilenme, tekrarın arka planına karşı olanaklıdır.[117] "Tekrar, hiçbir zaman saf değildir. ... Her seferinde oyunda olan ilksel *yinelenebilirliktir.* Yinelenebilirlik, tam da bir taahhüdün, sorumluluğun, vaadin koşuludur." (*NM* 228-229). Kökensel saflık yasası, bir a priori bulaşma yasası, tam da saflığın başlangıçta var olma olanağının koşulu olan bir "karşı-yasa" tarafından bozulmuştur. Kökensel, kendisini zaten her zaman bir fark olarak gösterir. Kökensel ve türev arasındaki, aynı ve onun tekrarı arasındaki karşıtlık, başlangıçtan beri işlemektedir. Bu yüzden kendisini, yalnızca kendi ötekisinden farkında, Derrida'nın *différance* adını verdiği indirgenemez "ayrımsal bulaşma"da gösterir. Kendi ötekisi, kendi dışarısı, kendi karşı-yasası olmadan var olduğu söylenemez. Bu bağlamda, her politik konuma kendi ötekisi bulaşır ve demokrasi, acımasız bir bulaşma mantığıyla kendi olanaklılığında tehdit edilir. Bu yüzden Derrida, kendi düşüncesinin "yer"ini yalnızca politik felsefenin dış sınırlarına konumlandırır. "Nietzsche ve Makina"da, politik söylemlere ve tutumlara ilişkin programlama makinası bağlamında bulaşma yasası, Heidegger'in politik bağlantıları üzerinden tartışılır. Beardsworth, Derrida'nın dikkatini, Heidegger'in biyolojik ırkçılık "tinselleştirim"inin etkilerini şiddetle eleştirdiği *Tin Üzerine*'den alıntıladığı bir pasaja ve özellikle pasajda geçen "'düşünce' ve 'eylem'e ilişkin kesinlikle emsalsiz sorumluluklar"

117 Debbie Lisle, *The Global Politics of Contemporary Travel Writing,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 59; ayrıca bkz., Daniel Giovannangeli, Denis Seron, "Jacques Derrida's Profound and Radical Questioning of Husserlian Phenomenology", trans. Denis Seron and Phyllis Smith, *Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-engagements: A Guide for Research and Study* içinde, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, s. 462.

(*NM* 215)[118] ifadesine çeker. Emsalsiz sorumluluklar kavrayışını güncel konjonktüre, "Nietzsche, Heidegger, İkinci Dünya Savaşı, Holokost, insanlığın kendi teknik kaynaklarıyla yok edilebilirliği" vb. (*NM* 217) olaylardan sonra kendimizi içinde bulduğumuz eşsiz duruma, risklerle dolu bulaşma ve ilksel tekrar yasasına dayandıran Derrida'ya göre emsalsiz olan,

> hiçbir zaman tekrarsız olanaklı değildir. Hiçbir zaman kesinlikle emsalsiz, bütünüyle orijinal ya da yeni bir şey yoktur; ya da daha çok, yeni bir şey üretildiği kadarınca, yani hafıza ve tekrarın olduğu yerde yeni, radikal biçimde yeni olabilir. Hafıza ya da tekrar olmaksızın yeni, icat edilemez. Böylelikle iki şey: Birincisi, hiçbir kopma olamaz; bir kopuş-olmayanı önvarsaymayan, hafızayı önvarsaymayan kopma deneyimi olamaz. İkincisi, emsalsizi oluşturan bu yinelenebilirlikten sonuç olarak bulaşma çıkar. Henüz düşünülmemiş olan tam da ilk şeyden yinelenebilirlik yaşam kazandığından dolayı, bulaşma gerçekleşir. (*NM* 218)

Beardsworth, Derrida'nın açıklamalarını, emsalsiz önündeki sorumluluğumuzu vurgulayan *Marx'ın Hayaletleri*'yle ve özellikle kitabın ilgi çekici *yeni Enternasyonal* fikriyle ilişkilendirir. Derrida'nın yeni Enternasyonal fikri, adalet ve demokrasi vaadi düşüncesiyle bağlantılıdır. Beardsworth'ün ifadeleriyle Derrida, başka şeyler arasında devrimin zamansal olarak belirsiz yapısı ile insanlık ve onun üretimleri arasındaki eklenti ilişkisini ontolojikleştirmekle bizzat Marx'ın ihanet ettiğini öne sürdüğü uluslararasılık nosyonuna sadık kalır (*NM* 218). Derrida'nın uluslararası hukuku yeniden-değerlendirme girişimi olarak bu yeni Enternasyonal; yurttaşlık, ulus-devlet ve ulusal egemenliğin ötesine geçen, ancak ne kozmopolit bir süper devlete doğru çalışan ne de onu öngören bağların bir düzenlemesidir. Yeni Enternasyonal, hem hukuk, devlet ve ulus eleştirisinin radikalleştirilmesi gerektiğine işaret eder hem de ulus-devlet yapıları ötesindeki tekillikleri birleştirerek, kendisine ait vaadi taşıyan, bir gelecek demokrasi vaadini işiten bir uluslararasına tanıklık eder. "Bu demokrasi, soyut bir ütop-

118 Ayrıca bkz., Derrida, *Of Spirit*, s. 39-40.

ya *değil*dir" (*NM* 218-221). Derrida, başka bir yerde, bu yeni Enternasyonal'le ilişkili bazı fikirleri ve projeleri şöyle belirler:

> Çoğunlukla sessiz, ama çok daha etkili, dünya çapında bir dayanışmayı düşünüyorum. Bu, artık sosyalist enternasyonallerin örgütlenmesi gibi tanımlanamaz (ancak ulusal sınırların ötesinde işçilerin ve ezilenlerin birleşmesi anlamına gelen devrim ve adalet ruhuna ilişkin bir şeyi hatırlatmak için, eski terim Enternasyonal'i kullanıyorum). Devletlerde ya da belirli devlet güçleri tarafından egemen olunan uluslararası örgütlerde kabul edilmez bu. Hükümete bağlı olmayan örgütlere, "hümaniter" adı verilen bazı projelere daha yakındır; ayrıca bunların da ötesine geçer ve uluslararası hukukta ve bu hukukun uygulanmasında derin değişiklikler gerektirir.[119]

Yeni Enternasyonal, Derrida'nın adalet, demokrasi vaadi ve Marksizmin ruhu düşüncesini birleştirir; yeni dünya düzenini ve Derrida'nın Marksist ruhla esinlenmiş kurumsuz bir ittifaka davet ettiği için Aydınlanma rasyonalitesine muhalefet ettiği yönündeki fikri açıkça reddeder. Derrida'ya göre, belirli bir Marksist ruhun mirasına bağlılık, iki nedenden dolayı bir görev ve bir ödevdir. Birincisi, bu bağlılık ivedi bir bağlılıktır; çünkü "sonsuz bir süreç boyunca 'gerçeklik'i 'ideal'e uydurmak" gerekir. İkincisi, belirli bir Marksist ruha bağlı kalmak, ideal Pazar nosyonunu, sermaye yasalarını, insan hakları ve özgürlük belirlenimini tartışmaya açmak için gereklidir. Bununla beraber Derrida, Marksist eleştiri ruhuna ilişkin anlayışını, hem diyalektik ya da tarihsel materyalizmde görüldüğü üzere, ontolojiye karşı çıkmada başarısız bütün Marksizm biçimlerinden hem de partiye, Marksist devlete ya da işçi Enternasyonaline yol açan Marksizm biçimlerinden ayırır.[120] Sınıf ilgisine dayalı, partiler, sendikalar içeren geleneksel Marksist örgütlenme biçimlerinin ölümünü açıkça kutlar[121] ve *Marx'ın Hayaletleri*'nden sıkça alıntılanan bir pasajda "yeni Enternasyonal"i davet eder:

---

119 Jacques Derrida, *Paper Machine*, trans. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2005, s. 125.

120 Thomas, *a. g. e.*, s. 170-171.

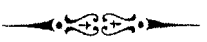
121 Jean Elizabeth Howard, Scott Cutler Shershow, *Marxist Shakespeares*, Routledge, London, 2001, s. 43.

"Yeni Enternasyonal" ... yeni bir uluslararası hukuk arayan bir şey değil yalnızca. Bir yakınlık, acı ve umut bağı; 1848'lerdeki gibi hâlâ ihtiyatlı, neredeyse gizli, ama her geçen gün biraz daha göze görünür bir bağ; pek çok belirtisi var bunun. Zamansız bir bağ, statüsüz, unvansız, isimsiz; saklı değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, "çığırından çıkmış", eşgüdümsüz, partisiz, ülkesiz, ulusal topluluksuz (herhangi bir ulusal belirlenim öncesinde, boyunca ve ötesinde Enternasyonal), ortak yurttaşlığa, bir sınıfa ortak mensubiyete yer vermeyen. Burada yeni Enternasyonal, sosyalist-Marksist Enternasyonal'e, proletarya diktatörlüğüne, bütün ülkelerin proleterlerinin evrensel birliğinin mesihçi-eskatolojik rolüne artık inanmasalar ya da hiç inanmamış olsalar da, Marx'ın ya da Marksizmin ruhlarından en azından birinden esinlenmeyi sürdürenler (*birden fazla* ruhu olduğunu biliyorlar artık) arasında, kurumsuz bir ittifakın dostluğuna davet eden şeye verilen isimdir; bu ittifak artık bir parti ya da işçi enternasyonali biçimini değil de, daha çok bir tür karşı-büyü biçimini alsa bile, uluslararası hukukun durumunun, Devlet ve ulus kavramlarının vb. (teorik ve pratik) eleştirisinde, bu eleştiriyi yenilemek ve özellikle radikalleştirmek amacıyla, yepyeni, somut ve gerçek bir tarzda ittifak etmeleri için.[122]

Bu bağlılıkla, uluslararası hukukun temellerini yıkmaya değil yapıbozuma uğratmaya ve böylece uluslararası örgütlerin felsefi temellerinin yeniden düşünülmesine çalışan ve "öteki"nin acılarına duyarlı yeni Enternasyonal, kurumları –örneğin "Birleşmiş Milletler"i– yöneten ve yeni düzeni koruyan en güçlü ulusların hegemonik egemenliğinin sınırlandırılmasını talep eder. Medya ve telekomünikasyon alanlarındaki teknolojik gelişmelerin de yardımıyla, hegemonik güçlerin müdahalesinden uzak, gayri resmi hareketleri ima eder ve bu durum, statükonun yıkılmasına neden olabilir. Yeni Enternasyonal, yürürlükteki ya da mevcut demokrasiyi yapısal olarak gelecek demokrasiye açık tutan yarı-politik, yarı-etik, yarı-peygamberce, post-Marksist, neo-demokratik, *Parisien* Mesihçiliktir.[123]

122 Derrida, *Specters of Marx*, s. 85-86.

123 Thomson, *a. g. e.*, s. 174; ayrıca bkz., Anthony G. Wilhelm, *Democracy in the Digital Age: Challenges to Political Life in Cyberspace*, Routledge, 2000, s. 154.



Derrida'yı okuduğumuz zaman, hiç abartısız derhal, bizlere hem de yüksek sesle okuyan bir okurla karşılaşırız; "Alıntının sonu" diyerek bazen, belirli bir ironiyle, metinlerarası dolambaçlı yollarda gezindiğini ima eden, okuru felsefeyi bir okuma/yeniden-okuma etkinliği olarak kurmaya, yazının sınırlarını zorlayarak yeniden-yazmaya ayartan tuhaf, kışkırtıcı bir okurla. Buraya kadar okunanlar da, bu ayartıyla bir okumalar zincirine dâhil olma çabamızın ifadesi yalnızca ve elbette, herkes kendi okumasını yapacak.

Bu uzun sunuş ve izleyen metin çevirileri, yapısalcılık sonrası döneme ilişkin bir birlikte okuma-tartışma süreci bağlamında, edebiyattan felsefeye, felsefeden edebiyata sızmalara izin veren disiplinler arası bir zeminde ortak yol arayışlarının bir ürünüdür. Nietzsche'yi okuyan Derrida'yı okuma yönündeki benzer ilgi ve arayışlara bir katkı sağlayacağı umuduyla.

Otobiyografiler*: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası

Jacques Derrida

* Bu metin, 22-24 Ekim 1979'da, Montréal Üniversitesi'nde düzenlenen "L'Otobiographie de Nietzsche" başlıklı konferansta, "Otobiographie de Nietzsche. Politiques du nom propre: L'enseignement de Nietzsche" başlığıyla sunulmuştur. Jacques Derrida, "Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre", *L'Oreille de l'autre: Otobiographies, transferts, traductions: Textes et débats avec Jacques Derrida* içinde, ed. Claude Lévesque and Christie V. McDonald, VLB, Montreal, 1982. Türkçe çeviride esas alınan İngilizce metin için bkz., Jacques Derrida, "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name", trans. Avital Ronell, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation (Texts and Discussions with Jacques Derrida)* içinde, trans. Avital Ronell & Peggy Kamuf, ed. Christie V. McDonald, Schocken Books, New York, 1985. Dilimize giren birçok yabancı sözcük gibi, "öz/kendi" anlamına gelen "auto" sözcüğünü de yazım kurallarımıza göre, yani "oto" biçiminde Türkçeye almışız. Böylece "özyaşamyazımı" anlamına gelen "autobiography" sözcüğünü de "otobiyografi" biçiminde kullanagelmişiz. Oysa Batı dillerinde, "oto" biçiminde yazılan, "auto" gibi "oto" olarak okunan ve "kulak" anlamına gelen başka bir sözcük daha vardır. Bu sözcük, "otology" (otoloji: kulak ve kulak hastalıkları bilimi) gibi tıbbi terimlerde bir ön ek olarak kullanılmaktadır. Derrida, yazılışları farklı, ancak sesletişleri aynı olan bu iki sözcüğü kullanarak bir söz oyunu kurmaktadır. Öyleyse makalenin ismi, aslında sesletişiyle "özyaşamyazımları" (*autobiographies*) imasını da barındıran "kulakyaşamyazımları" (*otobiographies*) olarak algılanmalıdır. Bu söz oyunu, Derrida'nın okumasında "kulak" sözcüğünün farklı bağlamlarda sürekli yeniden geri gelişiyle daha iyi anlam kazanacaktır.

1. Yaşayan Dişilin Mantığı

> ... öyle insanlar vardır ki, her şeyleri eksiktir, ama bir şeyleri pek fazladır –büyük bir gözden ya da büyük bir ağızdan ya da büyük bir karından ya da herhangi büyük bir şeyden başka bir şey olmayanlar –tersine sakatlar [*umgekehrte Krüppel*] derim ben bunlara.
> Yalnızlığımdan çıktığımda, ilk kez bu köprüden geçerken; gözlerime inanamadım, baktım, baktım da en sonunda şöyle dedim: "Bir kulak bu! Bir insan kadar büyük bir kulak!" Daha yakından baktım; gerçekten de, kulağın altında kımıldayan bir şey vardı, acınacak kadar küçük, zavallı, çelimsiz bir şey. Sahiden, o devasa kulak, küçücük bir sapın üstünde duruyordu –ama bu sap bir insandı! Büyüteçle bakan biri, küçük, kıskanç bir yüzün de farkına varabilir ve bu saptan şişkin bir canın sarktığını da seçebilirdi. Ama halk bana, bu büyük kulağın yalnızca bir insan değil, büyük bir insan, bir dahi olduğunu söyledi. Ancak ben halka, büyük adamlardan söz açtığı zamanlar hiç inanmadım –ve her şeyin çok azına, bir şeyin çok fazlasına sahip olan kişinin, bir tersine sakat olduğu inancıma bağlı kaldım.
> Zerdüşt, kamburla ve kamburun sözcülük yaptığı, savunduğu [*Mundstück und Fürsprecher*] kişilerle böyle konuştuktan sonra, derin bir umutsuzluk içinde öğrencilerine döndü ve dedi ki: "Sahiden, dostlarım, insan kırıntıları ve insan uzuvları [*Bruchstücken und Gliedmassen*] arasında dolaşır gibi dolaşıyorum insanlar arasında! Gözlerim için en korkunç şeydir bu; insanları bir savaş alanı ya da bir mezbahadaki [*Schlacht und Schlächterfeld*] gibi paramparça olmuş [*zerstrümmert*] ve dağılmış [*zerstreut*] görmek." ("Kurtuluş Üzerine", *Böyle Buyurdu Zerdüşt*)

Sizi, bağlantılar kurma, ilk öncüllere ya da argümanlara geri göndermede bulunma, insanın kendi yörüngesini, metodunu, sistemini ve süreklilik kuran az çok ustaca geçişlerini haklılaştırma prosedürlerine ve benzeri klâsik pedagojik prosedürlere daima eşlik eden can sıkıntısından, zaman kaybından ve bağımlılıktan kurtarmak isterim. Bunlar, elbette insanın bağını asla tamamen koparamayacağı, klâsik pedagojinin zorunluluklarından bazıları. Yine de, katı bir biçimde boyun eğerseniz, bunlar, sizi kısa zamanda suskunluğa, totolojiye ve sıkıcı tekrarlara indirger.

Bu yüzden, size *benim* uzlaşımımı önereceğim. Ve herkesin bildiği üzere, *akademik özgürlük* –tekrar ediyorum: a-ka-de-

mik öz-gür-lük– gereğince, ister kabul edersiniz ister etmezsiniz. Bana ayrılan zamanı, kendimi de kurtarmak istediğim can sıkıntısını, yatkın olduğum ve korumak istediğim özgürlüğü dikkate alarak, bazılarının aforistik ya da kabul edilemez bulacağı, bazılarının yasa olarak kabul edeceği, bazılarının ise yeterince aforistik olmadığı yargısında bulunacağı bir tarzda ilerleyeceğim. Hepiniz, yörüngemin tutarlılığının ve sürekliliğinin, ilk sözcüklerimden ve hatta başlığımdan apaçık görüleceği şu ya da bu tür bir kulakla (her şey, beni kendisiyle işitebildiğiniz kulağa girer) dinliyor olacaksınız beni. Her hâlükârda, şu noktada birbirimizi işitip anlamada uzlaşalım: İzlemek istemeyen, izlemez. Ben, aslında hakikati öğretmiyorum; ebedi pedagojinin şeffaf sözcüsüne dönüştürmüyorum kendimi. Yine de, belirli birtakım sorunlar üzerinde bir hesaplaşmaya girebilirim: Sizinle ve benimle ya da benimle ve sizin aracılığınızla, benim aracılığımla ve benimle, burada temsil edilen belirli sayıda otoriteyle. Anlıyorum ki, şu anda işgal ettiğim yer, gösterinin dışında tutulmayacak ya da sahneden çekilmeyecek. Ben de, zamandan kazanmak için, *otobiyografik* bir kanıtlama adını vereceğim şeyden bile feragat etmek niyetinde değilim; ancak bunun anlamını biraz değiştirmenizi ve başka bir kulakla dinlemenizi rica etmeliyim. Bundan belirli bir haz almayı arzu ediyorum, öyle ki *bu hazzı benden öğrenebilesiniz.*

Sözü edilen "akademik özgürlük", kulak ve otobiyografi –bu öğleden sonra– benim konularım.

Yaşam/ölüm üzerine bir söylemin, programın ve yeniden-üretimin farklı anlamları arasında olduğu kadar, *logos* ve *gramme*, analoji ve program arasında da belirli bir uzamı işgal etmesi gerekir. Yaşam, zaten iki kategori arasındaki sınırda bulunduğundan, lojik'i [bilimseli] grafik'e [yazımsala] bağlayan özelliğin, biyolojik [yaşambilimsel] ve biyografik [yaşamyazımsal] arasında, tanatolojik [ölümbilimsel] ve tanatografik [ölümyazımsal] arasında da etkili olması gerekir.

Bildiğiniz gibi, bütün bu konular şimdilerde bir yeniden-değerlendirmeden geçiyor –bütün bu konular, yani biyografik ve otobiyografik'in *oto*'ları.

Artık bir "filozof"un biyografisini, hem bir ismi hem de bir imzayı, kendisini içkin bir felsefi okuma –felsefi açıdan yasal olarak kabul edilen tek okuma türü– olarak sunacak olan bir sistemin dışında bırakan bir empirik rastlantılar korpusu olarak değerlendirmiyoruz. Bu akademik nosyon, yazılı olanın ve hatta "yayın"ın bile sınırlarını oluşturan şeyin en geleneksel belirlenimleriyle kontrol etmeye çalıştığı bir metnin taleplerini kesinlikle görmezden gelir. Bu sınırların kabul edilmesi karşılığında, "filozofların yaşamları", büyük felsefe tarihçilerinin ara sıra kendilerini kaptırdıkları (üslup serpilişi ve karakter gelişimiyle tamamlanan) biyografik romanlar yazılabilir ve bunun yanı sıra yazılmaya devam edilebilir. Bu tür biyografik romanlar ya da psikobiyografiler, şunu iddia ederler: Psikolojistik –hatta bazen psikanalistik– tarihsici ya da sosyolojistik tipin empirik prosedürleri izlenerek, felsefi sistemin kökeni konusunda bir açıklama yapılabilir. Biz buna hayır diyoruz; çünkü genel olarak biyografiye ve özel olarak filozofların biyografilerine ilişkin yeni bir sorunsal, en azından özel isim ve imzanın yeni bir çözümlemesini içeren diğer kaynakları harekete geçirmelidir. Ne felsefi sistemlerin içkin okumaları (bu tür okumalar yapısal olsun ya da olmasın) ne de dışsal, empirik-genetik okumalar, aslında "eser" ile "yaşam", sistem ile sistemin öznesi arasındaki sınır çizgisinin *dynamis*'ini sorguladılar. Bu sınır çizgisi –gücül ve hareketli potansiyelinin yanında, gücü ve kudretinden dolayı da buna *dynamis* diyorum– ne aktif ne pasiftir, ne içeride ne dışarıdadır. Bu, en özel biçimde, bir yandan filozofemlerin kuşatması, öte yandan zaten ismin ötesinde tanımlanabilen bir yazarın yaşamı arasında yer alan ince bir çizgi, görünmeyen ve *bölünmeyen* bir özellik değildir. Bu bölünebilir sınır çizgisi, iki "beden"i, yani korpusu ve bedeni, gözümüze henüz ilişmeye başlayan yasalarla uyum içinde, bir uçtan öbürüne kat eder.

Yaşam denen şey –biyolojinin ve biyografinin nesnesi ya da konusu– karşısına konulabilen nesnesi olacak bir şeyle, yani tanatolojik ya da tanatografik ölümle yüz yüze bulunmaz. Bu, ilk karmaşıklıktır. Yine felsefe ve bilimin, "bilim" sözcüğüne ve bilimselliğin yasal konumuna her zaman yükledikleri anlam-

da, bilimin nesnesi haline gelmek, yaşam için *can sıkıcı biçimde güç*tür. Bütün bunlar –bu güçlük, onun gerektirdiği ertelemeler– yaşam biliminin her zaman bir yaşam felsefesi barındırdığı olgusuna bağlıdır; bu olgu bütün diğer bilimler için, yaşam-olmayanın bilimleri –başka bir deyişle, ölümün bilimleri– için geçerli değildir. Bu, erteleme ya da kalıntı olmaksızın bilimsellik iddiasına hak kazanan bütün bilimlerin, ölümün bilimleri olduğunu ve ayrıca ölüm ile bilimsel nesnenin statüsü arasında bizi *ilgilendiren* ve bilme arzusuyla ilgili bir karşılıklı anıştırma olduğunu söylemeye yöneltebilir. Bu doğruysa, o zaman biyolojik söylemin sözde yaşayan nesnesi, muazzam felsefi, ideolojik ve politik geleneği, bu gelenek içinde etkili bütün güçlerle birlikte ve bir biyoloğun ya da biyologlar topluluğunun öznelliğinde kendi potansiyeline sahip her şeyle birlikte içine alan bütün bir yatırım alanının bir tarafıdır –ilgili bir taraf ya da taraflı bir ilgi. Bütün bu değerlendirmeler, bilimsel imzaya işaretini bırakır ve biyo-grafik'i biyo-lojik'in içine kaydeder.

Muhtemelen Nietzsche ismi, bugün Batı'da bizim için (Freud ve farklı bir tarzda Kierkegaard olası istisnalarıyla) *kendi ismiyle ve kendi ismi içinde* hem felsefeyi hem yaşamı, hem yaşam bilimini hem yaşam felsefesini tek başına ele alan kişinin ismidir. Muhtemelen ismini –isimlerini– ve biyografilerini tehlikeye atarken tek başınaydı ve bu yüzden, bunun yol açtığı risklerin çoğunu göze alıyordu: "Kendisi" için, "onlar" için, kendi yaşamları, kendi isimleri ve onların geleceği için ve özellikle imzalanmak üzere bıraktığı şeyin politik geleceği için.

Bu metinler okunurken, bütün bunları hesaba katmaktan nasıl uzak durulur? Bu metinler, ancak bunlar hesaba katılarak okunur.

Kendi isminin (bir ismin içerdiği ve bir *benlik* içinde özetlenemeyecek her şeyle birlikte) tehlikeye atılması, imzaların sahnelenmesi, yaşam ya da ölüm üzerine yazılmış olan her şeyden hareketle muazzam bir biyo-grafik paraf atılması –muhtemelen bu, onun yapmış olduğu ve bizim aktif hesaba geçirmek zorunda olduğumuz şeydir. Ona bir kâr, bir kazanç garantisi versin diye değil. Öncelikle *o* ölüdür –önemsiz bir bulgu; ancak ciddiyetle

ele alırsanız ve onun öldüğü gerçeğini bize unutturan ismin dehası ya da cini hâlâ oradaysa, bu bulgu yeterince inanılmaz olur. En azından ölü olmak demek, hesabı yapılmış ya da yapılmamış hiçbir kârın ya da zararın, iyiliğin ya da kötülüğün, ismi taşıyana *tekrar geri dönemeyeceği* anlamına gelir. Yalnızca isim varis olabilir ve işte bu yüzden isim, taşıyıcısından ayırt edilmek için, her zaman ve a priori olarak ölü bir adamın ismidir, ölümün bir ismidir. İsme geri dönen şey, yaşayana asla dönmez. Hiçbir şey yaşayana geri dönmez. Üstelik ona bir kazanç tahsis edemeyiz; çünkü isminde vasiyet ettiği şey –bütün miraslarda ya da Fransızca *legs*'de* (hangi kulakla, hangi dilde olursa olsun bu sözcüğü anlayın) olduğu gibi– bir anda göreceğimiz gibi, zamanlarımızın en kötüsü ile önceden karıştırılmış zehirli süte benzer. Ve bununla kazayla karıştırılmamıştır.

Yazılarından herhangi birine dönmeden önce, Nietzsche'yi bir filozof (varlık, yaşam ya da ölüm filozofu) olarak ya da bir bilgin ya da bilim adamı olarak okumayacağım belirtilmelidir, eğer bu üç tipin, biyo-grafik'in soyutlamasını ve yazılarından yaşamlarının ve isimlerinin çıkarılması iddiasını paylaşacakları söylenebilirse. Şimdilik, Nietzsche'yi, *Ecce Homo*'dan bir sahne ile başlayarak okuyacağım. Bu sahnede Nietzsche, özel isimler olmaksızın, maskeler ve takma isimlerin arkasında ilerlemesine rağmen, kendi bedenini ve kendi ismini seyircilerin önüne koyar. Herhangi bir maske ve hatta herhangi bir simülakr teorisi gibi, yalnızca sabit bir koruma miktarına, yaşam aldatmacasının hâlâ fark edilebileceği bir artıdeğere geri dönmek suretiyle kendilerini öne sürebilen ve üretebilen bir maskeler ya da isimler çoğulluğu arkasında ilerler. Yine de, artıdeğer yaşayana değil de, isimlerin ismine ve isimlerin isminde maskeler topluluğuna geri döndükçe, bu aldatmaca kayba uğramaya başlar.

Okumamın hareket noktası, "*Wie man wird, was man ist*" –kişi nasıl kendisi olur– olduğu kadar, "*Ecce Homo*"yu neyin söylediği ya da neyin kendisinin *Ecce Homo* olduğunu söylediği de olacaktır. *Ecce Homo*'nun Önsöz'ü ile başlayacağım. Burada, şunu söyleyebilirsiniz; Önsöz, Nietzsche'nin bütün eserleriyle

* Miras.

aynı mekânı paylaşır, öyle ki bütün eserleri, aynı zamanda *Ecce Homo*'ya önsöz teşkil eder ve tam anlamda *Ecce Homo* adlı eserin Önsöz'ündeki birkaç sayfada kendilerini tekrarlanmış bulur. Şu ilk satırları ezbere biliyor olabilirsiniz:

> Bu yakında insanlığın karşısına, şimdiye dek ona yöneltilmiş en çetin istekle çıkacağımı göz önüne alarak, önce kim olduğumu [*wer ich bin* italiktir] söylemeyi gerekli buluyorum. Aslında bilinmeliydi bu: "Kimliğimi saklamış" değilim çünkü. Ama ödevimin büyüklüğü ile çağdaşlarımın *küçüklüğü* arasındaki orantısızlık şuradan belli ki, beni işitmediler, görmediler bile. Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum [kendime açtığım krediyle, benim sağladığım ve kendime verdiğim krediyle yaşamayı sürdürüyorum: *Ich lebe auf meinen eigenen Kredit hin*]; belki yaşadığım da bir önyargı yalnızca [*vielleicht bloss ein Vorurteil dass ich lebe*].

Onun kendi kimliği –ilân etmek istediği, çağdaşlarıyla orantılandırılamayan kimlik ve bu kimliğin, onların bu isimle tanıdıkları, onun isminin ya da daha çok eşisminin, Friedrich Nietzsche'nin arkasında duran şeyle hiçbir ilgisi yoktur– burada ibraz ettiği bu kimlik, çağdaşlarıyla akdedilen bir sözleşme gereği onun değildir. Kendisiyle akdetmiş olduğu işitilmemiş bir sözleşme sayesinde bu kimlik ona geçmiştir. Kendisinden bir borç almış ve bir imza gücüyle bizi metninden geriye kalanlarla bu işe bulaştırmıştır. "*Auf meinen eigenen Kredit.*" Bu bizim de işimiz, çağdaşlarının F. N. ismi altında ona biçtiği ya da açmadığı krediyle karşılaştırılamayacak bu sınırsız kredi. Hâlihazırda yanlış bir isim, bir takma isim ve bir eşisim, F. N. muhtemelen şu düzenbazın, öteki Friedrich Nietzsche'nin arkasına gizlenmektedir. Bu karanlık sözleşmeler, borçlar ve krediler dünyasına bulaşmış olan takma isim, her ne zaman Nietzsche'nin imzasını ya da "otografını"* okuyor olduğumuzu düşünsek ve her ne zaman o: "Ben, aşağıda imzası bulunan F. N." diye açıklamada bulunsa, bizi son derece uyanık olmaya ikna eder.

O, şimdide, mevcut bilgiyle ya da *Ecce Homo*'nun şimdisinde kendi isminde, ancak zorunlu olarak ötekinin isminde

* Autograph: El yazısı.

de, *kendisine* açmış olduğu aşırı krediyi, herhangi birinin kabul edip etmeyeceğini asla bilemez. Bunun sonuçlarını tahmin etmek zor değil: Yaşamış olduğu ve kendisine anlattığı yaşam (buna "otobiyografi" diyorlar), öncelikle gizli bir sözleşme, hem açılmış hem de şifrelenmiş bir kredi hesabı, bir borçluluk, bir ittifak ya da bir halka etkisi dışında, *onun* yaşamı olamaz. Bu durumda sözleşme kabul edilmediği sürece –bir başkası dışında, örneğin sizin dışınızda sözleşme kabul edilemez– Nietzsche, belki yaşadığını da bir önyargı yalnızca diye yazabilir, "*es ist vielleicht bloss ein Vorurteil dass ich lebe.*" Bir önyargı: Yaşam. Ya da genel anlamda yaşam değil de *benim* yaşamım, şimdide bu "yaşıyor olduğum", "Ben-yaşıyorum." Bu, bir önyargı, bir hüküm, aceleci bir kesip atma ve riskli bir öngörü. Bu yaşam, ancak ismin taşıyıcısı, önyargımızla yaşıyor dediğimiz kişi ölmüş olduğunda kanıtlanacak. Ancak ölüm hükmü[1] sırasında ya da ondan bir an sonra, bu yaşam kanıtlanabilecektir. Ve eğer yaşam geri dönerse, yaşayana değil, ölünün ismi olarak yaşayanın isminde, isme geri dönecektir.

"O", "yaşıyorum"un bir önyargı (ve böylelikle, a priori takip eden cinayet etkisinden dolayı, zararlı bir önyargı) olmasının, ismin taşıyıcısına ve bütün özel isimlerin yapısına bağlı olduğu gerçeği konusunda kanıta sahiptir. Yukarı Engadin'e gelen saygın, "eğitimli" insanlardan birini her sorgulayışında kanıt bulduğunu söyler. Nietzsche'nin ismini bu insanlardan hiçbiri bilmediğinden, kendisini Nietzsche olarak isimlendiren o, şu anda yaşamadığı gerçeği ile ilgili kanıtlar toplar: "Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum; belki yaşadığım da bir önyargı yalnızca ... Yaşamadığıma [*das ich lebe nicht*] kendimi inandırmam için, yazları Yukarı Engadin'e gelen 'eğitimli' insanlardan biriyle konuşmam yeter. Bu koşullar altında, alışkanlıklarımı, içgüdülerimin gururunu aslında ayaklandıran bir ödev düşüyor bana, şunu söylemek düşüyor. *Dinleyin beni! Ben falancayım* [tamı tamına: Ben o ve oyum, *ich bin der und der*]. *Başkasıyla karıştırmayın beni her şeyden önce!*" Bunların hepsi vurgulanmıştır.

---

1 *Arrêt de mort*: Hem ölüm hükmü, hem de ölümün ertelenmesi. (İngilizceye ç.n.)

Bunu isteksizce söyler; ama kendisini bir borçtan temize çıkarmak için bunu söylemeye yönelik bir "ödevi" vardır. Kime?

Kendisini kim olduğunu söylemeye zorlayan, maskelerin arkasına gizlenmesini sağlayan kendi doğal *görünümüne* karşı çıkar. Elbette bilirsiniz ki, Nietzsche dissimülasyonun değerini her zaman onaylar. Yaşam dissimülasyondur. "*Ich bin der und der*" derken, dissimülasyon içgüdüsüne karşı çıkıyor görünür. Bu, bizi *bir yandan* sözleşmesinin doğasına karşı çıktığına inanmaya sevk eder: Kendisine şiddet uygulayarak ismin isminde, kendi isminde ve ötekinin isminde bir rehin kabul etmeyi vaat eder. *Öte yandan,* yine de bu "*ich bin der und der*"in özsunumsal teşhiri, bir dissimülasyon aldatmacası olabilir pekâlâ. Bunu, özsunumda ve bir kimlik bildiriminde ("Ben, şöyle bir insan", erkek ya da kadın, bireysel ya da kolektif bir özne, "Ben, psikanaliz", "Ben, metafizik") içerilen şeyi zaten bildiğimizi zannederek, basit bir kimlik sunumu olarak anlarsak, yine hata yaparız.

Hakikat hakkında sonradan söylenecek her şey, bu soru ve bu kaygı temelinde tekrar değerlendirilmek zorunda olacaktır. Kimlik ve özel isim hakkında bildiğimizi düşündüğümüz teorik kesinliklerimizi yeterince karmaşıklaştırmamış gibi, devam eden sayfada Nietzsche, "yasak alanlardaki deneyimler"ine ve "gezintiler"ine hızlı bir biçimde değinir. Bu deneyimler ve gezintiler, ona idealleştirme ve ahlâkîleştirmenin nedenlerini tamamen farklı bir ışıkta düşünmesini öğretmiştir. Filozofların *–felsefenin demiyor–* "*gizli* tarihi"nin gündoğumunu ve onların "büyük isimlerinin psikolojisi"ni görmüştür.

Öncelikle, "Ben yaşıyorum"un yalnızca şu anda "Ben yaşıyorum" diyen kişinin ölümüyle vadesi dolan nominal bir sözleşmeyle garanti altına alındığını varsayalım. Ayrıca, filozofun kendi "büyük ismi" ile ilişkisinin –yani filozofun kendi imza sistemini sınırlandıran şey ile ilişkisinin– psikolojinin konusu olduğunu varsayalım; ancak öyle yeni bir psikoloji ki, ne felsefe sistemi içinde, onun bir parçası olarak, ne de felsefe ansiklopedisinde bir alan sayılan psikoloji içinde okunabilir. Öyleyse bütün bunların, *Ecce Homo* isimli kitaba –öyle bir kitap ki, son sözleri şöyledir: "Anladınız mı beni? –Çarmıhtakine karşı [*ge-*

gen den Gekreuzigten] Dionysos"; Nietzsche, Ecce Homo, İsa ama İsa değil, hatta Dionysos bile değil, ancak *karşı*'nın ismi, muhalif ya da karşı-isim, iki isim arasında isimlendirilen savaş– "Friedrich Nietzsche" imzalı Önsöz'de belirtildiğini varsayarsak bu, tekil bir biçimde özel isim ile eşisimsel maskenin çoğullaşmasına yeterlidir, değil mi? Yani bu, ismin birbirine bağlı bütün silsilelerinin, bir labirentin, elbette ki kulağın labirentinin içinde yoldan çıkmalarına yeter. Öyleyse kenarları, iç duvarları, geçitleri arayarak ilerle.

Başlıktan sonra gelen ve F. N. olarak imzalanan Önsöz ile ilk bölüm "Neden Böyle Bilgeyim" arasında tek bir sayfa vardır. Bu, zamansallık (kendi zamansallığı) gibi kendi *topos*'unun, rahatlıkla güvenerek, yaşamın zamanı ve yaşam *récit*'inin[2] zamanı ve yaşamın yaşayanlarca yazımının zamanı –kısaca otobiyografi zamanı– olarak düşünmekten hoşlandığımız şeyi garip bir biçimde yerinden çıkaran bir eser dışı, bir *hors d'oeuvre**, bir exergue** ya da bir sayfadır.

Sayfa tarihlendirilmiştir. Tarih vermek imza atmaktır. Ve "... tarihinden kalma" olmak, aynı zamanda imzanın yerini göstermektir. Bu sayfa, belirli bir tarzda tarihlendirilmiştir; çünkü sayfada "bugün" ve bugün "benim doğum günüm", doğumumun yıldönümü yazılıdır. Yıldönümü, yılın kendisine geri döndüğü andır, kendisiyle bir çember/yüzük ya da halka oluşturur, devrini tamamlar ve tekrar başlar. Burada şu var: Kırk beşinci yılım; yılın kırk beşinci yaşıma girdiğim günü; ya-

2 Bu sözcük, "açıklama", "öykü" ya da "anlatı" olarak çevrilmektense, Fransızca aslıyla bırakılmıştır. (İngilizceye ç. n.)

* Metindışı.

** *Exergue*, Yunanca *ex* (dışında) ve *ergon*'dan (metin, eser, iş) türetilmiştir; asıl eserin, işin dışına işaret eder. Fransızca *hors d'oeuvre* (metindışı) teriminin karşılığı olarak kullanılabilir. Ayrıca Fransızcada ve İngilizcede özellikle bir sikkenin/paranın ya da madalyonun tarih atılan yazılı yüzüne ya da yazılı yüzün tarih çizgisi altındaki tarih yerine gönderme yapan nümizmatik bir anlama da sahiptir. Derrida, terimi (sınırın sınırlığını sorgulayan ters parantez örneğinde olduğu gibi) topografik olarak sabit, metafiziksel olarak değişken bir sınır kavrayışıyla kullanır. Bu perspektiften *exergue*, ne metnin içindedir ne de bütünüyle dışında, ne sikkenin/paranın göstereni içindedir ne de büsbütün dışında.

şamın gün ortası gibi bir şey. Yaşamın öğle vakti, hatta orta yaş krizi,[3] genellikle bu yaş civarında, bir büyük günün gölgesiz orta noktasında bulunur.

Burada, exergue şöyle başlar: *"An diesem vollkommen Tage, wo alles reift"*, "Bu kusursuz gün –her şey olgunlaşmakta, yalnız üzüm değil altın rengini alan– bir güneş ışını vurdu yaşamımın üstüne [sanki rastlantı eseri vadesi gelmiş: *fiel mir eben ein Sonnenblick auf meinen Leben*]."

Zerdüşt'ün bütün "gün ortaları" ile uyumlu gölgesiz bir andır bu. Aynı anda insanın hem geleceği hem de geçmişi düşündüğü bir yıldönümü gibi geri dönerek bir olumlama anı olarak gelir. Bütün olumsuzlukların gölgesi yok olur: "Geriye baktım, ileriye baktım, hiç bu denli çok, bu denli iyi şeyler görmemiştim bir seferde."

Yine de bu gün ortası, defin vakti çanını çalmakta. Nietzsche, günlük dille oynayarak geçmişte kalan kırk dört yılını gömüyor. Ancak gerçekte gömdüğü ölümdür ve ölümü gömerek yaşamı –ve ölümsüzlüğü– kurtarıyor. "Boşuna gömmemişim [*begrub*] bugün kırk dördüncü yaşımı; gömebildim; çünkü onun içinde yaşayan şey kurtuldu, ölümsüz oldu. *Bütün Değerlerin Yeniden-değerlendirilmesi*'nin ilk kitabı, *Dionysos Dithyrambosları* ve *Putların Alacakaranlığı*, çekiçle felsefe yapma girişimim –hepsi de bu yılın, hem de son çeyreğinin armağanları [*Geschenke*]. Nasıl minnet duymazdım yaşamımın bütününe? –Ve işte böyle kendime yaşamımı anlatıyorum" ["*Und so erzähle ich mir mein Leben*"].

Aslında şöyle der: Yaşamımı anlatacağım *kendime*; onu sayıp dökeceğim *kendime*. Önsöz ile *Ecce Homo*'nun başlangıcı arasında yer alan sayfadaki exergue'in sonuna gelmiş bulunuyoruz.

Yaşamın bir armağan olarak karşılanması ya da daha çok verdiği şeylerden dolayı, her şeyden öte *benim* yaşamım olan şeyi verdiğinden dolayı yaşama minnettar olmak; daha kesin olarak, bu tür bir armağan –kendime kredi açtığım bu isimle, ancak gü-

3 "Le demon de midi": Sözcük anlamı olarak, gün ortası şeytanı. (İngilizceye ç. n.)

neşin yıllık seyri tarafından ve hatta güneşin seyrinin ya da geri seyrinin, geri dönüşünün bir parçası tarafından tarihlendirilen olayın seyrinde bu yılın bana vermiş olduğu şeyin (pasajda belirtilen üç eser) temelinde, ne ise o olacak bu isimle yazılıp imzalanmayı başarabilmiş armağan varlık– için yaşama minnettarlığın kabul edilmesi, bu kırk dört yıl boyunca gerçekleşen şeyi iyi olmuş olarak ve ebedi, ölümsüz bir biçimde geri dönmeye zorunlu olarak yeniden-olumlamak: İşte bu, bu otobiyografik *récit*'in tuhaf şimdisini *oluşturan*, toplayan, bir araya getiren ve yerinde tutan şeydir. "*Und so erzähle ich mir mein Leben*" ("Ve işte böyle kendime yaşamımı anlatıyorum"). Ölüleri gömen ve korunmuşları ya da istisnaları ölümsüz olarak koruyan bu *récit*'in otobiyografik olmaması, genellikle kabul edilen bir nedenden kaynaklanmaz, yani imza sahibinin, kendi yaşamının öyküsünü ya da geçmiş yaşamının dönüşünü, ölüm olarak değil, yaşam olarak anlatmasından kaynaklanmaz. Aksine, bu yaşamı *kendisine* anlatmasından ve onun –metin içinde– anlatının tek değilse bile ilk muhatabı ve gönderileni olmasından kaynaklanır. Bu *récit*'in "Ben"i var olmaz; çünkü kendisini yalnızca ebedi dönüş kredisiyle oluşturur. Ebedi dönüş *sıfatıyla récit*'ten önce imza atmaz. O zamana kadar, *şimdiye kadar* yaşamam yalnızca bir önyargı olabilir. İmzalayan ya da mühürleyen, ebedi dönüştür.

Böylece, himen'in*yeniden-olumlanmasından önce, ebe-

* Deri, ten, cilt, zar ya da kızlık zarı anlamına gelen Yunanca sözcük. Terim, Derrida tarafından, sıkça ele aldığı içerisi-dışarısı karşıtlığına göndermede bulunmak için kullanılır. Derrida, ayrıcalıklı bir gösteren olarak, fallus nosyonuna karşı bu dişil imgeyi seçer. Himen, kızlık zarıdır, ayrıca bir evliliğin tamamlanmasıdır (Yunan ve Latin mitolojisinde, himen, evlilik tanrısına ve düğün şarkısına göndermede bulunur). Evlilik olarak himen, bir kaynaşma göstergesidir, iki varlığın özdeşleşmesidir. Önemli olan kaynaşmadır, çiftin farklı kutupları değil. Ancak himen kaynaşmayı temsil etse de, fark dokunulmamış olarak kalır. Himen, koruyucu bir perde olarak, görünmez bir örtü olarak, bir kadının içerisi ve dışarısı arasında ve sonuç olarak (eril) arzu ve tatmin arasında durur. Böylece himen, hem bir bariyer hem de bir etkileşimdir, hem bir iştiraki ima eder hem de bu iştirake engel olur. Karşıtları fesheden bir kaynaşmadır, aynı zamanda bunları ayıran bir mukoza kıvrımıdır da. Himen, ne içerisi ne dışarısıdır, ne kaynaşma ne ayrılmadır, ne özdeşlik ne farktır, ne tamamlama ne bakireliktir, ne örtü ne örtüsünü açmadır, an-

di dönüşün ittifakı ya da nikâh yüzüğünden önce Friedrich Nietzsche'nin ismini ya da isimlerini düşünemezsiniz, onları *işitemezsiniz*. Sınırları güneş ışığına gark olan bu ayrım altında, olgunlaşan öğle vaktinde, bu gölgesiz armağana verilen "evet, evet" düşüncesini işitene kadar, onun yaşamına ilişkin hiçbir şeyi, yaşamına ve eserlerine ilişkin hiçbir şeyi anlamayacaksınız: Güneşin taşan kadehi. *Zerdüşt*'ün uvertürünü yeniden dinleyin.

Bu tür bir olayın *tarihini* belirlemek, işte bunun için güçtür. Bütün olayların başka bir yoldan oluşmalarına izin vermemizi gerektiren ebedi dönüş düşüncesi olarak bir oto-biyografik *récit*'in gelişini insan nasıl konumlandırabilir? Bu güçlük, elbette bir olayı tarihlendirmek için, ayrıca bir metnin başlangıcını, yaşamın kökenini ya da bir imzanın ilk hareketini tanımlamak için bir *belirlemede* bulunmaya çalışıldığında, birdenbire ortaya çıkar. Bütün bunlar sınır çizgisinin sorunlarıdır.

Yaşam sorunu, "benim-yaşamım" sorunu her nerede görünürse, sınır çizgisindeki exergue'in yapısı ya da exergue'deki sınır çizgisinin yapısı orada mutlaka yeniden-basılacaktır. Bir yandan bir başlık ya da bir önsöz ve diğer yandan gelecek kitap arasında, *Ecce Homo* başlığı ve *Ecce Homo*'nun "kendisi" arasında, exergue'in yapısı, yaşamın oradan *anlatılacağı*, yani yaşamın yeniden-olumlanacağı –*evet, evet, amin, amin*– yeri konumlandırır. Yaşamdır, ebedi olarak dönmek zorunda olan (seçici bir biçimde, dişilin içinde barınan ve gömülmesi gereken ölü olarak değil, yaşayan dişil olarak); çünkü yaşam evlilik halkası, nikâh

---

cak iki karşıtlık arasında durur. Bir metinde *différance* işleminin hipotetik uzamı tasarımında metafor olarak kullanılır. İçeride mi yoksa dışarıda mı olduğu ayırt edilmesi olanaksız bir arakesit olarak himen, karşılıklı dışlama mantığıyla düşünülemez, bu yüzden formel mantığa meydan okur. Ayrıca Derrida, "bütün ontolojileri, bütün filozofemleri, bütün diyalektik tarzı alt eden 'kararlaştırılamazlık uğrağı'" anlamında bu terimi dişilliğin karakteristik bir sıfatı olarak değil, her iki cinse ait bir terim olarak, "felsefeyi cinselleştirme girişimi" olarak da kullanır. Bkz., Jacques Derrida, "The Double Session", *Dissemination* içinde, trans. Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 173-286; ayrıca bkz., Gayatri Chakravorty Spivak, "Preface", Derrida, *Of Grammatology* içinde, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, 1997, s. lxxii.

yüzüğü aracılığıyla yaşayan dişille ittifak etmiştir. Bu *yer*, ne yazarın eserlerinde (bu bir exergue'dir) ne de yaşamında bulunacaktır. En azından basit bir tarzda orada değildir, ancak onların dışında da değildir. Bu yerde olumlama tekrarlanır; evet, evet, onaylıyorum, imzalıyorum, "kendim"in, "benim-yaşamım"ın girmiş olduğu borcu onaylayıp imzalıyorum –ve onun geri dönmesini istiyorum. Burada, tam öğle vakti, bütün olumsuzluğun en küçük gölgesi bile gömülür. Exergue'in tasarımı daha sonra, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum" bölümünde, Nietzsche'nin "büyük öğle" için yapmış olduğu hazırlıklar bir vaade, bir borca, bir ödeve, "insanlığın en yüksek anlamda kendisini sorgulayacağı bir anı, geriye bakacağı ve ileriye bakacağı bir *büyük* öğleyi hazırlama ödevim"e ["*wo sie zurückschaut und hinausschaut*"] ("Tan Kızıllığı") dönüştürüldüğü yerde tekrar ortaya çıkar.

Ancak yaşamın öğle vakti, bir yer değildir ve gerçekleşmez. İşte tam bu nedenden dolayı, bir an değildir, yalnızca aniden yok olan bir sınırdır. Üstelik halkanın her dönüşü ile her gün, daima her gün döner. Daima öğleden önce, öğleden sonra. Peki yalnızca bu anda –"öğle vakti, evet, evet, Ben ve yaşamımı kendime anlatan Ben"i imzaladığı anda– F. N.'nin imzasını okuma hakkı varsa, okuma ve özellikle öğretme için ne kadar olanaksız bir protokolü ima ettiğini de anlayabilirsiniz, tıpkı şu tarz açıklamaların arkasında nasıl komik bir naiflik, nasıl sinsi, müphem ve kötü bir işin bulunduğunu anlayabileceğiniz gibi: Friedrich Nietzsche bunu dedi, şunu dedi, bu ya da şu konu hakkında –örneğin, insani ya da biyolojik varoluş anlamında yaşam hakkında– böyle ya da şöyle düşündü –Friedrich Nietzsche ya da öğleden sonra her kimse, filan kişi. Örneğin ben.

Ecce Homo'yu sizinle okumayacağım. Sizi, exergue'in yeri konusunda bu önuyarı ya da önsözle ve göze çarpmayan sınırın hatları boyunca oluşturduğu kıvrımla baş başa bırakıyorum: Artık gölge yok ve bütün bildirimler, önce ve sonra, solda ve sağda, aynı anda olanaklıdır (Nietzsche aşağı yukarı böyle söylemişti) ve kesinlikle çelişkilidir (Nietzsche, en uyumsuz şeyleri söyledi ve bunları söylediğini de söyledi). Yine de, *Ecce Homo*'dan ayrılmadan önce, bu çelişkili düzenbazlığın yalnızca bir imasını bulalım.

Bu tarihten, bu çeşit bir exergue'den sonra ne olur? (Bu, nihayetinde bir *tarih* [date[4]]: İmza, yıldönümünü hatırlatan şey, armağanların ya da verilenlerin kutlanması, borç senedi.) Bu "tarih"ten sonra ilk bölüm ("Neden Böyle Bilgeyim"), bildiğiniz üzere, "benim" yaşamımın kökenleri ile başlar: Babam ve annem. Başka bir deyişle, bir kez daha ölüm ve yaşam, son ve başlangıç, yüksek ve alçak, dejenerasyon ve üstünlük vb. ilkeler arasında gözden kaçan yaşamımdaki çelişki ilkesi. Bu çelişki, benim yazgımdır. Ve benim yazgım, tam da benim soyağacımdan, benim babam ve annemden, ebeveynlerimin kimliği olarak bir bilmece biçiminde alçaldığım gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Sözün kısası, benim ölü babam, benim yaşayan annem, ölü adam ya da ölüm olan babam, yaşayan dişil ya da yaşam olan annem. Bana gelince, ben ikisinin arasındayım: Benim payıma düşen bu yazgıdır ve bu bir "şans"tır, bir zar atımıdır ve bu konumda benim hakikatim, benim çifte hakikatim, her ikisine de benzer. Şu satırlar iyi bilinir:

> Varoluşumun iyi talihi [*Das Glück meines Daseins*] belki de emsalsizliği ["belki" diyor ve böylece bu şanslı durumun örnek ya da paradigmatik bir karaktere sahip olabilme olanağını koruyor] yazgısından gelir: Bir bilmece biçiminde [*Rätselform*] söylersem, babam olarak zaten ölmüşüm ben [*als mein Vater bereits gestorben*], annem olarak hâlâ yaşıyor ve yaşlanıyorum [*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*].

Babam *olduğum* ve babamı *izlediğim* kadarıyla, ben ölü adamım ve ben ölümüm. Annem *olduğum* ve annemi *izlediğim* kadarıyla, ben devam eden yaşamım, yaşayanım, yaşayan dişilim. Ben babamım, annemim ve benim; babam, annem ve ben olanım ben, oğlum ve ben, ölüm ve yaşam, ölü adam ve yaşayan dişil vb.

Belirli bir eril, belirli bir dişil, işte bu benim. *Ich bin der und der*, bütün bunları kapsayan bir cümle. Eğer ölü adamın ve yaşayan dişilin ismine –ölü olan babamın ve yaşamaya devam eden,

4 "*Data littera*"dan, "verilen mektup"tan, yasal bir eylemin zamanını ve yerini gösteren bir Ortaçağ formülünün ilk sözcükleri. (İngilizceye ç.n.)

üstelik bende beni gömmeye yetecek kadar uzun bir yaşam sürecek olan annemin çifte ve bölünmüş ismine– ayarlanmamış bir kulakla işitirseniz,benim ismimi işitemeyecek ve anlayamayacaksınız. Annem yaşamaya devam ediyor ve bu yaşama devam ediş, annemin ismidir. Bu yaşamda kalış, kıyılarına annemin taştığı benim yaşamımdır. Ya babamın ismi, başka bir deyişle benim soy ismim? İşte o, ölümümün, ölü yaşamımın ismidir.

F. N. imzalı herhangi bir ifade tanımlanmak istendiği her seferinde, bu temsil edilemeyen sahnenin dikkate alınması gerekmez mi? Şimdi okuduğum ya da çevirdiğim ifadeler, terimin dar anlamında otobiyografi türüne ait değildir. Elbette Nietzsche'nin (söylendiği üzere) "gerçek" baba ve annesinden söz ettiğini söylemek yanlış değildir. Ancak Nietzsche, simgesel olarak "*im Rätselform*", yani bilmece biçiminde onlardan söz eder; başka bir deyişle, herkesçe bilinen bir söylence biçiminde ve öğreteceği çok şey olan bir öykü olarak söz eder.

Öyleyse, bu çifte kökenin sonuçları nedir? Nietzsche'nin doğumu, "doğum" sözcüğünün çifte anlamında (doğmuş olma edimi ve aile bağı) zaten kendisi çifttir. Bu doğum, dünyaya bir şey getirir ve tek bir çiftten gün ışığı doğar: Ölüm ve yaşam, ölü adam ve yaşayan dişil, baba ve anne. Çifte doğum, kim olduğumu ve kimliğimi nasıl belirlediğimi açıklar: Çift ve nötr olarak.

> Bu çifte köken [*Diese doppelte Herkunft*], yaşam merdiveninin bu en üst ve en alt basamaklarından geliş, hem *décadent*, hem de başlangıç oluş –beni belki herkesten ayıran çekimserliğimi, yaşam sorununun bütünü önünde tarafsızlığımı, özgür kalışımı, açıklarsa bunlar açıklar işte. Yükseliş ve alçalış göstergelerinin [tamı tamına doğuş ve batış, güneş hakkında söylendiği gibi: *für die Zeichen von Aufgang und Niedergang*; yükselenin ve alçalanın, yükseğin ve alçağın doğuşu ve batışı] kokusunu benden iyi alan çıkmamıştır [onun avcılık, izler ve burun delikleri hakkında sürekli söylediklerine dikkat edin]. Bu konuda *par excellence* öğretmen benim –ikisini de bilirim, her ikisiyim ben [*ich kenne beides, ich bin beides*].

Ben bir öğretmenim, ben o öğretmenim, *par excellence* öğretmen [*Lehrer*] benim (*par excellence* Fransızca yazılmıştır, tıpkı pasajın başlarında yer alan *décadent* gibi). İkisini de bilirim,

her ikisiyim ("ikisi", tek bir varlık olarak okunmalı) ben, ikili ya da çift, ne olduğumu biliyorum, her ikisi, iki, yaşam ölüm [*la vie le mort*]. İki ve bunlardan yaşama ölüme sahip olunur. "Beni başkasıyla karıştırma, ben o ve oyum [*der und der*]" dediğimde kastettiğim şudur: Ölüm yaşam, ölü adam yaşayan dişil.

Nietzsche'nin imzasını bilmecelere dönüştürmede takip ettiği ittifak, ölünün mantığını yaşayan dişilin mantığına bağlar. Bu öyle bir ittifaktır ki, imzalarını bu ittifakta mühürler ve kopyalar ve aynı zamanda onları taklit eder: Olumsuzdan ve diyalektikten alınan şeytani gün ortası nötrlüğü.

"İkisini de bilirim, her ikisiyim ben. –Babam otuz altı yaşında öldü. Hassas, kibar ve hastalıklıydı; geçip gitmek için doğmuş bir varlık gibiydi [*wie ein nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen*]– yaşamın kendisinden çok, hoş bir anısıydı sanki." Yalnızca oğul babasının ölümünden *sonra* babasından uzun yaşamamakla kalmaz, baba *zaten* ölü idi; kendi yaşamı sırasında ölmüş olacak. "Yaşayan" baba olarak, zaten yaşamın yalnızca bir anısı idi, daha önceki yaşamın bir anısı. Başka bir yerde, bu temel akrabalık yapısını (ölü ya da daha çok var olmayan, zaten kendisi için var olmayan bir babanın ve özellikle her şeyden önce yaşayan annenin, dünyaya getirdiği birini gömecek kadar uzun yaşamaya devam eden annenin, hiçbir yaşın etkileyemediği yaşlanmayan bir bakirenin akrabalık yapısını) ölüm çanının [*glas*] ve *aşırı itaatin* mantığına bağladım. En iyi ailelerin bazılarında, örneğin (Dionysos'un, ancak aynadaki çifti olarak yüzleştiği) İsa'nın ailesinde bu mantığın örnekleri vardır. Annenin "çöküntü"yü atlattığı düşünülürse, Nietzsche'nin de ailesi vardır. Kısacası ve genellikle "bütün gerçekler kenara itilirse" bu mantık, bütün ailelerde bulunabilir.

Ecce Homo'da da anlattığı sağalma ya da yeniden-doğuştan önce, bu tek oğlan, ilkin babasının ölümünü tekrar etmiş olacaktır: "Onun yaşamının bittiği yaşta, benimki de bitmeye yüz tuttu: Otuz altı yaşımda dirimselliğimin en alt noktasına vardım –yaşamasına yaşıyordum, ama üç adım önümü görmeksizin. O zaman –1879'du– Basel'deki öğretim görevimden ayrıldım; o yazı St. Moritz'de, kışı da –yaşamımın en güneşsiz kışını– Naumburg'da bir gölge gibi ge-

çirdim. En alt noktam buydu işte: *Gezgin ve Gölgesi* bu arada doğdu. Şüphesiz biliyordum o sıralar, gölge nedir." Biraz ileride, şunu okuruz: "Diyalektiği –o en ünlü örneğinde, Sokrates örneğinde olduğu gibi– nasıl bir dekadans belirtisi saydığımı okurlarım belki bilirler." *Im Fall des Sokrates*:* İnsan kendi *casus*unda** son nefesinin tarihini ve dekadansını da söyleyebilir. O, *décadent par excellence**** olan bir Sokrates'tir, ancak bunun tersidir de. İşte bu onun, bundan sonraki bölümün başında açıkladığı şeydir: "*Décadent* oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da." 1. Bölüm'ün başında zaten belirtilmiş olan, sonra 2. Bölüm'de tekrar doğrulanıp açıklanan çifte köken, 3. Bölüm'ün başında yine işitilecek: "Bu ikili deneyimler dizisi, görünüşte ayrı olan dünyalara bu yakınlık, her yönden benim doğamda da tekrarlanır: Bir *Doppelganger*'im**** ben, ilkinin dışında 'ikinci' bir yüzüm var benim. Ve belki de bir 'üçüncü' daha." İkinci ve üçüncü görünüm. Başka bir yerde söylediği gibi, yalnızca üçüncü bir kulak değil. Bir dakika önce, "başarılı insan" [*wohlgerathner Mensch*] portresini çizerken, tam da kendisini tanımladığını açıklamıştı bize: "Sözün kısası bir *décadent*'ın karşıtıyım ben; çünkü tam da kendimi tanımladım."

Bu yüzden "çift"in çelişkisi, her ne olursa olsun alçalan olumsuzluğun diyalektik bir karşıtla birleşebilmesinin ötesine geçer. Son hesaplamada ve hesaplanabilenin ötesinde hesaplanan şey, belirli bir öteye adımdır.[5] Burada, Maurice Blanchot'nun *Öteye Adım Yok Ötesi* (*Pas au-dela*) eserindeki sözdizimsiz sözdizimi düşünüyorum. Blanchot orada, adım adım çizgiaşımı ya da olanaksız sınıraşımı işlemi adını verdiğim şeyde ölüme yaklaşır. *Ecce Homo*: "*Zerdüşt*'ümden bir şey anlamak için, belki de insanın, benim gibi, bir ayağıyla yaşamın *ötesinde* olması gerekir." Bir ayak[6] ve yaşam ve/veya ölüm arasındaki karşıtlığın ötesine geçiş, tek bir adım.

---

* Sokrates'in Çöküşü'nde.

** Talih.

*** Kusursuz bir dekadan.

**** İkiz görünümlü.

5 "*Pas au-delà*", hem "öteye adım(lar)" hem de "yok-ötesi". (İngilizceye ç.n.)

6 Babanın ölümü, körlük, ayak: Burada neden oedipus ya da Oedipus'tan söz etmediğim merak edilebilir. Bu, Nietzscheci oedipus teması ve Oedipus ismi ile doğrudan ilgili başka bir okuma için özellikle saklandı.

2. Devlet'in Otograf* Göstergesi

Otobiyografinin imzası bu adımda atılır. Ebediyete uzanan bir kredi hattı olarak kalır ve yalnızca ebedi dönüşün halkasına göre sözleşmenin isimsiz tarafları olan iki ben'den birine geri göndermede bulunur.

Bu, "Olgunlaşan yaz mevsiminde öğle vaktiyim ben" ("Neden Böyle Bilgeyim") diyen kimseyi engellemez –aksine bunu söylemesine izin verir ve şunu da: "Ben çiftim. Bu yüzden, en azından şimdilik, kendimi eserlerimle karıştırmam."

Burada, bir otobiyografi farkı, bir allo-** ve tanatografi vardır. Bu différance içinde bu, kendisinin yeni bir tanımını veren kurumun –öğretim kurumunun– sorunudur. İşte bu soruna ve bu kuruma bir giriş yapmak istiyorum.

Ebedi dönüşün muştusu, bir mesaj ve bir öğretimdir, bir öğretinin muhatabı ya da gönderilenidir. Tanım gereği, şu anda kendisinin duyulmasına ya da anlaşılmasına izin veremez: Zamansızdır, ertelenmiştir ve anakronistiktir. Yine de bu müştu, bir olumlamayı tekrarladığından (evet, evet), geri dönüşü, yeniden-başlayışı ve geri gelen her şeyi koruyan bir çeşit yeniden-üretimi olumladığından, onun tam mantığı yetkili bir kurumu oluşturmalıdır. Zerdüşt, bir öğretmendir [*Lehrer*] ve bu yüzden bir öğretiyi yayar ve yeni kurumlar tesis etmek niyetindedir.

"Evet"in kulaklara gereksinim duyan kurumları. Ama nasıl? O şöyle der, "*Das eine bin ich, das andre sind meine Schriften.*"

> Birisi ben, öbürü de yazılarım. Burada onların kendilerinden söz açmadan önce, anlaşılıp anlaşılmamaları sorusuna değineyim. Bu işi, konunun elverdiği ölçüde, üstünkörü yapıyorum. Çünkü zamanı gelmedi daha bu sorunun. Benim zamanım da gelmedi daha: Yazılarımdan bazıları, ancak öldükten sonra doğacak.[7] Günün birinde, insanların benim anladığım gibi yaşayacakları, öğretecekleri öğretim kurumları [*Institutionen*] gerekecek: Belki *Zerdüşt*'ün yorumlanması için ayrı [*eigene*: tahsis edilmiş] birtakım kürsüler bile kurulacak. Ama daha şimdiden, *benim* hakikat-

* Otograph: Kulakyazısı.

** Öteki

7 *Einige werden posthum geboren*; Kaufmann, bu ifadeyi "Bazıları öldükten sonra doğar" şeklinde çevirir. (İngilizceye ç.n.)

> lerimi duyacak kulaklar *ve* alacak *eller* beklemem, kendi kendimle hepten çelişmek olurdu: Bugün beni duymamalarını, fikirlerimi kabul etmemelerini anlaşılır bulduğum gibi, ayrıca işin doğrusu da budur sanıyorum. Beni başkalarıyla karıştırmalarını istemem –önce kendi kendimi karıştırmamalıyım bunun için de.

Öyle ise kulak, öğretimde ve yeni öğretim kurumlarında risk altındadır. Bildiğiniz gibi, her şey Nietzsche'nin kulağında, onun kulak labirentinin kıvrımlarında dolaşır: Burada daha derine inmeden, yalnızca, *Ecce Homo*'nun aynı bölümünde ["Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum"] bu motifin sık sık yeniden görünmesine dikkat çekeceğim (Pek çoğunun arasından bir örnek: "Hepimiz bir uzun kulaklının ne olduğunu [*was ein Langohr ist*] biliriz, hatta bazısı denemesini de yapmıştır. Öyleyse hiç çekinmeden iddia edebilirim ki, benimkiler en kısa kulaklardır. Kadınlar [*Weiblein*] buna kayıtsız kalmazlar; kanımca onları daha iyi anladığımı da sezerler. Ben *par excellence anti-eşeğim*; bununla birlikte dünya tarihine geçecek olan bir canavarım; Yunancadaki anlamıyla –ki yalnızca Yunancada değil– *Deccal*'ım*"). Buradan hemen geriye, labirentin başka bir etkisi ile tamamen diğer uçta bulunan, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* (1872) başlıklı bir metne doğru gidiyorum.

Keskin bir kulağım var, keskin bir kulağım ben ve keskin bir kulak talep ediyorum, ben her ikisiyim, ben çiftim, ben çift imzalıyorum, yazılarım ve ben iki ediyoruz, ben (eril).ölü (dişil) yaşayanım ve ben onlara yazgılıyım, ben onların ikisinden geliyorum, ben kendimi onlara vakfediyorum vb. Bütün bu düşüncelerin düğümü, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* eserindeki karmaşık politikalar ve politik tutumlarla nasıl ilişkilidir?

Günümüzün öğretim kurumu, yaşayan dişil olarak anlaşılan yaşama karşı bir suç işlemektedir: Ana dilini berbat eden bozukluk, onun bedenini kirleten saygısızlık

> Şimdilerde herkes, doğal olarak Almancasını, gazete Almancası çağında ne kadar olabilirse o kadar kötü yazıp o kadar kötü konuşuyor: Bu nedenle yeni yetişen oldukça seçkin yetenekli

---

* *Anti-Christ.*

> her genç, iyi beğeninin ve sıkı bir dil disiplininin fanusu [*Glasglocke*] içine sokulmalıdır. Bu olanaklı değilse, o zaman ben tez elden tekrar Latince konuşulmasını yeğlerim; çünkü böylesine berbat edilmiş ve kirletilmiş bir dilden utanç duyuyorum. ... Öğretmenin öğrencilerine sıkı bir dil bilinci kazandıracağı salt uygulamalı bir eğitim yerine, her yerde tarihsel-skolastik bir ana dili öğretim metodu ilkesiyle karşılaşıyoruz: Başka bir deyişle, ona, sanki ölü bir dilmiş, sanki bu dilin şimdisi ve geleceği için hiçbir sorumluluğu yokmuş gibi bakılıyor. ("İkinci Konferans")

Bu yüzden dilin, özellikle bu yasanın ifade edildiği dilin yükümlülüklerini yaratan bir yasa var: Ana dili. Bu, (ölü, babacıl bir dil olan, ikincil bir baskının konduğu bir başka yasanın –ölümün yasasının– dili olan Latinceye karşıt olarak) yaşayan bir dildir. Yaşayan dil ve yaşayan dişilin dili ile ölüme karşı, ölüye karşı bir sözleşme ya da bir ittifak olmalıdır. Tekrarlanan olumlama –sözleşme, himen ve ittifak gibi– her zaman dile aittir: O anacıl, dejenere olmamış soylu dilin imzasına gidip gelir. *Ecce Homo* aracılığıyla dolambaçlı yol, bize üzerine düşünmemiz için şunu vermiş olacak: Ölüme mahkûm eden ya da ölümü inceleyen tarih ya da tarihsel bilim, babanın bilimidir. Bu bilim ölümün yerini ve babanın yerini tutar. Elbette öğretmen, iyi bir öğretmen bile Latinceyi, kötü Almancaya ya da kötü kullanılan anneye tercih eden bir öğretmen olduğu gibi, bir babadır da. Yine de iyi bir öğretmen, tebaası olduğu annenin hizmeti için eğitilir, ana dilinin yasasına itaat ederek ve bu dilin bedeninin yaşayan bütünlüğüne hürmet ederek itaat emreder.

> Tarihsel metot, zamanımızda o derece evrenselleşmiş durumdadır ki, dilin yaşayan bedeni [*der lebendige Leib der Sprache*] bile anatomik araştırmalara kurban edilmektedir. Ama asıl burada kültür [*Bildung*] denen şey başlar –yani yaşayana canlı [*das Lebendige als lebendig*] muamelesi yapmak; ve kültür öğretmeninin misyonu da, her yerde öne çıkmaya çalışan "tarihsel ilgi"yi, her şeyden önce, doğru [*richtig*] bilinmesinden çok, doğru hareket edilmesi [*handeln*: muamele etmek ya da ele almak] gereken yerde bastırmak biçiminde belirir. Ana dilimiz, öğrencinin doğru biçimde hareket etmeyi öğrenmek zorunda olduğu bir alandır.

Dil olarak annenin yasası, bir "alan" [*Gebiet*], "kurban" edilemeyecek ya da çok ucuza bırakılamayacak [*preisgeben*] yaşayan bir bedendir. "*Sich preisgeben*" ifadesi, insanın nominal bir bedel karşılığında kendisini vermesi ya da terk etmesi ve hatta kendi namusunu ayağa düşürmesi anlamına da gelebilir. Öğretmen, ana dilinin bedeninin bu kötüye kullanım hareketini bastırmalı, bu herhangi bir ücret karşılığı kiralamaya karşı çıkmalıdır. Öğretmen, yaşayan dişile, doğru bir biçimde davranmayı öğrenmek zorundadır.

Bu düşünceler, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* eserine, (dedikleri gibi) bu "gençlik eseri"ne yaklaşımıma rehberlik edecek. Çok yoğun çaprazlama sorunların bulunduğu bu yerde, bir yandan pedagojik kurum konusuyla, öte yandan yaşam-ölüm, ölü-yaşayan, dil akti, kredi imzası, biyolojik ve biyografik konuları arasında hareket ederken konuya seçici yaklaşmak zorundayız. *Ecce Homo* aracılığıyla girilen dolambaçlı yol, hem paradoksal hem de sağduyulu bir tarzda protokolümüz olarak hizmet verecektir. "Zaten" nosyonunu hatırlatmayacağım ya da bir "konferans" biçiminde teleolojik bir kavrayışla, "gençlik"i aydınlatmaya girişmeyeceğim. Yine de, Aristotelesçi-Hegelci gelenekte kazandığı bu tür bir geçmişe dönük anlam vermeden, Nietzsche'nin, bir imzaya uzanan "kredi" hattı hakkında, son nefes tarihinin ertelenmesi hakkında, kendisi ve kendi eseri arasındaki ölüm sonrası différance hakkında vb. öğrettiği şeye belki geri dönebiliriz. Elbette bu, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* ile ilgili okuma protokollerini karmaşıklaştırır.

Daha başlangıçta, bu metinden ortaya çıkabilecek sıkıntıyı dissimüle etmek için, bu protokolleri çoğaltmayacağımı bildiriyorum. Yani amacım, metnin "yazar"ını "aklamak", demokratik pedagoji ya da "solcu" politikalar için metnin içinde sorun yaratabilecek şeylerin ya da Nasyonal Sosyalizm'in en uğursuz canlanma haykırışlarını dillendiren bir "dil"in hizmetinde olan şeylerin etkisini azaltmak ya da onları etkisizleştirmek değil. Tam tersi, bu alanda en büyük kabalık zorunludur [*de rigueur*]. Hatta şunu söylemenin niçin yeterli olmadığı merak edilebilir: "Nietzsche bunu düşünmedi", "bunu istemedi" ya da "şüphesiz

buna kusardı",[8] ki burada mirasta bir tahrif ve süregiden yorumsal bir mistifikasyon vardır. Böylesine naif bir biçimde tahrif olarak isimlendirilen şeyin nasıl ve neden olanaklı olduğu (hiçbir

8 Özellikle "kusmak" diyorum. Nietzsche, kusmayı öğrenmenin, bu biçimde insanın tat alma, iğrenme ve tiksinme duygusunu geliştirmesinin, insanın dili ve dudaklarını hareket ettirerek ağzını ve damağını kullanmayı öğrenip, iyi dişlere sahip olup ya da sert-dişli olup, nasıl konuşup nasıl yiyeceğini (ama herhangi bir şeyi değil!) anlamasının değerine sürekli dikkatimizi çeker. Bütün bu bildiklerimiz, *Ekel* (iğrenme, bulantı, kusma istemi) sözcüğü ile birlikte, değerbiçme evresini hazırlamak için tekrar tekrar geri gelir. Üsluplar hakkında pek çok soru var. Hegel'in *Hıristiyanlığın Tini*'nde (*Der Geist des Christentums*) *Ekel* ile *Hegel* arasında Werner Hamacher (*Pleroma*, 1978) tarafından övgüye değer biçimde belirlenen bu uzam içinde, Nietzsche ve Hegel arasında yumruk yumruğa bir dövüş için, bir *Ekel* sözcüğü çözümlemesine olanak tanınmalı, ayrıca kendisiyle birlikte bakiyesini devrettiği her şey için böyle bir çözümleme olanaklı olmalı. *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* konferanslarında her şeyi –ve hepsinden önce, demokraside, gazetecilikte, Devlet'te ve onun Üniversite'sinde her şeyi– kontrol eden tiksinmedir. Örneğin, *Ekel*'in yalnızca sözlüksel görünümlerini izlemek gerekirse: "Ancak böyle bir disiplin aracılığıyla genç adam, o pek sevilen ve övülen, bizim gazetecilik fabrikalarında çalışanlarla roman karalayanların parıltılı üslubundan fiziksel bir iğrenme (*Ekel*) duyar. Yalnızca bu iğrenme duygusuyla, kesin olarak, örneğin (Berthold) Auerbach ve (Karl) Gutzkow'un gerçekten şair olup olmadıkları gibi saçma sorular ve tereddütler kalabalığının içinden çıkar. Her ikisine de duyduğu iğrenme (*Ekel*) öylesine büyük olacaktır ki, artık onları okuyamayacak ve böylece onun için sorun çözülmüş olacaktır. Kimse bu duyguyu, bu fiziksel iğrenmeye erişecek kadar genişletmeyi kolay bir iş olarak görmesin: Ama hiç kimse dilin dikenli yolundan değil de, başka bir yoldan sağlam estetik yargılara ulaşacağını da ummasın. Ve bununla ben, filolojik araştırmayı değil, insanın ana dilindeki özdenetimi kastediyorum." ("İkinci Konferans")
Almanca sözcük "*Signatur*"u [işaret; imza] suistimal arzusu olmaksızın, Nietzsche'nin tarihsel iğrenmesinin, her şeyden önce kendi döneminin imzasıyla, yani demokratik imzayla uyandırıldığı söylenebilir –ki bu imzayla dönemi kendisini farklılaştırır, anlamlandırır, karakterize eder ve tanımlar. Nietzsche, bu imzanın karşısına zamansız, henüz gelecek olan ve hâlâ anakronistik olan bir diğerini çıkarır. "Birinci Konferans", bu bakış açısından, özellikle şu pasaja dikkat edilerek yeniden okunabilir: "Ancak bu, şimdiki kültürümüzün değersiz imzasına (*nichtswürdigen Signatur*) aittir. İnsanın kendini oluşturma çabasından ve kişisel kültür gereksiniminden [*Bildungsarbeit, Bildungsnot*] kurtulması için, dehanın hakları demokratikleştirilmiştir."

şey tahrif edilemez), "aynı" sözcüklerin ve "aynı" ifadelerin –eğer gerçekten aynı iseler– birkaç kez farklı ve hatta uyumsuz denen belirli anlamlara ve belirli bağlamlara nasıl ve neden hizmet ettirilebileceği merak edilebilir. Öğretimde, Nietzsche'nin öğretimini kendi modeli olarak benimsemede başarılı olan tek öğretim kurumunun ya da öğretim kurumunun biricik başlangıcının neden bir Nazi öğretim kurumu olduğu merak edilebilir.

İlk Protokol: Bu konferanslar, basitçe *Ecce Homo*'nun sözünü ettiği "ölümden sonraki" duruma ait değildir. Bu konferanslar, ölüm sonrasını başlıklandırsalardı, yazarına bağlanıyor olabilirlerdi. Ancak Nietzsche, ölümünden sonra bile, konferanslarının oluşturduğu metni basılmış olarak görmek istemediğini kesinlikle belirtmiştir. Üstelik gelişimi boyunca bu söylemin akışını kesintiye uğratmıştır. Onun bu metni tamamen reddettiğini ya da örneğin herhangi bir çağdaş anti-nazi demokrata çok utanç verici gelecek pasajları reddettiğini söylemiyorum. Yine de, bu konferansların yayınlanmayacağına "yemin ettiğini" hatırlayalım. 25 Temmuz 1872'de, Beşinci Konferans'tan sonra Wagner'e şunu yazmıştır: "Önümüzdeki kışın başında, Basel'deki dinleyicilerime, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* altıncı ve yedinci konferansları vermek niyetindeyim. Şimdiye kadar bu konuyu ele aldığım eksik ve bayağı biçimde bile olsa, *en azından bu işi bitirmek istiyorum.* Konuyu, üst düzeyde işlemek için daha 'yetkin' olmam ve kendimi eğitmeye çalışmam gerekecek." Yine de, bu son iki konferansı vermeyecek ve onları yayınlamayı reddedecektir. 20 Aralık'ta Malvida von Meysenbug'a şöyle yazar: "Şimdiye kadar, bu konferansları okudunuz ve bu kadar uzun bir başlangıçtan [anlatısal kurguya, ilk konferansı başlatan hayali sohbete gönderme yapıyor] sonra, öykünün ani sona erişiyle ve gerçekten yeni düşünceler ve önerilere duyulan susuzluğun, kendisini salt olumsuzluk ve birçok konu dışı söz içinde kaybederek nasıl sona erdiğini görmekle şaşkınlığa uğradınız. Bu okuma insanı susatıyor ve sonunda içecek hiçbir şey yok! Sahiden son konferansta yapmaya niyetlendiğim şey –taşkınlıklarla ve renklerle dolu geceye özgü aydınlatmalar dizisi– Basel'deki dinleyicilerim için uygun değildi ve sözcüklerin *ağzımdan asla*

çıkmamaları [italiğe çevrildi] iyi bir şeydi." Ve daha sonraki Şubat ayının sonuna doğru şöyle yazar: "Bana inanmalısınız ... birkaç yıl içinde, daha iyisini yapabileceğim, daha iyisini yapmak isteyeceğim. Bu arada, bu konferanslar benim için bir teşvik değerindedir: Bunlar beni, açıkça yükümlü olduğum bir ödeve ve göreve çağırıyorlar. ... Bu konferanslar bir özet ve üstelik biraz doğaçlama. ... Fritsch onları yayınlamaya hazır; ama beni bir meleğinki kadar temiz bir vicdanla baş başa bırakmayan hiçbir kitabımı yayınlamamaya yemin ettim."

Öteki Protokol: Anlatı ve kurgusal biçim ve dolaylı üslup için, kodu sürekli yeniden-işaretlenen bu "tür"e izin verilmelidir. Kısacası, bu türün izini metinde bırakarak metnin sınırlarını çizen, kendisinin sınırlarını çizen ya da ironikleştiren niyete her biçimde izin verilmelidir. Bir akademisyen tarafından, akademisyenlere ve öğrencilere, üniversite ve liselerdeki araştırma konusu üzerine verilen bu konferanslar, tür ve akademizm yasalarının teatral bir ihlali anlamına gelir. Zaman darlığından, kendi içlerindeki bu özellikleri çözümlemeyeceğim. Yine de okumaya zaman ayırarak –bu, bütün zamanı alır– kendi zamanlarının yasasından kaçan anakronist okurlar gibi biraz önce yaptığım tarzda "zaman darlığından" demeksizin, yavaş yavaş hazırlanmamızın istendiği konferansların Önsöz'ünde bize uzanan daveti görmezden gelmemeliyiz. Bunlar, tam da onun bizden yapmamızı istediği gibi, satır aralarını okumaya, ancak genellikle yapılanın tersine "eski kuralları" korumaya çalışmadan okumaya olanak sağlayan terimlerdir. Bu, bir *meditatio generis futuri*, lise ve üniversitelerin aktif yıkımı için kendisine zaman tanıyacak kadar ileri giden pratik bir meditasyon gerektirir. "Tamamen yeni bir kültürün hizmetinde olan yeni yasakoyucuların doğacağı zaman ile şu an arasında ne olmalı? Belki de *Gymnasium*'un* yıkımı, hatta belki üniversitenin yıkımı ya da en azından, bu öğretim kurumlarının dönüşümü. Bu dönüşüm öylesine bütüncül olacaktır ki, bu kurumların eski kuralları, geleceğin gözünde, bir mağara devri uygarlığının kalıntıları olarak görülecektir." Bu arada Nietzs-

* Klâsik Alman lisesi.

che, *Zerdüşt*'te de yapacağı gibi, metni unutmamızı ve yok etmemizi, ancak eylem aracılığıyla unutmamızı ve yok etmemizi öğütler.

Mevcut sahneyi göz önünde tutarak, bu metni sırayla nasıl inceleyeceğim? Ve ondan geriye ne kalacak?

Öncelikle bir anka kuşu motifi. Bir kez daha, yaşamın yıkımı yalnızca bir görünüştür. Bu, yaşamın görünüşünün yıkımıdır. İnsan *zaten ölü olanı* gömer ya da yakar ki yaşam, yaşayan dişil, bu küllerden yeniden-doğup rejenere olsun. Dirimsel dejenerasyon/rejenerasyon* teması, argüman boyunca aktif ve merkezîdir. Bu yeniden-dirimselleştirme, zaten gördüğümüz üzere, her şeyden önce dil yoluyla ilerler, yani konuşma egzersizi ya da dil yoluyla, onun bedeninin *işlenmesi*, ağız ve kulak arasında, doğal, yaşayan ana dili ile bilimsel, biçimsel, ölü babacıl dil arasında ilerler. Ve bir işleyiş sorunu olduğundan bu, kaçınılmaz olarak eğitim, öğretim, disiplin gerektirir. *Gymnasium*'un yok olması [*Vernichtung*], bir yeniden-doğuş [*Neugeburt*] için zemin hazırlamak zorundadır. (Konferanslar'da en çok yinelenen tema, üniversitenin, bu konuda kendi kanısı ne olursa olsun, liselerde önceden oluşturulan ya da programlanan şeyin sonucu ya da daha öte gelişiminden başka bir şey olmadığıdır.) Yıkım edimi, ancak kendisini seçici biçimde yok olmaya sunan zaten dejenere olmuş olanı yıkar. "Dejenerasyon" ifadesi hem dirimsel, genetik ya da bereketli güçlerin kaybını, hem de soy ya da nevi olarak *tür*ün kaybını gösterir: *Entartung*.** Bunun sık sık yinelenmesi, kültürü, özellikle bir kez devlet kontrolüne girmiş ve gazetecileşmiş üniversite kültürünü karakterize eder. Bu dejenerasyon kavramı –diyebilirsiniz ki *zaten*– daha sonraki bir incelemede, örneğin *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*'de "kazanacağı" yapıya sahiptir. Dejenerasyon, yaşamın düzenli ve sürekli bir çöküşle ve homojen bir süreç içinde yavaş yavaş azalmasına izin vermez. Aksine, saldırgan ve reaktif bir ilke, fiilen yaşamın aktif düşmanı haline geldiği zaman, değerlerin tersçevrimi yaşamı infilak ettirir. Dejenere olan, daha az bir dirimsellik değildir. O, yaşama saldıran bir yaşam ilkesidir.

---

* Bozulma/yeniden-oluşma.

** Dejenerasyon.

"Dejenerasyon" sözcüğü, özellikle, rejeneratif atılımı hazırlayan koşulların tanımlandığı beşinci ve son konferansta hızla çoğalır. Demokratik ve eşitleyici öğretim, üniversitede gelecek akademik özgürlük, kültürün azami yayılımı –bütün bunların yerini bir önderin, bir liderin ya da *Führer*'in, hatta bir *grosse Führer*'in* yönetimi altında baskı, disiplin [*Zucht*] ve bir ayıklanma süreci alacaktır. Yalnızca bu koşulla, Alman ruhu düşmanlarından kurtarılabilir –öyle bir ruh ki, "ağırbaşlılığında" böylesine "erkekçe" [*männlich ernst*], böylesine önemli, böylesine vakur ve cesur, öyle bir ruh ki, "bir madenci oğlu" olan Luther Reformasyon'a önderlik ettiğinden beri güvence altında. Alman üniversitesi, kültürel bir kurum olarak iyileştirilmelidir ve bu amaç için, "en saf etik güçlerin yenilenip diriltilmesi zorunludur. Bu, her zaman öğrencinin inancı için yinelenmelidir. Bu öğrenci, 'akademik özgürlük' alanında hiç öğrenemediği şeyi, savaş meydanında (1813) öğrenebilmişti: Bir *grosse Führer*'e gereksinim vardır ve bütün formasyon [*Bildung*] itaatle başlar." Günümüz öğrencilerinin bütün şanssızlığı, bir Führer bulamayışları olgusuyla açıklanabilir. Onlar, *führerlos*, yani lidersizdirler. "Çünkü, tekrar ediyorum arkadaşlar! Bütün kültür [*Bildung*], şimdi 'akademik özgürlük' diye oldukça değer verilen şeyin tam tersi ile başlar: *Bildung*, itaat [*Gehorsamkeit*], bağlılık [*Unterordnung*], disiplin [*Zucht*] ve boyun eğme [*Dienstbarkeit*] ile başlar. Büyük liderlerin [*die grossen Führer*] takipçilere gereksinim duymaları gibi, yönetilenler de liderlere gereksinim duyarlar [*so bedürfen diezu führenden der Führer*] –burada, ruhların düzeninde [*Ordnung*] belirli bir karşılıklı eğilim hüküm sürer– evet, bir çeşit önceden kurulmuş ahenk. Bu ebedi düzen..."

Bütün ebediyetin önceden kurulu bu yazgısı ya da düzeni, kesinlikle egemen kültürün bugün yıkmaya ya da ters çevirmeye çalışacağı şeydir.

Şüphesiz, bu pasajdan "*Führer*" sözcüğünü çekip çıkarmak ve sanki bu sözcüğün başka bir olanaklı bağlamı yokmuş gibi, Nietzscheci göndergenin Nazi orkestrasından gelen ekosuyla, Hitlerci ses uyumu içinde kendi kendine çınlamasına izin ver-

* Büyük Lider.

mek, son derece naif ve kaba olur. Ancak burada *aynı*'ya (aynı nedir? bilmecesi sürüyor) ait bir şeyin, yalnızca bir öğretmen ve öğreti öğretmeni olmayan Nietzscheci *Führer*'den, ruhsal ve entelektüel bir öğretmen, skolastik öğretide ve uygulamada bir önder, bir rejenerasyon öğretmeni olarak kabul edilmek isteyen Hitlerci *Führer*'e geçen bir şeyin devam ettiğini inkâr etmek buyurganlık olur. Aynı biçimde, şöyle demek de buyurganlık ve politik aymazlık olur: Nietzsche, asla bunu istemedi ya da düşünmedi, buna kusardı, bunu bu tarzda kastetmedi, bunu bu kulakla işitmedi. Bunlar doğru olsa bile, böyle bir varsayımdan (bu varsayımı, burada çok sınırlı bir korpus açısından inceliyorum ve diğer karmaşıklıklarını bir tarafa bırakıyorum) neredeyse hiçbir fayda sağlanmaması haklılaştırılabilir. Bunu söyleyebilirim; çünkü her şeyden önce Nietzsche, her zamanki gibi, kendi isminden *önce* öldü ve bu yüzden bu, onun ne düşündüğünün, ne istediğinin ya da yaptığının bilinmesine ilişkin bir sorun değil artık. Üstelik, her hâlükârda bu tür şeylerin çok karmaşık olduğuna inanmak için her türlü nedenimiz var –Heidegger örneği bize, bu konuda üzerinde düşünülecek uygun bir yekûn sunar. Sonra, bir metnin sonuçları ya da yapısı onun "hakikat"ine, onun varsayılan yazarının kastettiği anlama ya da hatta onun sözde biricik ve tanınabilir imza sahibine indirgenemez. Nazizm, 1872'deki bu konferansların davet ettiği rejenerasyondan uzak olan Nazizm, Avrupa kültürünün ve toplumunun, teşhis edildiği şekilde, hızlanan parçalanışının yalnızca bir belirtisi olsa bile reaktif dejenerasyonun, karşı çıktığı aktif güçler olarak aynı dili, aynı sözcükleri, aynı ifadeleri, aynı toparlayıcı haykırışları nasıl suistimal edebildiği, yanıtlanması gereken bir soru olarak kalır. Elbette ne bu fenomen ne de bu ayna aldatmacası Nietzsche'den kurtulabildi.

Bize kendisini sunan soru şu biçimi alabilir: Yaşam ölüm (yaşamın ölüme yaptığı) gibi iki karşıt gücün hareketlerini aynı anda programlayan ve onları verili bir dizi içinde eşleştiren, birleştiren ya da evlendiren güçlü bir ifade-üretimi makinası olmamalı mı? (Burada bütün güçlük, ne yalnızca dilbilimsel ne de yalnızca tarihsel-politik, ekonomik, ideolojik, psiko-fantazmatik

vb. olabilen bu tür bir dizinin belirlenmesinden kaynaklanır. Yani hiçbir yerel devlet dairesi ya da mahkeme kürsüsü, dizideki sınırları engelleme ya da bu sınırları belirleme gücüne sahip değildir, hatta bu dizinin alt dizileri olarak kalan felsefeye ya da teoriye ait "temyiz" mahkemesi bile bu güce sahip değildir.) Bu iki antagonist güç, bu güçlü programlama makinasıyla bağlarını koparamaz. Onların *yazgı*sı budur; kendi başlangıç noktalarını ve kendi kaynaklarını ondan alırlar; makinadan geçmesine ve her birinin içine girmesine izin verilen ve her ne kadar bazen uyumsuz görünse de aile benzerlikleriyle taşınan ifadeleri, onda değiştokuş ederler. Açıkçası bu makina, klâsik felsefi anlamda artık bir makina değildir; çünkü onda "yaşam" vardır ya da "yaşam" ona iştirak eder ve çünkü o, yaşam/ölüm karşıtlığıyla oynar. Bu "program"ın, terimin teleolojik ya da mekanistik anlamında bir program olduğunu söylemek de doğru olmaz. Burada beni ilgilendiren bu "programlama makinası", yalnızca deşifrelemeyi değil, dönüşümü de –yani, eğer olanaklıysa, artık programın bir parçası olmayan bir teori-pratik ilişkisine göre pratik bir yeniden-yazımı– gerektirir. Yalnızca bunu söylemek yeterli değildir. Muazzam programın böylesi bir dönüşümsel yeniden-yazımı, Nietzsche'nin yazıları üzerine ya da Hitler'in ve savaş-öncesi dönem veya günümüz Nazi ideologlarının yazıları üzerine kitaplarda (genel yazım konusunda başka yerlerde sıkça söylenen şeylere geri dönmeyeceğim) veya onlar üzerine okumalar, dersler ya da konferanslar aracılığıyla –olanaklı olsa bile– üretilmeyecektir. Bütün yerel düşüncelerin (tarihsel, politik-ekonomik, ideolojik, vb.) ötesinde, Avrupa tehlike içindedir ve yalnızca Avrupa değil; bu yüzyıl tehlike içindedir ve yalnızca bu yüzyıl değil. Ve bu tehlikeler, belirli bir noktaya kadar içinde bulunduğumuz ve tavır aldığımız ya da taraf tuttuğumuz "şimdi"yi de kuşatmaktadır.

Şu itiraz düşünülebilir: Dikkat! Nietzsche'nin ifadeleri, Nazi ideologlarının ifadeleriyle aynı değil. Aynı olmamalarının nedeni, yalnızca, Nazi ideologlarının ifadelerinin Nietzsche'nin ifadelerini kaba bir biçimde aptalca taklit ederek karikatürleştirmeleri değildir. Eğer bazı kısa bölümleri seçip almaktan daha

fazlası yapılırsa, eğer sistemin bütün sözdizimi, bu sözdizimlerinin dillendirilişlerinin ve paradoksal tersçevrimlerinin incelikli düzeltimi ile yeniden-kurulursa vb., o zaman açıkça görülecektir ki, "aynı" ifade için başka yerde geçen şey, tamamıyla karşıtını söylüyor ve tersçevrime, taklit ettiği bildik şeyin reaktif tersçevrimine tekabül ediyor. Yine de, hâlâ bu taklitçi tersçevrim ve saptırma olanağını açıklamak gerekecektir. Eğer mutlak kriter olarak bilinçdışı ile planlı programlar arasındaki ayrım reddedilirse, eğer bir metin okunurken –bilinçli ya da bilinçsiz– artık yalnızca niyet dikkate alınmazsa, o zaman saptırıcı yalınlaştırmaları olanaklı kılan yasanın, "kalan" (ki bununla biz, artık *scripta manent** ifadesindeki gibi, kitapların kalıcı tözünü anlamayacağız) metnin yapısında yer alması gerekir. Hatta muazzam "Nietzsche şirketi"nde imza sahiplerinden ya da hisse sahiplerinden birinin niyetinin bununla hiçbir ilgisi olmasa bile, toplumda onun ismini taşıyan, medeni yasalar ve editoryal normlarla uyum içinde olan söylemin, ideologlar için meşrulaştırıcı bir başvuru olarak hizmet vermesi tamamen rastlantısal olamaz. Şu gerçek, şaşırtıcı değildir: Onun ismini asıl ve resmî bayrak olarak *etkili biçimde* sallayan tek politik rejim Nazi idi.

Bunu, ne yalnızca "Nietzscheci" politika türünün bütün ebediyet için tek makul politika olduğunu, ne bunun vasiyet edilen mirasın en iyi okumasına tekabül ettiğini, ne de bu başvuruyu anlamayanların onun daha iyi okumasını ürettiklerini ileri sürmek için söylüyorum. Hayır. Nietzsche metninin geleceği kapalı değildir. Ancak bir dönemin hâlâ açık sınır hatları içinde, eğer kendisini Nietzscheci olarak adlandıran –resmen ilân eden– tek politika bir Nazi politikası olacaksa, o zaman bu kesinlikle önemlidir ve bütün sonuçlarıyla sorgulanmalıdır.

Ayrıca "Nietzsche"yi ve onun büyük politikasını, Nazizm olarak bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız şey temelinde yeniden-okumamız gerektiğini de öne sürmüyorum. Nazizmin ne olduğunu nasıl düşüneceğimizi henüz bildiğimizi sanmıyorum. Görev önümüzde duruyor ve Nietzscheci gövdenin ya da korpusun politik açıdan okunması bu görevin bir parçasıdır.

* Yazı kalır.

Aynı şeyin Heideggerci, Marxçı, Freudcu korpuslar ve daha pek çoklarının korpusu için doğru olduğunu söyleyebilirim. Sözün kısası, "büyük" Nietzscheci politika hedefine ulaşmadı mı, yoksa daha çok Nasyonal Sosyalizm ya da faşizmin yalnızca epizotlara döneceği bir sismik sarsıntının başlamasıyla mı ortaya çıkacak?

Ecce Homo'dan bir pasajı ayırmıştım. Bu pasaj, yalnızca büyük bir politika oyuna etkili bir biçimde dâhil olduğunda Nietzsche'nin ismini okumamız gerektiğini anlamamızı sağlayacak. Bu arada, bu isim hâlâ okunmadığı sürece, verili bir politik düzenin Nietzscheci bir karakter taşıyıp taşımadığı sorusu anlamsız olacaktır. Bu isim, önündeki bütün geleceğine hâlâ sahiptir. İşte pasaj:

> Biliyorum başıma gelecek olanı [*Ich kenne mein Los*]. Bir gün korkunç bir şeyin [*Ungeheures*] hatırasıyla anılacak benim adım –hem de yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin vicdan çatışmasının [*Gewissens-Kollision*], o güne değin inanılmış, arzulanmış, kutsallaştırılmış ne varsa tümüne *karşı* yönelmiş bir son sözün [*Entschiedung*] hatırasıyla. İnsan değilim ben, bir dinamitim. Tüm bunlara rağmen, din kurucularını andırmıyorum –ayaktakımının işidir din; ellerimi yıkamam gerekir dindar birine dokunduktan sonra. "İnananlar" *istemiyorum* ben; sanırım kendime inanmak için bile fazlasıyla kötücülüm; yığınlara konuşmuyorum ben ... Ödüm kopuyor, gün gelip de beni *ermiş* katına çıkaracaklar diye: Anlıyorsunuz değil mi, ileride benim hakkımda zırvalıklar çıkarmasınlar diye *önden* çıkartıyorum bu kitabı.
> İstemem ermiş olmayı, soytarılığı yeğ tutarım –belki de öyleyimdir. Buna rağmen, daha doğrusu rağmen *değil* –çünkü ermişlerden daha iyi düzenbaz bulunmaz– benim ağzımdan hakikatler dökülüyor...
> O gün, tamamen yok olacak politika kavramı, bir düşünceler savaşı içinde; eski toplumun bütün politik kurumları havaya uçacak, yeryüzünde eşi görülmedik savaşlar olacak –çünkü hepsi de yalan üzerine kurulmuş. İlk benimle başladı yeryüzünde *büyük politika* [*grosse Politik*]. ("Neden Bir Yazgıyım Ben")

Karar vermek zorunda olmadığımıza inanıyorum. Yorumsal bir karar, iki niyet ya da iki politik içerik arasına bir sınır çizmek zorunda değildir. Yorumlarımız, bir hermenötik ya da tefsir türüne ait okumalar değil, aksine metnin politik yeniden-

yazımında ve yazgısında politik müdahaleler olacaktır. Bu, her zaman varolan yoldur ve her zaman tek bir tarzda olmuştur –örneğin, felsefenin sonu denen şeyden ve Hegel isimli metinsel göstereninin başlangıcından beri. Bu, rastlantısal değildir. Bu, bütün sözde post-Hegelci metinlerin yazgısal yapısının bir sonucudur. Her zaman solun bir Hegelciliği ve sağın bir Hegelciliği, solun bir Heideggerciliği ve sağın bir Heideggerciliği, sağın bir Nietzscheciliği ve solun bir Nietzscheciliği ve hatta gözden kaçırmayalım, sağın bir Marksizmi ve solun bir Marksizmi olabilir. Biri, her zaman öteki, ötekinin çifti olabilir.

Nietzscheci korpus "içinde" çifte yorumu ve metnin sözde saptırmasını anlamamıza yardım edebilecek bir şey var mı? Beşinci Konferans, bize en az dejenere olmuş gereksinimlerin zorunlu baskısı hakkında mutlaka *unheimlich* –tekinsiz– bir şeyin olması gerektiğini söyler. Neden *unheimlich*? Bu, aynı sorunun başka bir biçimidir.

Kulak tekinsizdir. Tekinsiz, onun olduğu şeydir. Çift, onun olabileceği şeydir. Büyük ya da küçük, onun yapabildiği ya da gerçekleşmesine izin verdiği şeydir (tıpkı laissez-faire'de* olduğu gibi; çünkü kulak en yumuşak ve en açık organdır, Freud'un bize hatırlattığı üzere bebeklerin kapatamadığı organ); kulak verilen ya da dinlenen tarza uygun büyük ya da küçük. Şimdi sonuçta, vaat edildiği gibi senin ve benim "akademik özgürlük"ümüz hakkında, senin kulağına yine daha çok sözcükler söyleyerek, kendi kendime hitap ediyor gibi görüneceğim ona** –bu kulağa.

Konferanslar, öğrencileri ve öğretmenleri kendi düşünceleri ve programları için özgür bırakan "akademik özgürlük" türüne bir karşı çıkış olarak dilbilimsel disiplini öğütlemek için ortaya çıktığında, özgürlüğe karşı sınırlamalar koyma amacı taşımıyordu. "Akademik özgürlük" arkasında, kendisini laissez-faire biçiminde örttüğü ve gizlediği için daha acımasız ve insafsız bir sınırlamanın silueti fark edilebilir. Sözü edilen "akademik özgürlük" aracılığıyla her şeyi kontrol eden Devlet'tir. Devlet: Burada biz, bu mahkemede sorgulanan baş sanığız. Ve Devlet'in düşünürü

* "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler".

** Dişil zamir.

olan Hegel, bu suçlu tarafa verilen başlıca özel isimlerden biridir de. Aslında, üniversitenin, ayrıca onun öğrenci ve profesörlerinin özerkliği, "en kusursuz etik organizma" (bu, Nietzsche'nin Hegel'den alıntısıdır) olan Devlet'in bir aldatmacasıdır. Devlet, uysal ve sorgulamayan memurları kendine çekmek ister. Bunu, memurların bütüncül bir öz-erklik ediminde kendi kendilerine uyguladıklarını düşündükleri, sıkı kontrollerle ve sert baskılarla yapar. Bu yüzden bu konferanslar, Devlet'in kültürel mekanizmasının ve dünün endüstriyel toplumunda bile Devlet aygıtının temel bir parçası olan öğretim sisteminin modern bir eleştirisi olarak okunabilir. Eğer bugün bu tür bir aygıt kısmen medya tarafından yerinden edilme, kısmen medyayla işbirliğine girme yolundaysa bu, yalnızca Nietzsche'nin gazetecilik eleştirisini –ki gazeteciliği asla öğretim aygıtından ayırmaz– giderek daha çarpıcı kılar. Şüphesiz Nietzsche, eleştirisini, bu mekanizmanın –örgütleyici ideoloji kavramını da içeren– Marksist çözümlemesini bir başka dejenerasyon belirtisi ya da Hegelci Devlet'e yeni bir itaat biçimi olarak görünüyor kılacak bir bakış açısından yürütür. Ancak şunlara daha yakından bakılmalıdır: *Çeşitli* Marksist Devlet kavramlarına, Nietzsche'nin sosyalizm ve demokrasi karşıtlığına (*Putların Alacakaranlığı*'nda "bilim demokrasinin bir parçasıdır" diye yazar), bilim/ideoloji karşıtlığına vb. Ve her iki tarafa da daha yakından bakılması gerekir. Başka bir yerde, *Nachlass*'ın fragmanlarında ve *Zerdüşt*'te, bu Devlet eleştirisinin gelişimini takip edeceğiz. *Zerdüşt*'te, "Yeni Put Üzerine" adlı bölümde şöyle yazar:

> Devlet mi? O da ne? Pekâlâ! Öyleyse kulak verin bana. Çünkü şimdi size halkların ölümünden söz açacağım.
> Devlet, tüm soğuk canavarların en soğuğunun ismidir. Soğuktur söylediği yalanlar da; ve şu yalan dökülür dudaklarından: "Ben, Devlet, halkın ta kendisiyim." Yalandır bu!...
> İyi ve kötüye ilişkin dil karmaşası: Devletin göstergesi olarak bu göstergeyi veriyorum size. Doğrusu, ölüm istencinin göstergesidir bu! Doğrusu, ölüm vaizlerini çağırır bu!...
> "Yeryüzünde benden büyük yok: Ben, Tanrı'nın düzen kuran parmağıyım" –böyle böğürür bu canavar. Ve yalnızca uzun kulaklılar [eşekler] ve yakını görebilenler de değildir, önünde diz çökenler!...

> Devlet derim buna, herkesin, iyilerin ve kötülerin ağı içtiği yere; devlet, herkesin, iyilerin ve kötülerin kendisini yitirdiği yer; devlet, herkesin ağır ağır kendi canına kıymasına "yaşam" denilen yer.

Devlet, yalnızca ölüm imzası ve babacıl figür ile belirlenmez, aynı zamanda anne için –yani yaşam için, halk için, şeylerin kendilerinin dölyatağı için– kendisini sona erdirmek ister. *Zerdüşt*'ün başka bir yerinde ("Büyük Olaylar Üzerine"), ikiyüzlü bir köpektir o; Kilise gibi, sesinin "gerçeğin karnından" geldiğini iddia eder.

İkiyüzlü köpek, kulağınıza, aslında akustik ya da akroamatik araçlar olan kendi öğretim sistemleri aracılığıyla fısıldar. En iyi öğretmeni ve liderlerin en iyisini, güzelce akort edilmiş küçük kulaklarınızla dinleyip itaat edeceğinize, Devlet hakkında özgür ve özerk olduğunuzu düşündüğünüz zaman, kulaklarınız genişledikçe genişler ve uzun kulaklı eşeklere dönersiniz. Devlet'in zaten reaktif ve dejenere olmuş güçlerin kontrolüne girdiğini bilmeden, Devlet'i kabul etmek için, kulaklarınızın kapılarını ardına kadar açarsınız. Bu fonograf köpek için tümüyle kulak haline gelen siz, kendinizi çok duyarlı alıcılara dönüştürürsünüz ve kulak –ötekinin kulağı da olan sizin kulağınız– bedeninizde "tersine sakat"ın orantısız yerini işgal etmeye başlar.

Bizim durumumuz bu mu? Bu, aynı kulağın, ödünç alınmış bir kulağın, bana ödünç veriyor olduğunuz kulağın ya da konuşurken kendime ödünç verdiğim kulağın sorusu mu? Ya da daha çok birbirimizi zaten başka bir kulakla mı işitip anlıyoruz?

Kulak yanıt vermiyor.

Tam da burada, kim kimi dinliyor? Beşinci Konferans'ta, örneğin bu durumu tanımlamak için kendi kurgusunun filozofuna kendi sesini ödünç verdiğinde, Nietzsche'yi kim dinliyordu?

> Ama izin verin bana, sizin bu özerkliğinizi [*Selbstständigkeit*] bu kültürün [*Bildung*] standardıyla ölçelim ve üniversitenizi yalnızca bir kültürel kurum olarak düşünelim. Bir yabancı, üniversite sistemimizi tanımak istediğinde, öncelikle ve üzerine basa basa şunu soracaktır: "Sizde öğrenci üniversiteye nasıl bağlanır? [*hängt zusammen*]" Yanıtımız: "Kulakla, bir dinleyici

olarak" olacaktır. Yabancı şaşırır: "Yalnızca kulakla mı?" diye sorar yeniden. "Yalnızca kulakla" yanıtını veririz bir kez daha. Öğrenci dinler. Konuşurken, görürken, yürürken, birlikteyken, sanatla uğraşırken, kısacası *yaşarken* özerktir. Yani öğretim kurumuna bağlı değildir. Çok sık olarak dinlerken not alır öğrenci. Bu anlar, onu üniversiteye bağlayan göbek bağlarıdır [*an der Nabelschnur der Universität hängt*].

Bu göbeği hayal edin: O, kulak yoluyla size sahip. Yine de, siz "not alma" adı verilen şey tarzında yazarken, tam bu anda, yazmakta olduğunuz şeyi size dikte eden şey bir kulaktır. Aslında anne –Devlet'in memuru olarak öğretmenin yalnızca taklit edebildiği, kötü ya da sahte anne– kulağınızdan geçip stenografinize inen bağ boyunca yolculuk eden şeyleri size dikte eder. Bu yazı, göbek bağı biçimindeki bir tasma gibi, sizi Devlet'in babacıl göbeğine bağlar. Kaleminiz onun kalemidir, onun uzaktan yazar makinasını tıpkı postanede küçük bir zincirle bağlanmış o Bic marka tükenmez kalemlerden biri gibi tutarsınız –ve onun bütün hareketleri, öğrenim görülen üniversite olarak biçimlenen babanın bedeni tarafından yönlendirilir. Bir göbek bağı, ölü bir baba ya da Devlet olan bu soğuk canavarla bağı nasıl yaratabilir– tekinsiz olan şey budur işte.

Şu gerçeğe dikkat edilmelidir ki, Nietzsche'nin sizi hayal etmeye zorladığı *omphalos**, hem bir kulağa hem de bir ağza benzer. Her ikisinin içe kıvrılan katlarına ve karmaşık delikliğine sahiptir. Bu göbeğin merkezi, dışarıdan gelsin ya da gelmesin, içeriden yayılsın ya da içeri alınsın, her zaman bu belirsiz dolaşım yörüngesi tarafından iletilen bütün dalgalara duyarlı, görünmez, hareketli oyuğun dibinde kendisini korur.

Bu durumda, sizin uzaktan yazdırılma sürecinde olduğunuz bu söylemi yayan kişi, onu kendisi üretmez; onu yalnızca yayar, onu okur. Tıpkı sizin kopyalayan kulaklar olmanız gibi, öğretmen de okuyan ağızdır; öyle ki, sizin kopyasını yazdığınız şey, kısaca kendisini önceleyen metinden onun deşifre ettiği ve benzer bir göbek bağı ile asılı olduğu şeydir. İşte gerçekleşen şey.

* Göbek, merkez; Delphi'de Apollo tapınağında bulunan ve dünyanın merkezini simgeleyen yuvarlak taş.

Okuyorum: "Bu anlar, onu üniversiteye bağlayan göbek bağlarıdır. İşitmek istediği şeyi seçebilir. İşittiklerine inanmak zorunda değildir. İşitmek istemiyorsa kulaklarını kapayabilir. Bu akroamatik öğretim metodudur." Soyutlamanın kendisi: Kulak kendisini kapatır ve bağlantı ertelenebilir; çünkü parçalanmış bir bedenin omphalos'u, onu babanın ayrı bir parçasına bağlar. Profesöre gelince, o da kim? Ne yapar? Bakınız, dinleyiniz:

> Profesöre gelince, dinleyen öğrencilere hitap eder. Başkaca düşündüğü ve yaptığı şeyler, öğrencinin algılamasından muazzam bir uçurumla ayrılmıştır. Profesör konuşurken sık sık okur. Genelde olabildiğince çok dinleyicisi olsun ister, kara günlerde az sayıda öğrenciyle de yetinir, hemen hemen asla tek kişiyle yetinmez. Bir konuşan ağız ve birçok kulak, onun yarısı kadar yazan el –bu, akademik aygıtın dışarıdan görünümüdür [*äusserliche akademische Apparat*]; bu, üniversitenin çalışır haldeki kültür makinasıdır [*Bildungsmachine*]. Ayrıca, bu ağzın sahibi, o birçok kulağın sahiplerinden ayrılmıştır ve bağımsızdır. Ve bu çifte özerklik, coşkuyla "akademik özgürlük" diye adlandırılır. Ayrıca birisi –bu özgürlüğü daha da yüceltmek için– neredeyse istediği her şeyi söyler, öteki istediğini işitir; her iki grubun arkasında, dikkatli biçimde hesaplanmış bir mesafede devlet, zaman zaman bu acayip konuşma ve işitme prosedürünün amacı, hedefi ve örneğinin [*Zweck, Ziel und Inbegriff*] kendisi olduğunu profesörlere ve öğrencilere hatırlatmak üzere, dikkatli bir müfettiş edasıyla oturur.

Alıntının sonu. Nietzsche tarafından ödünç verilmiş ya da aktarılmış, ironik bir filozofun ağzına yerleştirilmiş bir söylevin bir fragmanını ben okudum, siz dinlediniz (şimdi değinildiği gibi söylev çekmeden önce, "filozof güldü, hiçte iyi niyetli değildi"). Bu filozof yaşlıdır. Üniversiteyi, katılaşmış ve hayal kırıklığına uğramış olarak terk etmiştir. O, öğle vaktinde değil, öğleden sonra –gece yarısı– konuşmaktadır. Ve bir güruh öğrencinin, bir sürü öğrencinin, bir sürünün [*Schwarm*] umulmadık gelişini protesto etti bile. Öğrenciler, "Neden öğrencilere karşısınız?" diye sorarlar. İlkin yanıtlamaz; sonra şöyle der:

"Demek ki, gece yarısı bile, şu ıssız dağ başında bile yalnız olamayacağız dostum ve sen kendin huzur bozucu bir grup genci yukarıya bana getiriyorsun, oysa sen bilirsin ki, *hoc genus omne*'ye* temkinli ve uzak olmaktan fazlasıyla hoşlanırım. Uzak dostum, seni bu konuda anlamıyorum ... burada, yani bir zamanlar sana anılmaya değer bir saatte, ihtişam içinde yalnızlaşmış halde rastladığım yerde, birlikte yeni bir düzenin şövalyeleri gibi çalışırız. Bırak dinlesin bizi anlayan varsa, ama ne diye bizi kesinlikle anlamayacak bir güruh getiriyorsun! Seni bu konuda hiç tanıyamıyorum, uzak dostum!"

Böyle kötümserce şikâyet eden adamın sözünü kesmeyi uygun bulmadık: Ve melankoli içinde sessizleştiğinde, öğrencilerin bu şüpheli reddedilişinin bizi nasıl kızdırdığını ona söylemeye cesaret edemedik.

Omphalos

Bu ayartma, bu sergilenen sahne programında ya da bu müzikal partisyonun parçalarında *hepimizin kendimizi* tanıması için etkilidir. Bir konferansın akademik süresi beni alıkoymasaydı, bunun daha iyi bir tanıtlamasını sunacaktım. Evet, bu koşullar altında ve çöküşü yaşlı bir gece yarısı filozofu tarafından haber verilen ("Şimdiki *Gymnasien* kültürün çamurdan temelleri üzerine, çöken bir zeminde inşa edilen kurumunuz, bir kasırga girdap gibi döndüğünde, çarpık ve güvenilmez olduğunu kanıtlayacaktır") bir kurumun duvarları içinde *hepimizin kendimizi* tanıması için.

Ancak, hepimiz kendimizi tanıma ayartmasına kapılsak bile ve tanıtlamayı olabildiğince uzakta arasak bile, bir yüz yıl sonra kendimizi tanıyanlar, yine biz bütün erkekler olurduk –biz bütün kadınlar değil. Çünkü böylesi derin suç ortaklığı, bu sahnenin kahramanlarını birbirlerine bağlar ve böylesi bir sözleşme, her şeyi kontrol eder, kendi çekişmelerini bile: Kadın, eğer doğru okuduysam, çalışmak ya da öğretmek için, göbek bağı boyunca herhangi bir noktada asla görünmez. Belki de o, müthiş bir "sakat"tır. Ne bir kadın ne de bir kadın izi. Bu değerlendirmeyi, günümüzde kurlaşmalara ya da mahke-

* Bu türden her şey.

me salonlarına giren ayartma eklentisinden yararlanmak için yapmadım. Bu vulger prosedür, "jinegoji" olarak adlandırmayı önerdiğim şeyin bir parçasıdır.

Eğer doğru okuduysam, ne bir kadın ne bir kadın izi –anne dışında, bu anlaşılıyor. Ancak bu, sistemin bir parçasıdır. Anne, bir *figüran*ın yüzü-olmayan figürüdür, bir ekstradır. Anonim bir kişilik gibi, kendisini sahnenin arka planına çekerek, bütün figürleri doğurur. Her şey yaşamla başlayarak ona geri döner; her şey ona yönelir ve kendisini ona vakfeder. O, dipte kalma koşuluyla yaşamaya devam eder.

İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru*

Jacques Derrida

* Bu metin, 25 Nisan 1981'de, Paris, Goethe Enstitüsü'nde, Philippe Forget tarafından düzenlenen, Hans-Georg Gadamer ile Jacques Derrida'yı bir araya getiren bir kolokyumda sunulmuştu. Diğerlerinin arasında Gadamer'in sunumu, Derrida'nın yanıtı ve Derrida'nın kendi sunumunun da yer aldığı Kolokyum bildirileri, Philippe Forget'nin editörlüğünde, Almanca olarak *Text und Interpretation* başlığı altında yayınlanmıştır (W. Fink, Munich, 1984) [Türkçe çeviride esas alınan İngilizce metin için bkz., Jacques Derrida, "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions", trans. Diane Michelfelder, Richard Palmer, *Looking After Nietzsche* içinde, ed. Laurence A. Rickels, State University of New York Press, Albany, 1990, s. 1-17. Ayrıca metnin farklı basımı için bkz., Jacques Derrida, "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions", trans. Diane Michelfelder, Richard Palmer, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder, Richard Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 58-71].

İlk soru Nietzsche *ismiyle*, ikincisi bütünlük kavramıyla ilgilidir.

I

Heidegger'in *Nietzsche*'sinin, sırasıyla –"Aynı'nın Ebedi Dönüşü" ve "Bilgi Olarak Güç İstenci" ile ilgili– 2. ve 3. bölümleriyle başlayalım. Özellikle kaos üzerine altbölüme ["Kaos Kavramı", *I*, s. 562-570] ve "Nietzsche'nin Sözde Biyolojizmi"ne ["Nietzsches angeblicher Biologismus"] döneceğiz. Aynı yorum düzenli biçimde baştan sona işliyor olduğundan, umarım bu strateji seçiminin içerdiği riskler çok sınırlıdır. Her bir örnekte, tek bir okuma sistemi güçlü bir biçimde yoğunlaştırılır ve bir araya getirilir. Bu okuma sistemi, tamamlanmış bir birlik olarak Batı metafiziğinin doruk noktası olma yolundaki Nietzsche düşüncesinin birliğini ve biricikliğini bir araya getirmeye yönlendirilir. Nietzsche, kesinlikle bu tamamlanışın zirvesinde ya da tepesindeydi, tam doruk noktasındaydı. Ve bu yüzden aşağıya, her iki yöne, her iki yamaca bakıyordu.

Bu birliğe –bu çifte birliğe– ne demeli? Bu birliğin, Nietzsche'nin ismiyle –ya da daha çok imzasıyla– bağlantısı nedir? Heidegger, bir imzanın tekilliğiyle, görünüşte Nietzsche'nin özel ismiyle ilgili –başkalarının biyografik, otobiyografik ya da otografik olarak adlandırabileceği– bu soruyu hesaba katar mı? Meseleyi başka şekilde ortaya koyarsak, Heidegger'in Nietzsche okumasının ardında yatan genel bir Batı metafiziği okumasının temellerine göz atılabilirse, o zaman şu sorular ortaya çıkar: Kendi bütünlüğü içinde ve bir bütün olarak bu metafizik yorumu, düşüncenin birliği ya da tekilliği hakkında yorumlayıcı bir kararı ne ölçüde gerektirir? Ve ayrıca bu yorumlayıcı karar, "biyografik" hakkında, özel isim, otobiyografik hakkında ve imza hakkında –imza politikası hakkında– bir kararı ne ölçüde önvarsayar?[1]

1 Derrida, bu temayı başka bir yerde daha ayrıntılı ve Nietzsche'yle bağlantılı olarak geliştirir. Bkz., "Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens: Die Lehre Nietzsches", *Fugen: Deutsch-Französisches Jahrbuch für*

Her şeyden önce, özetleyici ve basitleştirici bir bildirimle, bu hususta Heidegger'in konumuna işaret edeceğim; umarım tanıtlanabilecek olan şey yanlış değildir: Nietzscheci düşüncede, klâsik anlamda bir sistem birliği olmasa bile, bir birlik vardır. Bu birlik de, Nietzscheci düşüncenin biricikliği ve tekilliğidir. Heidegger'in açıkça geliştirdiği bir tez, her büyük düşünürün yalnızca tek bir düşünceye sahip olduğu yönündedir. Bu biriciklik, bir isim ya da özel isimle –Nietzsche'nin ya normal ya da çılgın yaşamı aracılığıyla– ne kurulur ne de tehdit edilir, ne bir araya getirilir ne de ortaya çıkarılır. Bu biricik birlik, orada, kendi zirvesinde bir araya getirilen, bir kıvrımla yaratılan bir çizginin basit birliğiyle de karşılaştırılabilecek Batı metafiziğinin birliğinden ileri gelen bir şeydir. Bütün bunların sonucu biyografinin, otobiyografinin, özel isim, özel isimler, imzalar vb. sahnesinin ya da güçlerinin bir kez daha azınlık statüsüyle bağdaştırılmasıdır; bunlara, bir kez daha metafizik tarihinde daima işgal ettikleri önemsiz yerin verilmesidir. Bu, burada ancak taslağını çıkarabileceğim bir soruşturmanın zorunluluğuna ve yerine işaret eder.

Bu tür bir şey, sorunun basitleştirilmiş bir versiyonu olur. Şimdi Heidegger'i biraz daha yakından okuyalım ve yorumunun en güçlü tutarlılığını ya da tutarlılığının ötesinde, onun en derin düşüncesini onaylamaya çalışalım. Klâsik okuma normlarına geçici bir taviz vererek, bu kitabı başlangıcından ya da hatta başlangıcından önce önsözün başlangıcından alalım. Doğal olarak bu önsöz, pek çok diğeri gibi daha sonra yazılmıştır. Bildiğimiz üzere kitap, 1936 ile 1940 yılları arasında verilen bir dizi ders ve 1940 ile 1946 yılları arasında yazılan bazı incelemeler kadar gerilere uzanır. Bir bütün olarak ve ayrıntılarıyla bu yorum, ortaya konduğu tarihsel-politik ve kurumsal alanla bağlantılandırılacaksa, bu tarihlere çok dikkat edilmesi gerekir. Bununla beraber, önsöz 1961 yılına aittir. Bu durumda bu iki sayfanın amacı, hemen her zaman olduğu gibi, kendi bütünlüğünün temel birliğine göndermede bulunarak bu derlemenin yayınlanmasını haklı-

Text-Analytik (1980). JD [Bkz., bu kitapta "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası"].

laştırmaktır: "Bir bütün olarak (*als Ganzes*) yeniden-düşünülen (*nachgedacht*) bu yayın, 1930 yılı ile *Hümanizm Üzerine Mektup* (*Letter on Humanism*, 1947) arasında izlediğim düşünce patikasına bir bakış sağlayacaktır." Öyleyse bu yayının ve bu öğretinin birliği, aynı zamanda Heidegger'in belirli bir uğraktaki ve on beş yılı aşkın bir dönemde izlediği bir düşünce patikasının birliğidir de. Ayrıca, onun Nietzsche yorumunun birliğinin, bu yorumun göndermede bulunduğu Batı metafiziğinin birliğinin ve Heideggerci düşünce patikasının birliğinin burada ayrılamaz olduğu anlamına da gelir bu. Biri, diğeri olmadan düşünülemez.

Şimdi, bu önsözün ilk sözcükleri nelerdir? Bu ilk deyişte ne vardır? Özetleyerek diyelim ki, *iki şey* vardır ve her ikisi de Nietzsche'nin *ismi* ile tam bir bağlantıya sahiptir.

Birincisi, isim tırnak işaretleri içine yerleştirilir.

Şimdi, bir özel isim tırnak işaretleri arasına konulursa ne olur? Heidegger bunu asla sormaz. Yine de "Nietzsche" başlığını taşısa da bütün girişimi, muhtemelen bütün güçlerini, bu sorunun ivediliğini ve zorunluluğunu geçersizleştirecek bir tarzda birleştirir.

İkincisi, bu önsözün Klossowski tarafından yapılan Fransızca çevirisindeki ilk cümlesini size okuyayım: "'Nietzsche' –bu düşünürün ismi, burada düşüncesinin *cause*'unu [neden] isimlendirir [*intitule ici la cause de sa pensée*]."[2] Heidegger'in izleyen paragrafı, Klossowski'nin belirli bir Almanca sözcüğü [*Sache*] "cause" sözcüğü ile karşılamasını açıklar ve bir noktaya kadar haklılaştırır. Çünkü Heidegger'in izleyen paragrafında şunları okuruz: "Bir dava, yasal dava, özünde *ex-pli-cation**'dur –ya da Almanca *Aus-einander-setzung*– bir diğer tarafa göre konum alan bir taraftır. Bu 'cause'un düşüncemize nüfuz etmesine izin vermek –onu bunun için hazırlamak– bu elinizdeki yayının içeriğidir."[3]

---

2 Martin Heidegger, *Nietzsche*, trans. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971. (İngilizceye ç.n.)

* Açıklama, yorum, yorumlama, açımlama.

3 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfüllingen, 1961, s. 9; İngilizce basımı: *Nietzsche*, vol. 1: *The Will to Power as Art*, trans. David F. Krell, Harper &

Şimdi, Almanca metni görmeden bu kitabı basitçe eline alan biri için, bu tür bir yaklaşım en son modernlikle, söylemek bile gereksiz, en son üslupla hem uyumlu hem de uyumsuz görünebilir: Böylelikle, bu düşünürün *ismi* düşüncesinin *cause*'u olur! Öyleyse bu düşünce, onun özel isminin neden olduğu *sonuç* olur! Ve işte Nietzsche ismi üzerine ve onun ismiyle düşüncesi arasındaki bağlantılar üzerine bir kitap. Bu Fransızca basımda, tuhaf bir baskı hatasıyla Nietzsche isminin ikiye ayrıldığı (Niet-zsche) olgusu göz önüne alındığında, fazlasıyla büyük ya da fazlasıyla sınırlı perspektifinin tazeliğiyle bu yeni okurun, bu özel ismin bölünmesine ilişkin çözümlemesinde, gösteren ya da anlamsal unsurların ayrılması aracılığıyla bir yandan bu ismin Slav (Polonyalı) kökeni ve diğer yandan bizzat Nietzsche'nin kendi isminin olumsuzluğu ve kendi düşüncesinin yıkıcı gücü hakkında söylediği şey arasında bağlantı kurabilen bir çözümlemeyle hangi yüksekliklere erişebileceğini kim bilir? Ve eğer bu çözümleme çılgın uçlara taşınırsa, o zaman bu, bu olumsuz unsuru, *Niet*-'i (ve neden olmasın? neden ortada durulsun?) yalnızca iki kentle, Nietzsche'nin 1887'de (özellikle Heidegger'in kitabın başlangıcına yakın bir yerde ve *Sanat Olarak Güç İstenci* bölümünde alıntıladığı, Peter Gast'a yazılmış, 15 Eylül tarihli bir mektupta)[4] kendilerinde düşünebildiğini ya da düşünmek istediğini söylediği Venice [Venedik] ve Nice'le bağlantılandırır. Bu iki kent, Nietzsche için tek çare, olası tek kaçış olarak kalır. Ah, der, toy ve hevesli okurumuz, "görüyorum, görüyorum! *il veut Nice, il Venise, il veut Nietzsche, il veut et il ne veut* pas[5], orada

Row, New York, 1979, s. xv. Derrida'nın Fransızca çevirisini sunduğu yerlerde, Krell'in çevirisindense Fransızca çeviriyi esas aldık. Almancanın çevrilmeden sunulduğu yerlerde, bazen Krell'in çevirisini kullandık, bazen de kendimiz çevirdik. (İngilizceye ç.n.)

4 Heidegger, *Nietzsche*, I, 22; İngilizce I, 14. Bundan böyle *N* kısaltması, orijinal iki ciltlik Almanca edisyona gönderme yapacaktır. İngilizce çevirideki karşılıkları gösterildiğinde, noktalı virgülden sonra verilecektir.

5 Derrida'nın vurgusu, Fransızca seslere dayanır. Çeviri şöyle olabilirdi: "He wants Nice, he venices, he wants Nietzsche" –Bütün bunlar, Fransızcada sözcükler üzerinde oyuna davet edecek kadar birbirine yakın sesletilirler. (İngilizceye ç.n.) [Venice Türkçede Venedik olarak yazılıp okunduğundan, ses-

iki yerin var, sözü edilen iki yer, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nin toponimileri!" Ancak maalesef bu sonuç yalnızca Fransızcada iş görebilir ve çılgınlığın, Venice'in Almancada *Venedig* ve Nice'in Almancada *Nizza* olduğu fark edildiği anda sona ermesi gerekir. Nietzsche'nin Heidegger tarafından alıntılanan ifadeleriyle: "*Somit läuft es auf Venedig und Nizza hinaus...*" –"Bu yüzden bu, bir Venice ve Nice meselesine dönüştü..." (*N*, I, s. 22; İng. I, s. 14).

Ancak o zaman, okumasını sürdüren Fransız okurumuz da yine şunu sorar: "Nietzsche, bu düşünürün ismi, düşüncesinin nedenini isimlendirir" ne demektir? Fransızca çevirinin sınırları içinde de buna açıklık kazandıran sonraki paragrafın içeriği şöyledir: *Cause* [neden] sözcüğünü, Nietzsche düşüncesinin maddi, etken, biçimsel ya da ereksel nedeni olarak *sonuç* ile karşıtlığı içinde ele almayın; ancak bu sözcüğü, yasal anlaşmazlık, ihtilaf, iki tarafın karşıtlığı anlamlarına gelen Latince *causa* olarak anlayın. Yine bu perspektif de, günümüz Fransız okuru için bir tür modaya uygun ayartmada bulunabilir: Düşüncenin ihtilaflılığı olarak, bir oyundaki bahis, savaştaki ya da yasal mücadeledeki anlaşmazlık olarak Nietzsche ismi –artık klâsik gelmiyor. Böylesi bir okuma bu yeni, taze başlangıçla bir ilk okuma olur. Ancak okur orijinal metne başvurursa, sözcüğün ya türetilmiş *ya da* sıradan anlamıyla *cause*'dan oldukça farklı başka bir şey keşfeder: "'Nietzsche', bu düşünürün ismi, başlık olarak *die Sache seines Denkens*'in", yani kendi düşüncesinin *konusunun* (*Sache*), kendi düşündüğü *şeyin* "yerine geçer".

Fransızcaya genellikle *cause* [İngilizce: "cause"] olarak çevrilen Almanca sözcük, *Ursache*'dir [bir şeyin nedeni ya da sebebi]. İki sözcük birbirine benzediğinden, Klossowski, *Sache*'yi "cause" olarak çevirmekte haklı olduğunu düşünüyordu. Ancak normal olarak *Sache* "şey"e –nesne anlamına ya da hatta eldeki şeye değil, sorun olan şeye, eninde sonunda ihtilafa yol açabilecek olaya– işaret eder. Bu anlamda Latince *causa*, ihtilaf ya da bir dava anlamında *cause*, uygun bir çeviridir. Yalnızca sorulan şeyi

letime dayalı bu oyun, Almancada olduğu gibi Türkçede de işlemiyor. Yine de şöyle bir çeviri önerilebilir: "O Nice istiyor, Venedik'leşiyor, O Nietzsche istiyor, o istiyor ve istemiyor"].

değil, aynı zamanda şeye ilişkin soruyu da (*Die Frage nach dem Ding*) ortaya koyar, ki bu soru başka yerde, yani Heidegger'in bu başlıkla büyük düşünümünde ve her şeyden önce cause'un bütün anlamsal belirlenimleriyle ilişkili olarak ele alınır. Aslında *Sache*'nin, Fransızca [*chose*, yani şey yerine] *cause* sözcüğüyle çevirisi, belirttiğimiz üzere metnin kendi seyrinde destek bulabilir. Çünkü Heidegger şöyle devam eder: "*Die Sache der Streitfall, ist in sich selbst Auseinandersetzung*" –"mesele, ihtilaf konusu, özünde bir karşıtlığa yerleşme, bir yüzleşmedir."

Ancak Heidegger, bu düşünürün isminin başlık olarak "kendi düşüncesinin *Sache*'sinin" yerine geçtiğini söylediğinde, elbette bu ismi, düşünce olan bir sonucun nedeni kılmak niyetinde değildir. Burada "nin" iyelik eki, *Sache*'ye [mesele] düşünürün kendi düşüncesi *olarak* işaret eder. Bu özel isim, bir bireyin ya da bir imza sahibinin ismi olarak düşünülmediği takdirde, her şey bunu onaylayacaktır; özel isim bir düşüncenin, birliği sırasıyla özel isme anlam veren ve göndermede bulunan bir düşüncenin ismidir. "Nietzsche", bu düşüncenin isminden başka bir şey değildir. İyelik ekinin sözdizimi, bu yola sokulursa, bizi başka yöne yanlış yönlendirir; çünkü isim düşünceden önce var olmaz, o düşünülen şeydir; düşünce tarafından üretilir ve belirlenir. Yalnızca bu düşüncenin düşünülmesiyle sahiplik, iyelik ve özel isim düşünülecektir. Az ya da çok arındırılmış biyografik olgularla doldurulan sicil dosyalarından hareketle değil, yalnızca düşünürün düşüncesinden hareketle *Nietzsche'nin kim olduğu* ve isminin ne söylediği öğrenilecektir.

Bu noktada iki yol açılır. Birisi, ismi parçalanmış ve maskelerle ve benzerliklerle çoğalmış görme pahasına, isim sorunsalına yeni bir yaklaşım benimsemeyi içerir. Bu açıdan Nietzsche'nin neyi tehlikeye attığını biliriz. İsim, bu düşünürün "yaşam"ının uzak köşesinde, dünyanın geleceğinin hâkim noktasından, "ebedi dönüş"ün bir olumlamasından hareketle kurulur.[6]

Diğer yol, "düşüncenin konusu"ndan, tezlerin içeriği olarak tanımlanan bizzat düşüncenin konusundan hareketle ismin zo-

6 Bu, yukarıda, birinci dipnotta alıntılanan makalede Derrida'nın öne sürdüğü yorumdur. JD.

runluluğunu belirleyecek ve bireyin "biyografi"sinin ya da psikolojisinin göstergesi durumundaki bu belirli özel ismi gereksizliğe düşürecektir. Meşru bir biçimde biyografizm, psikolojizm ya da psikanaliz reddedilerek, bunların yerine, sırasında yalnızca düşünce olarak verili şeyi gizleyen indirgemeci empirizmler kucaklanır. Mevcut en uygun nedenlerle Heidegger'in yaptığı şey budur. Ancak bunu yaparken, aslında tam da metafizikten başka bir şeye yöneldiği anda –yani Nietzsche'yi metafiziğin zirvesine yerleştirdiği anda– böylelikle klâsik bir metafizik tutuma geri dönmüyor mu? Bu klâsik tutum, onun yaşam ya da özel isim meselesini düşünce meselesinden ayırışında da yeniden ortaya çıkar. Böylelikle Heidegger'in dersi başlar: Çok geleneksel bir tarzda, bir yanda Nietzsche hakkındaki özetini ve "resmî" biyografisini, diğer yanda büyük filozofu kendi güçlerinin sınırına yayan büyük sorulardan ayırır. Eski pedagojik modele uyan bu ilk dersin biçimi şudur: Çok hızlı bir biçimde, en geleneksel özellikleriyle "yazarın yaşamı" gözden geçirilir, sonra Heidegger'in "Nietzsche'nin sahih felsefesi" adını verdiği düşünceye dönülür. Bu felsefe, der Heidegger, "nihaî bir ayrıntılı incelemeye erişmez, bir eser olarak da yayınlanmamıştır."

Sonra Heidegger, toplu eserlerin basımını eleştirerek, onun bazı sınırlarına dikkat çeker. Bu basım, her şeyi çağımızın korkunç sapkınlığına benzeyen biyolojizm ve psikolojizm noktasına taşıyan ve on dokuzuncu yüzyıl modellerini yeniden-canlandıran bütünlük (*Vollsändigkeit*, tamlık) ilkesine sadıktı. Heidegger, çağdaşların görüşlerini de içeren "biyolojik ve psikolojik aydınlatma tarzında ilerleyen" yazarın yaşamına ilişkin "bütün verileri titizlikle izleyen" editoryal coşkuyu eleştirir. Bu, bir "ucube"dir (*Ausgeburt*, hilkat garibesi, ürün), "çağımızın psiko-biyolojik düşkünlüğünün korkunç ürünü"dür (*der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit*). Heidegger şöyle der: "Doğru söylemek gerekirse, yalnızca Eserler'in (1881-1889) sahih bir basımına yönelik uygun hazırlık, eğer bu iş gelecekte başarılırsa, 'Nietzsche'nin eserlerine' ulaşılmasını sağlayacaktır." Ayrıca, Heidegger şunları ilave eder: "Soruşturmada Nietzsche'yi Batı metafiziğinin sonu olarak kavramazsak ve

Varlık'ın hakikatine ilişkin tamamen farklı bir soruyu ısrarla öne sürmezsek, bu asla gerçekten başarılmayacak" (*N*, I, s. 18-19; İng. I, s. 10). Ontolojinin ötesinde Varlık'ın hakikati sorununu ortaya koymak ve Nietzsche'nin yerini Batı metafiziğinin sonu olarak belirlemek –bunlar, önkoşulları oluştururlar, eğer nihayetinde Nietzsche'nin "biyografi"sine, bu isme ve her şeyden önce Nietzsche'nin metinsel korpusuna girilmek istenirse, başka bir deyişle "Nietzsche'nin kim olduğu" bilinmek istenirse.

Diğer bütün sorulardan önce, Heidegger'in öne sürdüğü gibi, bir planın temel zorunluluğuna ve ayrıca belirli bir tarihsel ve politik durumda bunu haklılaştırabilecek her şeye de dikkat etmemiz gerekir. Çok sık kullandığı *üsluptaki* psikolojik ve biyolojik heveslilik, bir düşüncenin *içeriğinin* –onun zorunluluğunun ve içsel özgüllüğünün– etrafında döner ve böylelikle onu elden kaçırır. İyi bilinen bir plan. Ayrıca Heidegger, kendi "Nietzsche"sini öğretirken, Nazizmle arasına bir mesafe koymaya başlamıştı. Dersinde hükümete ve hükümetin Nietzsche'yi kullanışına karşı hiçbir şey söylemeden (bu kadar çok sağduyu ve sessizlik üzerine elbette bir yorum yapılabilir, ama başka bir yerde), Heidegger, hükümetin destekleme sürecinde olduğu basımı açıkça eleştirme sürecindedir. İlkin Heidegger, bu basımla bağlantılıymış gibi görünür, sonra geri çekilir; mesele, bu basımda Nietzsche'nin kız kardeşiyle birlikte tahrifatta bulunulmasıyla ilgiliydi: "Nietzsche biyografisine ilişkin bilgi için," diye devam eder Heidegger, "kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche'nin yazdığı sunum (1895 ile 1904 yılları arasında basılan) *Friedrich Nietzsche'nin Yaşamı* (*The Life of Friedrich Nietzsche*) önemini her zaman korur. Bununla beraber, bütün biyografik eserlerde olduğu gibi, bu yayının kullanımı da büyük dikkat gerektirir. Nietzsche'yi kuşatan muazzam ve çeşitli ikincil literatürün daha öte imalarından ve tartışmalarından kaçınacağız; çünkü bunların hiçbiri, bu dersin yapmaya çalıştığı şeyi destekleyemez. Kim Nietzsche'nin yazılarını okumaya koyulmak için gerekli düşünce cesaretine ve sabrına sahip değilse, onun *hakkında* herhangi bir şey okuma gereksinimi de duymaz" (*N*, I, s. 19; İng. I, s. 10-11).

Burada ve başka yerde Heidegger'in hedeflerinden biri, "yaşam felsefesi" adını verdiği şeydir. Burada Heidegger'in sal-

dırı hedefi, yalnızca Nazizm değil, aynı zamanda Nietzsche'yi "Alman felsefe kürsülerinin doruğundan" indirilebilecek "bir filozof-şair", kavramsal kesinliği olmayan bir yaşam filozofu kılan bir klâsik üniversite geleneğidir de. Fakat her iki durumda da, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan (*Being and Time*) itibaren bir saçmalık olarak mücadele ettiği bu "yaşam felsefesi" övülür ya da yerilir.

Bu psiko-biyolojizm eleştirisi Heidegger'in, Nietzsche'nin "sözde biyolojizmi" eleştirisine de temel oluşturur ("Nietzsches angeblicher Biologismus", *N*, I, s. 517-527). Bu, Nietzsche ismine ilişkin şu soruyu, "Nietzsche ismini verdiğimiz şey nedir?" sorusunu yanıtlar. Bir kez daha "Nietzsche kimdir?" sorusuna yanıt olarak, "Bilgi Olarak Güç İstenci" başlıklı üçüncü bölümün tam başlangıcında, "Metafiziğin Tamamlanışının Düşünürü Olarak Nietzsche" ("Nietzsche as Thinker of the Fulfillment of Metaphysics") başlığını taşıyan ilk altbölümde (yine ilk sözler):

> Nietzsche'nin "güç istenci"nin dünya-çerçevesine damgaladığı düşünceyi düşünme konumuna gelir gelmez, Nietzsche'nin kim *olduğunu* ve her şeyden önce kim *olacağını* bileceğiz. Nietzsche, düşünce silsilesinin kendisini –güç istencine– sevk ettiği yolda giden düşünürdür. Nietzsche'nin kim olduğunu, hiçbir zaman onun yaşam tarihi hakkında tarihsel bir anlatımla ya da yazılarının içeriklerine ilişkin bir sunumla öğrenmeyeceğiz. Yalnızca kişiliği, tarihsel figürü ve psikolojik nesneyi ve onun ürünlerini kafamızda canlandırıyorsak ve canlandırdığımız sürece, Nietzsche'nin kim olduğunu ne bilmek istiyoruz ne de bilmek isteyeceğiz. Ama durun! ... (*N*, I, s. 473)

Bu noktada Heidegger, daha sonra reddedeceği bir itirazda bulunur. Ancak buna geçmeden önce, Heidegger'in metoduna yönelttiğim sorunun aşırı basitleştirilmesine karşı uyarıcı bir değinide bulunmak istiyorum. Şüphesiz, Heidegger'in Nietzsche ismini ya da "Nietzsche kimdir?" sorusunu Batı metafiziğinin birliğine, hatta bu metafiziğin zirvesindeki bir sınır durumun biricikliğine indirgeme yönünde bir çabası vardır. Bununla beraber "X kimdir?" sorusu, bir düşünür hakkında nadir sorulan bir soruydu; biyografik açıdan önemsiz bir tarzda –insan ve eser

olarak, eserin arkasındaki insan olarak, bir tür doksografiyle ilişkilendirilen Descartes ya da Hegel'in yaşamı olarak– anlaşılmadığında bile, hâlâ öyledir. Ancak "Nietzsche kimdir?" sorusunu –onun ismini kendi düşüncesi üzerine bir kitabın başlığı kılmak için– başka bir anlamda sormak, o kadar da geleneksel olmayan bir şeydir.

İşte Heidegger'in psikobiyografiyi reddettikten hemen sonra *geçici* bir tarzda yaptığı itiraz: "Ama durun! Nietzsche'nin kendisi, bir son eylem olarak, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* (*Ecce Homo: How One Becomes What One Is?*) başlığıyla yayınlanacak bir eseri tamamlamamış mıydı? *Ecce Homo*, bu adamla ilgilenilmesi gerektiği anlamında, Nietzsche'nin son arzusu ve vasiyeti olarak konuşmuyor mu? Bu yazıdan alıntılanan şu ifadelerin onun hakkında söylenmesine izin verelim: 'Neden böyle bilgeyim? Neden böyle akıllıyım? Neden böyle iyi kitaplar yazıyorum? Neden bir yazgıyım ben?' Sınırsız özsunuşta ve ölçüsüz özyansıtışta bir doruğa işaret etmiyor mu bu?" Heidegger şu yanıtı verir: *Ecce Homo* bir otobiyografi değildir ve eğer onda bir şey sona erecekse, bu, modernite çağı tarihinde Batı'nın nihaî uğrağıdır. Şüphesiz, tam da bu noktada her şey birbirine girer. *Ecce Homo*'nun Nietzsche'nin otobiyografik tarihi olmadığı kolayca kabul edilebilir. Ancak Heidegger, geleneksel otobiyografi kavramını yeniden-biçimlendirmek yerine onu basitçe koruduğunda ve Nietzsche'nin taşıyıcısı olduğu Batı'nın yazgısını onunla karşıtlaştırdığında, şunun sorulması gerekir: Heidegger, biyografik gerçeklik –psiko-biyografik, tarihsel gerçeklik– ile bir tarihsel kararın düzeni üzerine temel bir düşünce arasındaki oldukça geleneksel bir karşıtlıktan kaçmıyor mu? Ayrıca, bu satırlar boyunca taşınan bu Heideggerci söylemin hangi çıkarlara hizmet ettiği de sorulabilir.

Bu strateji aracılığıyla Heidegger, Nietzsche'yi kendi tekil yazgısından kurtarmaya niyetlenir. Bu yazgı, muğlaktı. Düşüncesinin tuhaf kullanımlarını, Heidegger'in Nietzsche'nin "en derin istenci" adını verdiği şeye karşı çıkan kullanımları kışkırttı. Böylelikle söz konusu olan, bu en derin istence ulaşma ve onu Nietzsche empirik figürünün ikiyüzlülüğüyle ve

bunun sonuçtaki etkilerinin –doğrudan yan etkilerinin– muğlaklığıyla bir karşıtlaştırma meselesidir; çünkü Heidegger, geleceğin bu en derin istenci yenilemeye çalışacağına inanıyordu. Nietzsche'yi muğlaklıktan kurtarmak için bunu söyledikten sonra Heidegger, Nietzsche'nin temel ve tekil düşüncesinin bütün bu yorumunu şu argümana yönlendirir: Bu düşünce gerçekten de metafiziğin sonunun ötesine geçmedi; o hâlâ büyük bir metafiziktir ve bu tür bir alt edişe işaret etse de, sınırın olsa olsa en keskin zirvesinde kalmaya yeter. Ya da başka bir deyişle, tamamen muğlaklık içinde kalmaya.

Öyleyse bu, temel muğlaklıktır! Yalnızca Heidegger'in anladığı şekliyle Nietzsche'nin değil, aynı zamanda Nietzsche konusunda Heidegger'in kendi müphemliğidir. Bu, değişmeden kalır. Heidegger, Nietzsche'yi kurtarırken, onu kaybeder de. Aynı anda onu kurtarmak ve ondan kurtulmak ister. Nietzsche'nin düşüncesinin biricikliğini olumlarken, bunun en kudretli (ve bu yüzden en genel) metafizik planı yinelediğini göstermek için yapabileceği her şeyi yapar. Nietzsche'yi şu ya da bu tahriften –örneğin Nazilerin tahrifinden– kurtarır gibi göründüğünde, bunu kendileri tahrife hizmet edebilecek kategorilerle yapar –yani önemli olan ve olmayan düşünürler, sahih olan ve olmayan düşünürler arasındaki karşıtlıkla ve ayırt edilmiş, seçilmiş, işaretlenmiş ya da hatta "imzalanmış" [*gezeichnet*] diyebileceğim biri olarak önemli bir düşünür tanımlamasıyla. İmzalanmış –Ne ile? Kim tarafından? Hiç kimse tarafından– Varlık'ın hakikatinin tarihi tarafından. Nietzsche, bunun için yeterli görülmüş ve fakat bu aynı yazgıyla metafiziği tamamlanışına taşımaya mahkûm edilmişti, hem de tek başına bir karar almadan, "*varolanların* hegemonyası ve *Varlık*'ın egemenliği arasındaki" ["*Zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins*"] bu karar alanının farkına bile varmadan. Bütün bu noktalar için sizi, ilk kısmı "Metafiziğin Tamamlanışının Düşünürü Olarak Nietzsche" başlığını taşıyan "Bilgi Olarak Güç İstenci" bölümünün ilk sayfalarına gönderiyorum (*N*, I, s. 473 vd.).

Şüphesiz, Nietzsche'nin "sözde biyolojizm"ine nüfuz etmek için, Nietzsche'nin *biographein*'ının bu yorum planını kurmak

zorunluydu. Burada da bu, bir düşüncenin biricikliğini, bir yaşamın ve eserin muğlaklığından –çok muğlak bir tarzda– kurtarma meselesidir. Biyografik'in ve özel ismin sınırlarını işaretlemek, biyolojik'in yorumunun ortaya çıktığı genel uzamı açar.

Dakikalar önce önsözden alıntıladığım ilk sözlerin önünde bir exergue[7] yer alır. Bu, *Şen Bilim*'den (*Gay Science*) alınmıştır ve ilk sözcüğü "yaşam"dır. "Yaşam", Heidegger'in kitabının en başında yer alır –hatta başlangıcından önce, biyografi ve biyoloji arasında bir karara varmadan önce. Burada, yeterince tuhaf bir biçimde Heidegger, pasajı bitiminden önce kesmekten hoşnut değildir, ayrıca birkaç sözcüğü atlar ve onların yerine üç nokta koyar: "Yaşam ... daha gizemli, büyük özgürleştirici bana geldiği günden beri –yaşamın bilenler için bir deney olabileceği fikri." Atladığı sözcükler arasında, her ikisi de yaşamla ilgili "doğru" ve "arzulanabilir" sözcükleri vardır. İşte Nietzsche'nin fragmanı –eğer bu şekilde söylenebilirse– bütünlüklü karakteriyle.

> *In media vita!** Yok! [Bu dört sözcük –kısaca başlık– ve her şeyden önce bu iki ünlem işareti Heidegger tarafından atlanır –bu kez üç nokta koymadan. JD] Yaşam beni hayal kırıklığına uğratmadı! Aksine her geçen yıl onu daha doğru buldum, daha arzulanabilir ve daha gizemli –büyük özgürleştirici bana geldiği günden beri: Yaşamın bilenler için bir deney olabileceği fikri –bir ödev, bir bela, aldatma değil! Ve bilginin ta kendisi: Diğerleri için başka bir şey olabilir; örneğin, üzerinde yatılacak bir yatak ya da böyle bir yatağa giden yol ya da bir oyalanma veya bir aylaklık biçimi –bana göre yaşam, kahramanca duyguların da dans edip oynayacakları yerler buldukları, tehlikeler ve

7 Fransızca *exergue*. Bkz., Derrida'nın "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name" indeki önemli gönderme, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation (Texts and Discussions with Jacques Derrida)* içinde, ed. Christie V. McDonald, Schocken Books, New York, 1985, s. 11-12: "Başlıktan sonra gelen ve F. N. olarak imzalanan Önsöz ile ilk bölüm ... arasında tek bir sayfa vardır. Bu ... kendi toposunun ... yaşam *récit*'inin zamanı[nı] ... garip bir biçimde yerinden çıkaran bir eser dışı, bir *hors d'oeuvre*, bir exergue, ya da bir sayfadır (İngilizceye ç.n.) [bkz., bu kitapta "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası"].

* Yaşamın ortasında.

> zaferler dünyasıdır. "*Bir bilgi aracı olarak yaşam*" –yüreğinde bu ilke olan kişi, yalnızca cesur yaşamakla kalmaz, neşeyle yaşar, neşeyle güler de! Ve ilkin savaş ve zafer konusunda pek çok şeyi bilmeden, nasıl güleceğini ve iyi yaşayacağını kim bilir? (*Şen Bilim*, § 324)

Bunlar, esasen yorumlanması çok zor, kapalı ifadeler, tıpkı *In media vita!* başlığı gibi. Bu, yaşamı bir ortama [*medium*] çevirir –bilgi deneyinin kendi yerini bulduğu bir temel ortam anlamında olduğu kadar, iki uç arasında bir orta nokta anlamıyla da. Kendisini yaşama yerleştiren bu deneyim, yaşamı bir araç olarak kullanır, onu içeriden yönlendirir ve –bu yaşantıyı yönlendirme gücüyle– yaşamın ötesinde ve dışında, onun sonunun ve onun ölümünün yanında vb. olmaya başlar. Heidegger'in bu pasajı niçin bir exergue olarak aldığı anlaşılabilir. Heidegger, ister biyoloji modeline bağımlı bir ikincil model anlamında ya da isterse nihaî amaç olarak yaşamın kutlanışı –varolanların Varlık'ı ya da bir bütün olarak varolanlar biçiminde yaşamın belirlenimi– tarzında anlaşılsın, biyolojik bir Nietzsche okumasını peşinen daha güç kılıyor görünür.

Bir exergue'e ilişkin bu seçim, yaşam hakkındaki sorunun ve "sözde biyolojizm"in Heidegger'in *Nietzsche*'sinin aktif merkezinde yer aldığının yeterli kanıtıdır. Ve yine de bu pasajın (*In media vita!*) paradoksal karakteri, Heidegger'in hermenötik stratejisini bozabilir. Yaşamın bir ötesi vardır; ancak kendisinin ikincil bir şeye çevrilmesine izin vermez. Kendisi olarak ve kendinde hakikat ya da bilgi hareketini açığa çıkarır. Kendisinin ötesinde olarak kendindedir. Sıkıntılardan ve neşelerden, kahkaha ve savaştan, soru işaretleri ve ünlem işaretlerinden –bütün bunları nasıl sileceğini ya da gizleyeceğini düşünen Heidegger'in, açıkça burada işitmek bile istemediği şeylerden– söz etmeye de gerek yok...

Bu exergue hakkında ikinci bir şeye –ya da bir kez daha birinci bir şeye, tamamıyla birinci, birinci öncesi bir şeye– işaret etmek istiyorum. Alıntının ilk sözcüğünün "yaşam" olduğunu söylemiştim. Kesinlikle söylemek gerekirse, yaşam, Nietzsche'den yapılan alıntıdaki ilk sözcüktür. Bu alıntıdan

önce Heidegger, exergue'in kendisini –yeterince tuhaf biçimde– sunan kısa bir cümle ekler: "Nietzsche'nin kendisi, düşüncesini belirleyen deneyimi isimlendirir: '…' ." Böylelikle kendi düşüncesini, kendi düşüncesinin sabırlı deneyimini belirleyen şeyi *isimlendiren* Nietzsche'nin kendisidir. Ve eğer bu düşünürün ismi, Heidegger'in hemen sonra göstermek istediği üzere, kendi düşüncesinin konusuna işaret ediyorsa, o zaman bir bütün olarak exergue şu anlama gelir: Nietzsche kendisini isimlendirir, isimlendirilebilmesi gereken şeyden hareketle kendisini isimlendirir. Kendi düşüncesinin deneyiminden hareketle kendisine bir isim verecektir ve bu deneyimden hareketle ismini kabul eder. Ve böyle isimlendirilen bu düşünce, bu özerk döngü içinden hareketle anlaşılmalıdır. Ancak Heidegger'in bu kadar emin biçimde iddia ettiği gibi, bu düşüncenin tek bir düşünce olduğunu söylemek doğru mudur? –ayrıca Nietzsche'nin bir tek isme sahip olduğunu söylemek doğru mudur? Kendisini yalnızca bir kez mi isimlendirir? Heidegger'e göre, onun isimlendirilişi tek bir kez gerçekleşir, bu olayın gerçekleştiği yer, bu isim altında toplanan Batı metafiziğinin doruğunda aynı anda her iki yöne de bakılabilen bir sınır çizgisi görünümünü korusa bile.

Ancak, bir kişinin tek bir isim taşıdığını kim söyledi? Kesinlikle Nietzsche söylemedi. Ve aynı şekilde Batı metafiziği gibi bir şeyin, bu isim ve yalnızca bu isim altında toplanabilen bir şeyin olduğunu kim söyledi ya da buna kim karar verdi? Bir ismin tekliği, Batı metafiziğinin kurulu birliği nedir? Bir özel isim, bir tek, biricik isim ve bir olası soykütük arzusundan (Heidegger'in Nietzsche alıntısında silinen bir sözcük) az çok başka bir şey mi bu? Kierkegaard'dan sonra Nietzsche, isimlerini çoğaltan ve imzalarla, kimliklerle ve maskelerle oynayan birkaç büyük düşünürden biri değil miydi? Kendisini çeşitli isimlerle, birden çok isimle isimlendiren kimdi? Peki ya meselenin özü buysa, Nietzsche'nin düşüncesinin *causa*'sı, *Streitfall*'ı [tartışma konusu] buysa?

Biraz önce gördüğümüz gibi, Heidegger, her ne pahasına olursa olsun Nietzsche'yi kurtarmak, kendisi de müphem bir tutumla onu muğlaklıktan kurtarmak ister. Peki ya bu kurtarmanın Nietzsche ismiyle ya da isimleriyle tartışılması gerekiyorsa?

Heidegger'in Nietzsche üzerine dersleri okunurken, bir yorumun içeriği, bir varsayımdan ya da aksiyomatik yapıdan muhtemelen daha az şüphelidir. Belki de metafiziğin aksiyomatik yapısı, *metafiziğin kendisi* kadar kendi birliğini arzular, düşler ya da hayal eder. Tuhaf bir döngü –aksiyomatik bir yapı, ki sonuçta bir yorum, bir biricik metni ve nihayetinde Varlık'ın, Varlık deneyiminin biricik ismini birleştiren bir düşünce etrafında toplanan bir yorum talep eder. Bu *ismin* değeriyle bu birlik ve teklik, sirayet tehlikelerine karşı kendilerini karşılıklı kollarlar. Burada, muhtemelen Nietzsche'ler ve Martin Heidegger arasında, Nietzsche'ler ve Batı metafiziği denilen şey [*la dite*] arasında –Heidegger'in önsözündeki sözcükleri kullanırsak– *Streitfall* ya da *Auseinandersetzung* bulunur. Aristoteles'ten beri ve en azından Bergson'a kadar "o" (metafizik), düşünmenin ve söylemenin bir *tek* olan, tek *konu* olan şeyi düşünmek ve söylemek anlamına gelmesi gerektiğini sürekli yineledi ve varsaydı. Ve bir tek meselenin ya da ilkenin düşünülmemesi-söylenilmemesinin, düşünme-söyleme değil, *logos*'un bir yitimi olduğunu varsaydı. İşte muhtemelen Nietzsche'lerin tartışmaya açtığı şey budur: Bu *logos*'un *legein*'ı, bu mantığın *bir araya toplanışı*.

Bu çoğulluk, gezginlerin ve cambazların soyisimleri gibi görünmeye başlar. Bu, şölene götürür. Nietzsche ve Heidegger, bu şölenden ilave vurguyla söz ederler. Bu farkı düşünmeyi size bırakıyorum:

> Hata, yalnızca Nietzsche'yle bir yüzleşme, aynı anda temellendirici felsefe sorusu alanında bir yüzleşmeyle birleştiğinde fark edilecektir. Bununla beraber, başlangıçta Nietzsche'nin "güç istenci" üzerine eseri döneminden kalma bazı sözleri sunmamız gerekir: "Pek çoğuna göre soyut düşünce sıkıntılıdır, benim içinse, iyi günlerde şölen ve çılgınlık" (XIV. § 24).
> Soyut düşünce bir şölen mi? İnsan varoluşunun en yüksek biçimi mi? Elbette. Ancak Nietzsche'nin, bu şölenin özünü, yalnızca bütün varolanlara ilişkin temel kavrayışının, güç istencinin temelinde düşünebileceği tarzda nasıl gördüğünü gözlememiz de gerekir. "Şölen şunları ima eder: Gurur, taşkınlık, havailik; bütün ağırbaşlılığın ve saygınlığın alaya alınması; hayvani bolluktan ve kusursuzluktan benliğin kutsal bir olumlaması –Hıristiyan'ın içten biçimde Evet diyemeyeceği bütün aşikâr du-

> rumlar. *Şölen, par excellence paganizmdir*" (*Güç İstenci*, § 916). Bu nedenden dolayı, düşünce şöleninin Hıristiyanlıkta asla yer almadığını ekleyebiliriz. Yani hiçbir Hıristiyan felsefe yoktur. Kendi içinden başka bir yerde belirlenebilecek hiçbir hakiki felsefe yoktur. Aynı nedenden dolayı, "pagan" bir şeyin daima yine Hıristiyan –karşı-Hıristiyan– olması ölçüsünde, hiçbir pagan felsefe yoktur. Yunan şairlerini ve düşünürlerini "pagan" olarak göstermek güçtür. Şölenler, uzun ve yorucu hazırlık gerektirir. Kutlama kadar öteye götürmesek bile, düşünce şölenine hazırlık festivallerine şöyle bir göz atsak bile –derinlikli düşüncenin ne olduğunu ve gerçek soruşturmada yabancılık çekmemenin ne anlama geldiğini deneyimleyerek– bu dönem kendimizi şölene hazırlamak istiyoruz. (*N*, I, s. 14-15; İng. I, s. 5-6)

Şölen boyunca, bu önemli düşünürün düşünme-söylemesinin, tekin ve biriciğin düşünme-söylemesi olmasını talep eden bu *logos*'un *legein*'ına ne olur? Nietzsche'lerin şöleni, onu parçalamayı ya da maskelerine yaymayı göze alır. Biyolojizmdeki "lojizm" başından itibaren dayanağını yitirdiğinden dolayı, bu, onu her tür biyolojizmden kesinlikle korur. Ve bir başka otobiyografi üslubu, Heidegger'de, "temel düşünce" adına iş gördüğü kadarınca, isim ve imza birliğini (*faire sauter** ifadesinin her anlamında) parçalayıp açarak, hem biyolojizmi hem de onun eleştirisini bozarak varlığa gelir.

Bunlar, Heidegger'in Nietzschesinin sonraki bir okuması için öne sürmek istediğim başlangıç değinileridir –bu muğlak yaşam kurtarma eylemi için, ki bu eylem boyunca yalnızca hiçbir risk almayacağından emin kılındığı kadarıyla incecik ipte kafasının üzerinde durarak en büyük riski göze alan –sırasında metafiziğin birliğiyle damgalanacak olan kendi isminin birliğiyle maskesi düşürülen ve korunan– cambaz için ağ gerilir. Başka bir deyişle: Ağa düşmeden önce ölüydü o.

Bunlar, kesinlikle *Zerdüşt*'te –ya da Basel'de, Venedik'te veya Nice'te– değil, Breisgau'daki Freiburg'da, 1936 ile 1940 yılları arasında, bir şölen hazırlığı sırasında, "gerçek soruşturmada yabancılık çekmeme" (*N*, I, s. 15; İng. I, s. 6) hazırlığı sırasında gerçekleşecektir.

---

* İnfilâk ettirmek, patlatmak, taarruz etmek, parçalamak, zorla girmek.

II

Fazlasıyla uzun konuştuğum için (umarım beni bağışlarsınız), ikinci soruyu biraz önce tartıştığımız birinciye bağlarken daha planlı olacağım. Bütün bunlar, ancak bir başlangıç olacak ve başta belirttiğim üzere bütünlük kavramıyla ilişkili olacak. Batı metafiziğinin kendisinde olduğu kadar Heidegger'in Nietzsche yorumunda da, "varolanların bütünlüğü"ne göndermenin yapılandırıcı bir rol oynadığı bilinir. Konuyu hızlandırmak için, her şeyden önce iki alıntıdan söz edeceğim. Heidegger, ilk alıntıyı *Güç İstenci*'nin dipnotlarından alır: "Tüm dünyamız, sayısız *yaşayan* varlığın *külleri*'dir. Canlı olan, bütünle karşılaştırıldığında o kadar önemsiz görülse bile, yine de *her şeyin* zaten yaşama geri döndürüldüğü ve böylece ondan ayrıldığı doğrudur." Bu alıntıdan sonra, Heidegger, şöyle devam eder: "*Şen Bilim*'in 109 numaralı pasajında ifade edilen bir düşünce, açıkça buna karşıttır: 'Ölümün yaşama karşı olduğunu söylemekten sakınalım; yaşayan varlık, yalnızca bir tür ölü varlıktır ve çok nadir bir tür.'"

İlk düşünce, bir değer olarak bütünlükteki bir paradoksa işaret eder. Genellikle bütünlük kategorisi altında düşünülen her şeyin güvencesi karşısında fütursuzca kendini gösterir. Ancak unutmayalım ki Heidegger, varolanların Varlık'ı sorusunu dışarıda tutmak için metafiziği, bir bütün olarak varolanların düşüncesi tarzında tanımlar; ve çoğu kez bu tanım çerçevesinde Nietzsche'yi son metafizikçi kılar. Bütün bu sorunun karmaşıklığına dalmadan, bu tek pasajı okumakla, zaten Nietzsche'nin hiçbir biçimde bir bütünlük düşüncesine güvenmediği tahmininde bulunulabilir. "Canlı olan, bütünle karşılaştırıldığında o kadar önemsiz görülse bile, yine de *her şeyin* zaten yaşama geri döndürüldüğü ve böylece ondan ayrıldığı doğrudur" diyen Nietzsche, yaşam ve ölüm hakkında, bütünlüğün, bütün ve bütün-olmayan arasındaki ilişkinin açık bir anlamına hiçbir şekilde tâbi olmayan bir düşünceyi ifade eder. Açıkça bu bildirime nüfuz eden ebedi dönüş fikri, bütünlük hakkında bir düşünce değildir. Ancak Heidegger onu,

bütünlük hakkında bir düşünce *olarak* sunar. Bu, Heidegger'in okumasının en sürekli ve en kesin temalarından biridir. Örneğin, sıraladığım iki alıntıyla başlayan bütün yorumun sonunda şunları yazar:

> Öncelikle, dönüş düşüncesinin ait olduğu ve bu düşüncenin böylesi ilgilendiği alanı sınırlandırdık: Bir bütün olarak bu varolanlar alanını inceledik ve onu canlının ve cansızın birbirine girmiş birliği olarak belirledik. Sonra, temellerinde bir bütün olarak –canlı ve cansızın birliği olarak– varolanın nasıl yapılandırılıp eklemlendiğini gösterdik: Bu, gücün karakteriyle ve gücün karakterinde –yani "fenomenal etkilerin" ölçülemezliğinde– ima edilen (sonsuzlukla birleşen) bütünün sonluluğuyla oluşturulur. (*N*, I, s. 355; İng. II, s. 96-97)

Heidegger'in, güç istencini, aynının ebedi dönüşü bilgisinin ilkesi olarak aldığını hatırlamalıyız. O, varolanların *Verfassung*'udur [bileşimi] (onların *quid*'i, *quidditas*'ı, *essentia**'sı); ebedi dönüş bir bütün olarak varolanların kipliğidir (*quomodo, die Weise* ["varolma tarzı"]) (*N*, I, s. 425). Nietzsche'nin metafiziksel *Grundstellung*'unu (temel konum) çözümlemek için Heidegger, bir bütün olarak varolanlar hakkındaki sorunun kabul gören yanıtını incelemek zorundadır. Heidegger, bu yanıtın çift katlı bir yanıt olduğunu düşünür: Varolanların bütünlüğü güç istencidir ve ebedi dönüştür. Bu iki yanıtın uyumlu, tamamlayıcı ya da bileşebilir olup olmadığı, temelde içeriklerindense, karşılıklı ilişkileriyle belirlenebilir. Aslında bunlar, metafiziğin başından sonuna bir çift (*quidditas* ya da *essentia* olarak Varlık; var olma tarzı olarak Varlık) oluşturan iki sorunun yanıtıdır. Heidegger'in anladığı şekliyle bu "metafiziksel" soru çiftini özdeşleştirmeyi bilmediğimizden dolayı, şimdiye kadar bu çift katlı yanıtın muamması karşısında yanıldık. Ancak, bu iki sorunun her birinde bir bütünlük olarak varolanlar sorusunun ima edildiğini pekâlâ görebilirsiniz. Bir bütün olarak varolanlar hakkındaki bu soru, (Heidegger'e göre) metafizikçi olarak Nietzsche'nin ısrarla yanıtlamaya çalıştığı bir sorudur.

---

* Ne, nelik, öz.

Ve şimdi benim sorum: Heidegger'in alıntıladığı iki bildirimin ilkinde ("... Canlı olan, bütünle karşılaştırıldığında o kadar önemsiz görülse bile, yine de *her şeyin* zaten yaşama geri döndürüldüğü ve böylece ondan ayrıldığı doğrudur.") ebedi dönüş düşüncesi, hem bütünlük düşüncesiyle, hem de bütün ve parça karşıtlığıyla bağdaşmıyorsa, bu, muhtemelen her ne kadar son metafizikçi olsa da, Nietzsche'yi bir metafizikçi kılmakta acele etmek değil midir? En azından, Heidegger'in anladığı şekliyle metafizikçi, bir bütün olarak varolanların düşüncesini savunan bir düşünürse. Eğer gerçekten bir bütün olarak varolanlar ve bütünlük arasında temel bir bağlantı mevcutsa, muhtemelen Nietzsche hiç de varolanların düşünürü değildir.

Bütünlük değerini ayrıcalıklı bir statüden yoksun bırakanın yaşam-ölüm olduğu da kayda değer değil midir? Canlının (canlı-ölü) bir mevcut varlık olmadığı, bir ontolojik belirlenime girmediği –başka göstergelere de sahip olabileceğimizden dolayı, tamamen Nietzscheci bir tutumu izleyerek– düşünülmeyecek mi? Aslında bir keresinde Nietzsche, "varlık" sözcüğünü yaşamdan hareketle düşünmeyi önerdi, tersini değil.

Bir ikinci başlangıç değinisi: Heidegger, bu iki alıntıyı açık karşıtlıkları temelinde bir araya getirmiştir. Birbirlerine "karşıt duruyor" [*entgegenstehen*] görünmelerine dikkat eder. Burada bir hipotezimiz ya da sahte bir itirazımız olsa bile, bana öyle geliyor ki bunun ilkesi, Nietzsche'nin cümlesinde bozulur. Orada, karşıtlık ya da çelişki, artık düşünceye sınırlandırmalar buyuran bir yasa oluşturmaz. Ve diyalektik yoktur. Kendilerinden hareketle başka her şeyi düşündüğümüz yaşam ve ölüm (yaşam-ölüm) –bütün değildir. Karşıt da değildir. "Ölümün yaşama karşı olduğunu söylemekten sakınalım; yaşayan varlık, yalnızca bir tür ölü varlıktır ve çok nadir bir tür." Nietzsche, düşünceyi ya da hatta bütünlük öngörüsünü, yani cins ve tür ilişkisini yöneten her şeyi bir hamlede yıkar. Burada, parçada bütünün –olası bir bütünleşme olmaksızın– eşsiz içerilişiyle, sınırlardan ya da olumlu araçlardan özgür bir metonimileştirmeyle ilgileniyoruz. Bütün savunularımıza karşı kendimizi savunalım –bir kez daha Heidegger'in bütünlüklü olarak alın-

tılamadığı, uzun bir aforizmanın (*Şen Bilim*, § 109) başında, Nietzsche bunu söylüyor görünür. Bana göre bu, Heidegger'in yorumunun içerdiği bir diğer metonimik çarpıtmadır. Ancak zamanınızı almak istemiyorum; başka bir yerde, başka bir zaman, belki bu meselelere geri döneceğim. Burada, yalnızca iki soruyu kabaca belirleme riskini göze almak istedim.

MAHMUZLAR: NIETZSCHE'NİN ÜSLUPLARI*

JACQUES DERRIDA

* Bu metnin ilk versiyonu, 1972'de, Cerisy-la-Salle'de, Fransa'nın önde gelen birçok filozofunun hazır bulunduğu "Nietzsche aujourd'hui?" ("Günümüzde Nietzsche?") konulu bir kolokyumda sunuldu ve bildirilerin yer aldığı *Nietzsche aujourd'hui?* (vol. 1: Intensités, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, s. 235-299) başlıklı kitapta yayınlandı. 1976'da, yeni başlığı *Eperons: Les styles de Nietzsche* ile dört dilli –Fransızca, İtalyanca, İngilizce ve Almanca– bir edisyonu hazırlandı (Jacques Derrida, *Eperons: Les styles de Nietzsche/Spurs: Nietzsche's Styles/Sporen: die Stile Nietzsches/Sproni: gli stili di Nietzsche*, Corbo e Fiori, Venezia, 1976). 1978'de, Fransızca versiyonu ayrıca basıldı (Jacques Derrida, *Eperons: Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978). 1979'da, Türkçe çeviride esas aldığımız iki dilli –Fransızca, İngilizce– edisyon yayınlandı (Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles/Éperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, The Universiy of Chicago Press, Chicago and London, 1979). Ayrıca metnin kısaltılmış versiyonları, "The Question of Style" başlığıyla *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*'da (ed. David B. Allison, Delta, New York, 1977, s. 176-189), "Becoming Woman" başlığıyla *Semiotext(e)*'de (3, No. 1, 1978, s. 128-137) yayınlandı. Metnin başlığında yer alan ve burada "mahmuz" olarak karşıladığımız Fransızca "éperon" sözcüğü üslup (*style*), pek çok fallik yankılanımıyla birlikte ucu sivri alet; telek ya da stylus (bir yazım aracı); hançer (*stylet*) ya da ince kılıç (bir saldırı aracı); iz, belirti, işaret, dümen suyu, bir geminin pruvası, bir limanın girişinde dalgaların kırıldığı kayalık burun vb. anlamlarına gelir. Bütün bu çağrışımlar, Nietzsche'nin metninin başından sonuna Derrida'nın "éperon"u kullanımına uygundur. *Mahmuzlar*'ın (*Éperons*) metaforik ekonomisi, Nietzsche'nin kadını, hakikat-olarak-kadın, Nietzsche'nin metni ve nihayetinde Derrida'nın Nietzschesi (ya da Nietzsche'nin üslupları) alanında baştan sona himen'ler (*hymen*), örtüler (*le voile*), yelkenler (*la voile*) ve bütün türleriyle éperon'lar arasında değiştokuşu ve etkileşimi gerektirir. Mahmuzlar, eril ve dişil metaforların biçimlendirdiği bir deniz manzarasıyla hem açılır hem kapanır. Örtü/yelken yankılanımları, akla hemen dişili getirir. Aynı şekilde éperon'un yankılanımları da, akla hemen erili getirir. Derrida bu yankılanımları kullanır, ayrıca bu cinsiyetli kalıbı ters çeviren başka yankılanımları da.

Nietzsche, yetmiş ikide (Tragedya'nın Doğuşu) Basel'den Malvida von Meysenburg'a bir mektup yazar.

Bundan, Nietzsche'nin mektubundan, bir istikrarsız exergue'in biçimlerini çıkaracağım.

"... *Nihayet küçük paketim* [ya da küçük zarf: *mein Bündelchen für Sie.* Hiç açığa çıkacak mı, aralarında bu şekilde *adlandırılan* şeyin ne olduğu?] *emrinize amade ve nihayet benden tekrar haber alıyorsunuz, bir mezar sessizliğine (Grabesschweigen) gömülmüş göründükten sonra, ... Basel Meclisi'ninki (Basler Konzil) gibi bir toplantıyı kutlayabilirdik, bunu sıcak anılarla hatırlıyorum ... Kasım'ın üçüncü haftası için ve sekiz günlüğüne olağanüstü bir ziyaret (ein herrlicher Besuch) duyuruldu –burada Basel'de! 'Başlı başına ziyaret' ('der Besuch an sich') –Wagner mit Frau, Wagner ve karısı. Almanya'daki her büyük tiyatroyu ziyaret etmeyi ve kendisine teşekkür borçlu olduğum (dem ich also sehr viel Dank schulde) ünlü Basel* 'DİŞÇİ'*sine de bu vesileyle uğramayı planladıkları büyük bir gezideler.* [*Dişçi*, bu uzun mektupta vurgulanan üç sözcükten biridir] ... *Görüyorsunuz ya, herkes beni mahkûm etmede fikir birliğine (über mich den Stab zu brechen) vardığından,* Tragedyanın Doğuşu *eserim, gerçek bir cesaret timsali olabilecek kişiyi savunmak adına beni günümüzün en itici [en rezil] filoloğu [der anstößigste Philologe des Tages] yaptı.*"

(7 Kasım 1872)

Üslup Sorusu

Bu konferansın başlığı *üslup sorusu*[1] olabilirdi.

Ancak –konum, kadın olacak.

Yine de merak edilebilir, gerçekten aynı şey değil mi bu –yoksa başka şey mi.

"Üslup sorusu", şüphesiz fark ettiğiniz üzere, bir alıntıdır.

Bu yüzden o, burada öne süreceğim şeyin, belirli okumaların yapıbozumcu (yani olumlayıcı) yorum sürecinde yeni bir

1 Bu başlık, bu metnin 1972 Temmuz'unda, Cerisy-La-Salle'de düzenlenen Nietzsche konulu kolokyumda sunulan ilk versiyonuna göndermede bulunuyor.

evre başlatırken, son iki yıl boyunca sınırlarını belirlediği uzamın zaten bir parçası olduğunu göstermeye hizmet eder.

Bu okumalara çok şey borçluyum ve kendilerine (hatta bu metne başlığını veren *Versions du soleil*'e bile) ayrı ayrı[2] göndermede bulunmamam, ne ihmalden ne de haddini bilmez bir serbestlikten kaynaklanıyor. Fakat bu sorunsal alanı, (kendisinden saptığım uğraklar dışında) tam da üzerinde duracağım kenara açtıklarından dolayı, bizzat bu borç burada parçalanmamalı, ancak her bir uğrakta kendi bütünlüğü içinde önvarsayılmalıdır.

Uzaklıklar

Üslup (*style*) sorusunda, her zaman sivri uçlu bir nesnenin sınaması ya da rahatsız ediciliği vardır. Kimi zaman bu nesne, yalnızca bir telek ya da bir stylus* olabilir. Ama kolayca bir hançer (*stylet*) ya da hatta ince bir kılıç bile olabilir. Bu tür nesneler, konu ya da matris adına felsefenin yöneldiği şeye karşı hain bir saldırıda kullanılabilir, ister istemez darbesi oraya izini bırakan, darbesi oraya bir damga ya da biçim kazıyan bir saldırıda. Ancak bunlar, bu tür bir saldırı tehdidine karşı koruma olarak da kullanılabilir, onu uzakta tutmak, onu geri püskürtmek için –örtülerin ve yelkenlerin (*des voiles*) arkasında, uçuşurken, onun gücü önünde eğildiğinde ya da geri çekildiğinde.

Yine de bırakalım bu kılıf, eril ve dişil arasında dalgalansın. Her hâlükârda dilimiz, bize bu tür bir haz vaat eder, en azından dillendirmememiz koşuluyla.[3]

Yelkenler ve örtülere gelince, mademki onlara girdik, Nietzsche bütün türlere aşina olmalı.

Bu yüzden üslup, türlerin bir mahmuzu (*éperon*) tarzında ilerliyor görünür. Örneğin bir yelkenli geminin pruvası,

2 Bu eserlerin "yazarlar"ı (Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey), Cerisy-La-Salle'deki kolokyumda yer aldılar.

* Eskiden kil, balmumu ve metal tabletler üzerine yazı yazmakta kullanılan kamış, kemik, fildişi, bronz vb.'den yapılmış kalem.

3 Fransızcada "voile"in çifte anlamı kendisine ait iki isim cinsi (*genres*) ile sağlanır: eril biçim, 'le voile', örtü anlamına gelirken dişil biçim, 'la voile', yelken anlamına gelir. (İngilizceye ç. n.)

rostrum'u* olarak, denizin saldırısını karşılamak için ileri atılıp onun saldırgan yüzeyini yaran geminin çıkıntısı olarak. Ya da bir kez daha ve yine gemicilik terminolojisiyle üslup, bir *éperon* olarak da adlandırılan, limanın girişinde dalgaların kırıldığı o kayalık noktayla karşılaştırılabilir.

Bu yüzden öyle görünüyor ki üslup, kendisini *sunan*, inatla göze batan (şeyin) korkunç, kör edici, ölümcül tehdidine karşı bir koruma aracı olarak kendi mahmuzunu da (*éperon*) kullanır. Böylelikle üslup, mevcudiyeti, içeriği, şeyin kendisini, anlamı, hakikati korur –en azından *daha şimdiden* (*déjà*), farkın örtüsünün açılışında saflığı bozulan açık yarık olmaması koşuluyla. *Daha şimdiden* (*déjà*) bu, peşinen silinen ya da çıkarılan şeyin ismidir, ancak yine de arkasında, tam da çıkarıldığı şeyde geri alınan bir iz, bir imza bırakan şeyin. Buradan ve şimdiden çıkarılan; açıklanması gereken, bura ve şimdi. Bunları açıklayacağım. Ancak bu tür bir işlem yalınlaştırılamaz, ne de sivri ucu tek bir darbeyle (*d'un seul coup*) bilenebilir.

Frenkçeye ya da yüksek Almancaya *sporo*, Galceye *spor* olarak çevrilen *éperon*, İngilizcede *spur* olarak telaffuz edilir. *İngilizce Sözcükler*'de (*Les mots anglais*), Malarmée bu sözcüğü, küçümsemek, püskürtmek, küçümseyerek geri çevirmek anlamlarına gelen *to spurn* fiiliyle ilişkilendirir. Bu, özellikle etkileyici bir eşadlılık olamasa da, yine bir dilden diğerine zorunlu bir tarihsel ve semantik işlem vardır: İngilizce *spur, éperon*, Almanca *Spur* ile aynı sözcüktür: Ya da başka bir deyişle iz, dümen suyu, belirti, işaret.

Üslup-mahmuzu, mahmuzlayan üslup [*le style éperonnant*], uzun bir konudur, upuzun bir konu, savuşturulduğunda bile nüfuz eden bir sözcük, koruyucu gücünü etrafına dikilen, sarılan, açılan gergin, direngen kumaşlardan, bezlerden, yelkenlerden ve örtülerden alan upuzunca-yapraksı uçtur (bir çıkıntı ya da seren). Ancak şu unutulmamalıdır ki, bir şemsiyedir de.

Sözün gelişi, ama yine de unutulmamalı. Ve dahası, üsluplu mahmuzun (*l'éperon stylé*) işaretini kadın sorusuna damgalayan şeye bir vurgu yoluyla bunun –güzel ifade edilmiş bir deyişe

* Gemi burnu.

göre– *kadının figürü* olmadığına dikkat edin. Kesinlikle kadının figürü değildir; çünkü burada onun *ele geçirilişine* tanıklık edeceğiz (çünkü figür sorusu, kadın olarak adlandırılan şey tarafından hem açılır hem de kapanır); ayrıca, koruyucu kaygı etrafındaki yelkenlerin (örneğin bir geminin yelkenlerinin) oyununu şimdiden düzenleyecek şeyin bir ilânı yoluyla; ve nihayetinde, Nietzsche'nin üslubu ve Nietzsche'nin kadını arasındaki bir değiştokuşa bir ilk kısa bakış yoluyla; Pierre Klossowski'nin güzel çevirisinden hareketle *Şen Bilim*'den (*Gai Savoir*) işte şu satırlar:

"*Kadınlar ve onların uzaktan etkisi* (*ihre Wirkung in die Ferne*)

"Hâlâ kulaklarım var mı? Yalnızca kulak mıyım ve kulaktan başka hiçbir şey değil miyim yoksa?

[Nietzsche'nin incelemelerinin tümü ve özellikle de kadın konusundakiler, bir kulağın labirenti içinde dolaşırlar. Bu yüzden *Şen Bilim*'de, biraz daha ileride (*Die Herrinen der Herren, Efendilere Efendilik Eden Kadınlar*, 70), derin ve güçlü kontralto bir sesle (*eine tiefe mächtige Altstimme*) ("*bizim genellikle inanmadığımız olasılıklar üzerindeki*") bir örtü ya da perde (*Vorhang*) kalkar. Bu ses, kadındaki kusursuz erkek (*das Beste vom Manne*) gibi, cinsiyetler arasındaki (*über das Geschlecht hinaus*) farkı aşıyor ve ideal olanı somutlaştırıyor görünür. Ancak, "ideal erkek aşığı, örneğin bir Romeo'yu temsil eden" bu kontralto sesler hakkında Nietzsche, belirli bir çekince ifade eder: "İnsanlar, *bu tür* aşıklara inanmaz; bu sesler, her zaman anacıl ve ev kadınına özgü bir renk barındırır, en çok da tonlarında aşk olduğu zaman."]

"Yalnızca kulak mıyım ve kulaktan başka hiçbir şey değil miyim yoksa? Burada alev alev yanan dalgaların içinde duruyorum [bu, çevrilemeyecek bir söz oyunudur: *Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung. Brandung*, kızgın bir damga demiriyle vurulan damga anlamına da gelen *Brand* ile ifade edilen kor gibi yanma ile ilgilidir. Bu, kaynayan dalga köpüğüdür, kayalık kıyı şeridine çarptığında ya da kayalıklarda, falezlerde, *éperon*'larda kırıldığında tekrar kendi üzerlerine dönen dalgalardır], beyaz yalazları ayaklarımı yalıyor [öyleyse ben de bir *éperon*'um]; her yandan uğultular, tehditler, feryatlar ve çığlıklar geliyor, bu arada yaşlı yer sarsıcı en derin diplerde aryasını söy-

lüyor [*seine Arie singt*, dikkat edin, Ariane pek uzakta değil] böğüren bir boğanın sesi gibi derin; yeri göğü sarsan vuruşlar öyle patlıyor ki, onca badire atlatmış kaya gibi canavarların, devlerin yürekleri bile hopluyor. Sonra, aniden, hiçten doğuvermişçesine bu cehennemî labirentin büyük kapısının önünde, yalnızca birkaç kulaç ötede, bir hayalet gibi sessizce ileriye süzülen büyük bir yelkenli gemi (*Segelschiff*) görünüyor. Ah! Bu hayaletimsi güzellik! Nasıl da büyü gibi ele geçiriyor beni! Nasıl? Dünyanın bütün dinginliği ve sessizliği buraya mı yüklenmiş (*sich hier eingeschifft*)? Benim mutluluğumun kendisi de bu sakin yerde mi oturuyor, daha mutlu benliğim, ölümsüz ikinci kendim? Henüz ölmemiş, ancak artık yaşamayan kendim? Hayalet gibi süzülen ve yüzen ara-varlık (*Mittelwesen*), sessiz ve hayalî? Beyaz yelkenleriyle, muazzam bir kelebek gibi karanlık denizin üzerinde süzülen gemiye benziyor! Evet! Varoluşun *üzerinde* süzülüyor! (*Über* das Dasein hinlaufen!) Bu o! Olsa olsa o! –Öyle görünüyor ki, buradaki gürültü (*Lärm*) beni bir hayalperest (*Phantasten*) yaptı. Bütün büyük gürültüler, mutluluğu dinginlikte ve uzakta (*Ferne*) hayal etmemize neden olur. Bir erkek kendi şamatasının (*Lärm*) ortasında, kendi projelerinin ve planlarının (*Würfen und Entwürfen*) dalgaları (yine *Brandung*) ortasında durduğunda, orada belki de yanından süzülüp geçen sakin, büyüleyici varlıklar görür, onların mutluluğunu ve münzeviliğini (*Zurückgezogenheit*: Kendine çekilme) arzular –*onlar, kadınlardır* (*es sind die Frauen*). Neredeyse, daha iyi benliğinin (*sein besseres Selbst*) orada kadınlarla birlikte yaşadığına, bu dingin yerlerde en gürültülü dalgaların (*Brandung*) bile ölüm sessizliğine (*Totenstille*) ve yaşamın kendisinin bir yaşam (*über das Leben*) düşüne dönüştüğüne inanır."

["Bir kadını sevdiğimiz zaman" ile başlayan önceki fragman, *Wir Künstler, Biz Sanatçılar*, ölümün uyurgezer riskine, ölümün düşüne, doğanın yüceltmesi ve dissimülasyonuna ilişkin *eşzamanlı* bir hareketi betimler. Bu harekette işaret edilen dissimülasyon değeri, sanat ve kadın arasındaki ilişkiye hiç de yabancı değil: "... düş ruhu ve gücü bizi alt ediyor, ve açık gözlerle tehlikeye tümüyle kayıtsız kalarak fantazinin (*Phantasterei*)

çatılarına ve kulelerine doğru en tehlikeli patikaya tırmanıyoruz. Baş dönmesi duymaksızın, tırmanmak için doğmuş kişiler olarak –biz, gündüzlerin uyurgezerleri (*wir Nachtwandler des Tages*)! Biz sanatçılar! Biz, doğallığı gizleyenler (*wir Verhehler der Natürlichkeit*)! Biz, ayın çarptıkları ve Tanrı'nın çarptıkları (*wir Mond- und Gottsüchtigen*)! Yükseklik olarak değil, ovalarımız olarak, güvenli alanlarımız olarak gördüğümüz yüksekliklerde biz, ölüm sessizliğine bürünmüş, yorulmak bilmez gezginler (*wir totenstillen, unermündlichen Wanderer*)!"]

"Ama dur! Yine de! Benim coşkun soylum, en güzel yelkenli gemide öylesine çok gürültü patırtı (*Lärm*) var ki ve ne yazık ki öylesine çok önemsiz, acınacak patırtı (*kleinen erbärmlichen Lärm*)! Kadının büyüsü ve en güçlü etkisi (*der zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen*), filozofların dilini kullanmak gerekirse, uzaktan bir etkidir (*eine Wirkung in die Ferne*), bir *actio in distans**; yine de oraya ait, esasen ve her şeyden önce *–uzağa*! (*dazu gehort aber, und vor allem* –Distanz!)."

Örtüler

Bu *Dis-tanz*'ın** başlangıç adımı nedir? Onun ritmi, Nietzsche'nin yazımında zaten taklit edilir. Filozofun dilini parodileştiren Latince alıntı (*actio in distans*) *ve* ünlem işareti *arasına* sokulan bir üslupsal etki olan tire, *Distanz* sözcüğünü askıda bırakır. Burada tirenin prueti*** tarafından yaratılan silüetler oyunu, bu muhtelif örtülerden ve onların belli belirsiz ölüm düşünden kendimizi uzak tutmak için bir tür uyarı olarak hizmet eder.

Kadın, uzaktan ayartır. Aslında uzaklık, tam da onun güç unsurudur. Yine de onun aldatıcı büyüleme şarkısından uzaklığın korunmasına dikkat edilmelidir. Bir uzaklıktan uzaklık korunmalıdır. Yalnızca onun cazibesinin efsununa karşı korunmak (en açık avantaj) için değil, ayrıca bu efsuna yenik düşmenin

---

* Uzaktan etki.

** Almanca *Dis*: re diyez; *Tanz*: dans, müzik eşliğinde ritmik hareket.

*** Parmak uçlarında ya da topuk üzerinde dönüş; balede tek ayak üzerinde dönüş; çark etme, kaypaklık.

bir şekli olarak (yoksun olunan) bu uzaklık *zorunludur*. (*Il faut* la distance (qui faut).) Uzaklığın (*Distanz*) korunması zorunludur! Bunda başarısız oluruz; uzaklığı korumayı başaramayız. Böylesi bir şey, bir erkeğin diğerine öğüdü de olabilir: Ayartılmadan nasıl ayartacağı hakkında bir tür entrika.

Dişil işlemden, *actio in distans*'tan uzaklığı korumak zorunluysa (ancak bu zorunluluğu başka bir "yaklaşım" ile karıştırmak, *bizzat* ölüm riski olur), bu, muhtemelen "kadın"ın belirlenebilir bir kimlik olmamasından dolayıdır. Kadın, muhtemelen kendisini uzaktan, bir başka şeye uzakta ilân eden bir şey değildir. Bu durumda mesele, geri çekilme ve yaklaşma meselesi değildir. Muhtemelen kadın –bir kimlik-olmayan, bir figür-olmayan, bir simülakr– uzaklığın çok derin yarığıdır, uzaklığın uzaklaşmasıdır, aralığın kesintisidir, uzaklığın kendisidir; eğer hâlâ böyle bir şey söyleyebiliyorsak, uzaklığın *kendisidir*. Uzaklık kendisinden uzaklaşır. Iraklık daha da ıraklaşır. Burada, *Entfernung* sözcüğünün Heideggerci kullanımına başvurmak zorunda kalınır: Birdenbire ayrılma, uzaklık ve uzaklığın uzaklaşması, uzakta bulunanın ertelenmesi, ertelenme, aslında uzakta bulunanın kendisini, yakınlığın örtülü muammasını oluşturan yıkımdır (*Ent-*).

Entfernung'un ortaya çıkışındaki uzak yakınlık, hakikate yol verir ve burada, kadın da kendisinden uzaklaşır.

Kadının özü diye bir şey yoktur; çünkü kadın kendisinden uzaklaşır, kendisinden uzaklaştırılır. Sonsuz ve dipsiz derinliklerden çıkan kadın özselliğin, kimliğin ve iyeliğin bütün kalıntılarını yutar ve bozar. Ve körleşen felsefi söylem, bu sığ sulara saplanıp kalır ve bu dipsiz derinlikler altında kendi enkazına savrulur. Kadının hakikati diye bir şey yoktur; ancak bu, hakikatin o depderin ayrılışından dolayıdır; çünkü bu hakikat-olmayan, "hakikat"tir. Kadın, hakikatin bu hakikat-olmayışına karşılık gelen biricik isimdir.

Bir yanda (tanımlanması gerekecek bir tarzda) Nietzsche, kendi lehine, bu neredeyse alegorik figürü (kadın figürünü) yeniden-canlandırır. Ona göre hakikat, bir kadın gibidir. Hakikat, dişil iffetin örtülü hareketine benzer. Onların suç ortaklığı, kadın, yaşam, ayartma, iffet –bütün örtülü ve örten (*Schleier*,

Enthüllung, Verhüllung) etkiler– arasındaki (birlikten çok) suç ortaklığı, Nietzsche'nin nadiren alıntılanan bir fragmanında geliştirilir. Bu, ölümcül bir sorundur, kendisini yalnızca bir kez açığa vuran (*das enthüllt sich uns einmal*) sorun. Böylece şu son satırlar: "... çünkü Tanrısal olmayan gerçeklik, bize güzeli ya hiç vermez ya da yalnızca bir kez verir. Demek istediğim, dünya güzel şeylerle dolup taşsa da, sıra güzel anlara, bu güzel şeylerin kendilerini bize açmasına geldiğinde yoksuldur, hem de çok yoksul. Ama belki de yaşamın en güçlü büyüsü (*Zauber*) budur; o altından dokunmuş bir örtüyle (*golddurchwirkter Schleier*), umut vermeyle, karşı koymayla, utangaçlıkla, alayla, ayartmayla kıvılcımlanan güzel olanakların örtüsüyle örtünmüştür. Evet, yaşam bir kadındır!" (339)

Ancak diğer yanda, kadın olan hakikate *inanan*, kadına inandığı gibi hakikate inanan safdil ve dogmatik filozof; bu filozof hiçbir şey anlamaz. Ne hakikatten ne de kadından anlar. Çünkü, doğrusu, eğer kadın hakikat *olur* ise, o, en azından hakikatin olmadığını, burada hakikatin yeri olmadığını ve hiç kimsenin hakikat için bir yere sahip olmadığını bilir. Ve o, kadındır; çünkü hakikatin kendisine inanmaz; çünkü olduğu şeye, kendisinin olduğuna inanılan şeye, böylelikle olmadığı şeye inanmaz.

Manevralarıyla uzaklık, kadını kimliğinden soyar ve filozof şövalyeyi attan düşürür. Yani zaten kadın tarafından iki kez mahmuzlanmazsa. Üslup darbelerinin değiştokuşu ya da bir hançerin saplanması, cinsel kimliği karıştırır: "Biri kendini savunamıyorsa, dolayısıyla da savunmak istemiyorsa, bizim gözümüzden düşmez. Ne var ki –ister kadın olsun, ister erkek– öç yeteneği ve istenci olmayan birini aşağılarız. Belirli koşullarda bize *karşı* ustaca hançer kullanmayı (herhangi bir tür hançer, *irgendeine Art von Dolch*) bildiğine inanmadığımız bir kadın, bizi tutsak edebilir mi (ya da söylendiği gibi bizi 'büyüleyebilir' mi)? Ya da kendisine karşı; belirli bir durumda, bu en şedit öç (Çin öcü) olabilir" (69). Kadın, efendilerin efendisi, Nietzsche'nin efendilere efendilik eden kadını, zaman zaman

Penthesileia'ya* benzer. (*Güç İstenci*'nde, okur üzerinde uygulanan şiddet ve kendilerinin "dissimülasyon hazzı" açısından, hem Shakespeare'den hem Kleist'tan söz edilir. Kleist da bir "Zerdüşt'e Yakarış" yazmıştır.) Gizlenmiş cinsiyeti şeffaflık sarar; hançerin ucu insanın kendisine döner; işte Caranach'ın hançerli Lucretia'sı.**

Kendisi hakikat olan kadının hakikate inanmaması nasıl olanaklıdır ve dahası, hakikat olmak ve yine de ona inanmak nasıl olanaklıdır?

İyinin ve Kötünün Ötesinde şöyle açılır: "Diyelim ki, hakikat bir kadındır; tüm felsefecilerin dogmacı oldukları sürece kadınları pek az anlamaları (*sich schlecht auf Weiber verstanden*, kadınları yanlış anlamaları) yerinde şüphe değil mi? Yoksa, şimdiye kadar hakikate, ürkütücü ağırbaşlılıkla, beceriksiz sırnaşıklıkla yaklaşma alışkanlıkları, bir yosmayı (*Frauenzimmer* aşağılayıcı bir terimdir: Kolay bir kadın) elde etmek için uygunsuz ve beceriksiz bir yol (*ungeschickte und unschickliche Mittel*) değil mi?"

---

* Yunan mitolojisinde adı Akhilleus efsanesine karışan ünlü Amazon Kraliçesi. Ares ve Otrera'nın kızı. Efsaneye göre, Hektor öldükten sonra Penthesileia bir bölük Amazon'la Priamos'un yardımına koşar ve çok yararlılık gösterir. Akhilleus'a karşı koymayı göze alır. Savaş alanında karşı karşıya gelen Akhilleus ve Penthesileia ölesiye savaşırlar. Akhilleus, düşmanının "erkek" olduğunu sanmaktadır. İkilinin birbirini yenemediğini gören bir başka savaşçı, ikisinin arasına girer ve Kraliçe Penthesileia'nın dikkatini dağıtır. Akhilleus'un fırlattığı mızrak, Penthesileia'nın göğsüne saplanınca kadın yere yığılır. Akhilleus tozların arasında can çekişen düşmanının baş ucuna çöker ve başını kucağına alıp yüzünü görmek için zırhın başlığını çıkarır. Çok güzel bir kadın yüzüyle karşılaşınca şaşkına döner. Kollarında son nefesini veren kraliçenin güzelliği ve cesareti karşısında ona aşık olur ve onu bir türlü unutamaz. Thersites de, yiğidin bu tutkusuyla alay eder ve bu yüzden Akhilleus tarafından öldürülür.

** Antik Roma'nın mükemmel, erdemli eşi temsil eden, efsanevi kahramanıdır. Soylu Lucius Tarquinius Collatinius'un güzel eşiydi. Roma'nın zalim Etrüsk Kralı'nın oğlu Sextus Tarquinius ona tecavüz etti. Lucretia, babasından ve kocasından kraliyet ailesine karşı intikam yemini alıp, utancından kendisini hançerleyerek intihar etti. Kızgın halk ayaklandı ve MÖ. 509'da kraliyet ailesini devirdi. Bu olay, Roma Cumhuriyeti'nin başlangıcına işaret eder.

Hakikatler

Bu uğrakta kadının hakikati, hakikatin hakikati; Nietzsche bunu altüst eder: "Kesinlikle vermez kendini o –ve bugün bu tür dogmatizm, acıyla, yüreği burkulmuş, dikilip duruyor. *Eğer* durma denirse buna!"

Kadın (hakikat) zaptedilemez. Hakikaten kadın, hakikat zaptedilemez.

Hakikat tarafından zaptedilmeyecek şey, hakikaten *–dişil*'dir. Bununla beraber bu, aceleyle bir kadının dişi*lik*'i ile, kadın cinsel*lik*'i ile ya da ele geçirme konusundaki aptalca umutlarından henüz kurtulmamış bu dogmatik filozofu, aciz sanatçıyı ya da acemi ayartıcıyı hâlâ boşa umutlandırabilen özselleştirici fetişlerden herhangi biri ile karıştırılmamalıdır.

Hakikatin içindeki uzaklaşma, kendi kendisini yükseltir. O, tırnak işaretleri içinde yükseltilir. Bir fahişenin ya da turnanın (*grue*) çığlık koparan manevraları, uçuşu ve pençeleri. Nietzsche'nin yazısı, hakikati tırnak işaretlerinin kancaları arasında askıda bırakmak zorunda kalır –ve orada diğer her şey hakikatle birlikte askıda kalır. Nietzsche'nin yazısı hakikatin bir *kaydıdır*. Ve bu tür bir kayıt, onu bizzat dişil olarak adlandıracak kadar ileri gitmeyi göze almasak bile, aslında dişil "işlem"dir.

Çünkü kadın (kendine özgü) yazıdır; üslup kadına geri dönmek zorundadır. Başka bir deyişle, (Freud'a göre penisin "fetişlerin normal prototipi" olması gibi) üslup bir erkek olsa, o zaman yazının bir kadın olduğu söylenebilirdi.

Ancak elden ele dolaşan, bir muarızdan diğerine geçen bütün bu silahların ortasında, burada uğraştığım şeye ilişkin soru hâlâ ortada duruyor.

Görünüşte feminist bu önermeler, Nietzsche'nin nefret dolu anti-feminizminin bunaltıcı *korpusu* ile uzlaştırılmamalı mı?

Bunların uygunluğu (geleneğe uyarak tutarlılık nosyonuyla karşıtlaştırdığım bir nosyon), son derece muammalı olsa da, kesinlikle zorunludur. Her hâlükârda bu, şu andaki iletişimin tezi olacaktır.

Hakikat kadar kadın da bir şüpheciliktir ve örtücü dissimülasyondur. Kavranması gereken şey budur. "Hakikat"e ilişkin

σκέψις* kadının kendisi kadar yaşlıdır: "Korkarım yaşlı kadınlar (*altgewordene Frauen*), yüreklerinin en mahrem köşelerinde erkeklerden daha şüphecidirler: Varoluşun yüzeyselliğinin onun özü olduğuna inanıyorlar; onlara göre bütün erdemler, derinlikler bu "hakikat"in üzerindeki bir örtü (*Verhüllung*), *edep yerini* örten çok çekici bir örtü, böylelikle bir edep ve iffet sorunu ve başka bir şey de değil!" (*Şen Bilim*, 64, *Şüpheciler*, ayrıca krş., özellikle *Şen Bilim*'in Giriş'inin sonu.)

"Hakikat", yalnızca bir yüzey olabilir. Ancak tırnak işaretleri arasında askıya alınmayan bu hakikatin yüz kızartıcı hareketi, bu tür bir yüzeyin üzerine iffetli bir örtü atar. Ve yalnızca üzerine düşen böyle bir örtü aracılığıyla hakikat, "hakikat" olabilir; derin, edepsiz ve arzulanabilir. Ancak bu örtü askıda bırakılırsa, ya da hatta biraz farklı biçimde düşerse, artık herhangi bir hakikat olmayacaktır –tırnak işaretleri içinde yazılı– tek "hakikat." *Le voile/tombe*.[4]

O halde korku niye; dehşet, "yüz kızartıcı iffet" niye?

Dişil uzaklık, iğdişle ilişkinin *askıya alınışı*'nda hakikati kendisinden soyutlar. Bu ilişki, bir tuvalin gerilmesi ya da esnetilmesi gibi, askıda bırakılır ya da yine de –askıya alınmış– kararsızlık içinde devam eden bir ilişki. ἐποχή** içinde. Bu ilişki –bir şekilde kadınların inandığı– iğdiş hakikati ile değil, iğdiş ile askıya alınır ve iğdiş ile askıya alındığı ölçüde hakikat ile askıya alınmaz. Ne de bu, askıya alınan hakikat iğdişi ile ilişkilidir; çünkü bu, kesinlikle bir erkeğin meselesidir. O, eril *ilgi*'dir, asla yaşlanmayan, asla yeterince şüpheci ya da dissimüle edici olmayan erkeğin *ilgisi*'dir. Bu tür bir meselede erkek, (daima cinsel, hatta zaman zaman ustaca bir uzmanlığı gerçekleştiriyormuş gibi görünen) kendi safdilliği ve naifliği ile kendisini

---

* Skepsis: Şüphe, şüphecilik.

4 Bu, Fransızcada hem "tomb" (mezar) ismi hem de "tomber" (düşmek) fiilinin geniş zamanda üçüncü tekil şahıs çekimi olan "tombe" sözcüğünün çifte anlamı üzerine bir oyundur. Bu yüzden deyiş İngilizceye ya "The veil falls." ["Örtü düşer."] ya da "The veil/tomb" ["Örtü/mezar"] olarak çevrilebilir. Tombe'nin bu kullanımı metinde iki kez daha geçecektir. (İngilizceye ç.n.)

** Epokhe: Antik Yunan felsefesinde şüpheciler tarafından savunulan, yargıyı askıya alma tutumu.

iğdiş eder ve kendi ediminin saklanmasıyla hakikat iğdişinin tuzağını biçimlendirir. (Belki de bu noktada hakikatin hitabının, örneğin Lacancı söylemde iğdişin ve fallusmerkezciliğin tamamen açılmış metaforik yelkeninin sorgulanması –ve indirilmesi (décapitonner[5])– gerekir.)

"Kadın" (ismi çığır açtı) iğdişin kendisine inanmadığı kadar, iğdişin tam tersine, anti-iğdişe de inanmaz. O, fazlasıyla zeki; çünkü bu tür bir tersçevrimin yalnızca kendisini kendi simülasyon güçlerinden yoksun bırakacağını, hakikaten bu tür bir tersçevrimin, sonunda, yalnızca aynı şey demek olduğunu ve elbette kendisini her zamanki gibi aynı eski makinanın içine sıkıştıracağını bilir (ve biz kendimiz –kimiz biz?– kadından ya da her hâlükârda onun işleminden öğrenebiliriz). Kendisini bir kez daha bir fallusmerkezcilik tuzağı içine düşmüş bulacağını bilir –ancak bu kez bu, artık erkeğin kendi öğrencisinin, baldırı çıplak öğrencinin, ustanın çırağının ters çevrilmiş imgesi haline gelen, iğdişin suç ortağının fallusmerkezciliği olacaktır. İğdişsiz ayartamayan ya da arzuyu açığa çıkaramayan "kadın", iğdişin etkisine gereksinim duyar. Ancak açıkçası, ona inanmaz. İnanmayan, yine de iğdişle oynayan, "kadın"dır. Yeni bir inanç kavramıyla ya da yapısıyla kendisini eğlendiriyormuş gibi onu amaç edinir ve kendisini onunla eğlendirir (*en joue*); ancak oynarken bile, kendi kahkahasını ve erkekle alayını neşeyle öngörür. Kendisine aşırı saygı duyan dogmatik ya da safdil filozofu aşan bir bilgiyle kadın, iğdişin *gerçekleşmediğini* bilir.

Yine de bu formül, büyük bir ihtiyatla kullanılmalıdır. Kararlaştırılamaz işareti ölçüsünde, bir işaret-olmayan ile iğdişin artık saptanamadığı o alanı işaretler; sonuçlarının hesaplanamaz olduğu bir kenarı tanımlar. (Daha önce bir kez daha, olumlama ve iğdişin reddi arasında, iğdiş ve anti-iğdiş arasında, varsayım ve olumsuzlama arasında bir katı eşdeğerliğe geri dönerek, tam da bu sonuca değinmeye çalışmıştım.[6] Freud'un fetişizm üzerine metnindeki *kılıf argümanı*'nı kullanarak bunu daha öte geliştirebiliriz.)

5 Jacques Lacan'ın "kapitone noktası" teorisine göndermede bulunuyor. (İngilizceye ç.n.)

6 *La dissémination*, s. 47 ve başka yerlerde.

Süsler

Evet –şimdiye kadar geçekleşmiş olsaydı iğdiş, kendi feshedilişinde ve *yandaş ve karşıt* tarzda herhangi bir söylemin eşitlenmesinde kararlaştırılamazlığını sabitleştiren bir tür sözdizimi olmuş olurdu. İğdişin sözdizimi, yine de amaçsız olmayan boş atıştır. Aşırıya kaçan "*Skepsis des Weibes*"* buradan kaynaklanır. Bir kadın, kendisini "*in eroticis*"** olanaklı en büyük cehalete" bağlayan ve orada tutan yüz kızartıcı iffet ya da hakikat örtüsünü kiralar kiralamaz, şüpheciliği hiçbir sınır tanımaz. Yalnızca *Von der weiblichen Keuschheit*'ın (*Dişi Erdemi Üzerine*, *Şen Bilim*, 71) okunması gerek: "Çelişki halindeki sevgi ve utanç" içinde, "tanrı ve hayvan yakınlığı" içinde, "bu çözümün muamması" ve "bu muammanın çözümü" arasında, burada, "kadının en son felsefesi ve şüpheciliği demir atar." Kadın, demirini bu tür bir boşluğa atar (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*).

Çünkü kadın, hakikate çok az ilgi duyar; çünkü aslında ona hemen hiç inanmaz; hakikat, kesinlikle kadın hakkında, kadınla ilgili değildir. Aksine kadın ya da hakikat üzerine söyleminin kadınla *ilgili* olabileceğine inanmaya karar veren, "erkek"tir. "Kadın"a yönelik bu ilgi, aslında daha önce iğdişin kararlaştırılamaz hatlarının taslağını çıkarmaya çalıştığımda bile sıvışıveren topografik sorundur; ne yaptığının farkında olmayanı kurnazlıkla yenmek. Çünkü kadının hakikatine, kadın hakikatine inanan erkektir. Ve aslında Nietzsche tarafından böylesi alaya alınan o kadın feministler, onlar da erkektir. Feminizm, bir erkek gibi olmayı arzulayan bir kadının işleminden başka bir şey değildir. Ve eril dogmatik filozofa benzemek için bu kadın, bütün iğdiş edilmiş erkeklik/iktidar yanılsamalarıyla hakikate, bilime ve nesnelliğe –onun sahip çıktığı kadar– sahip çıkar. Feminizm de iğdiş etmeye çalışır. İğdiş edilmiş bir kadın ister. Üslup bitti.

Feminizmin üslup eksikliği, Nietzsche tarafından eleştirilir: "Kadınlar bu tarzda bilimsel (*wissenschaftlich*) olmaya başladıkları zaman, bu, en kötü beğeni değil mi? Bu alanda aydınlan-

* Kadınların Şüpheciliği.
** Erotik açıdan.

ma (*Aufklären*), şimdiye kadar erkeğin işi ve erkeğin yeteneği (*Männer-Sache, Männer-Gabe*) olmuştur –burada biz "kendi aramızda" ("*unter sich*") kalırız." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 232; ayrıca krş., 233.)

Ancak başka yerde (206), hiçbir şey yaratmayan, hiçbir şey vücuda getirmeyen, yalnızca alışılmış bilim sözcüklerini gevelemekle yetinen, vasat bilim adamı ortaya çıkar. Gözleri "durgun, çalkantısız bir göl gibi" olmasına rağmen, yine de "erişemeyeceği yüksekliklerde bulunan varlıklarda alçak olanı gören çok keskin gözlere" sahiptir; Nietzsche, bu türden bir adamın kısırlığını, bir kızkurusunun kısırlığıyla karşılaştırır. Nasıl görünürse görünsün, bu tür bir karşılaştırma, hiç de çelişkili değildir. Nietzsche, metinlerinin her yerinde açık olduğu üzere, büyük düşüncelere sahip bir düşünürdür; kadında olduğu kadar erkekte de övgüye değer olduğu kanısını taşıdığı gebeliğin düşünürüdür. Aslında, Nietzsche'nin kolayca gözyaşlarına boğulduğu, doğmamış çocuğundan söz eden gebe bir kadın gibi kendi düşüncelerine göndermede bulunduğu düşünülebilir; şişmiş göbeğinin üzerine gözyaşı dökerken de hayal edilebilir.[7]

"... burada biz 'kendi aramızda' kalırız; kadınlar 'kadın' hakkında ne yazarlarsa yazsınlar, kadının, kendisi hakkında

7 "Anneler. Hayvanlar, dişiler konusunda erkeklerden farklı düşünür; onlar dişiyi doğurgan varlık olarak (*als das produktive Wesen*) düşünürler. Onlarda babalık sevgisi yoktur; ancak sevilen birinin çocuklarına duyulan sevgiye, onlara alışmış olmaya benzer bir şey vardır. Dişiler çocuklarında egemenlik (*Herrschsucht*) arzusunun doyumunu, bir mülkiyet (*Eigentum*), bir uğraş, onlar için bütünüyle anlaşılır olan, çene çalabilecekleri bir şey bulurlar: Anacıl sevgi, bunların toplamıdır. Bu sevgiyi, sanatçının eserine duyduğu sevgi ile karşılaştırmak gerekir. Gebelik, kadını daha sevecen, daha sabırlı, daha evcil, teslimiyete daha fazla eğilimli hale getirir. Benzer biçimde entelektüel gebelik de, kadın karakteriyle bağlantılı olan düşünür karakteri yaratır: Bunlar, eril annelerdir. Hayvanlarda, eril cinsiyet güzel cins olarak kabul edilir" (*Şen Bilim*, 72). Bir kadının özellikleri, annenin imgesiyle belirlenir. Bu özellikler, emzirme anıyla tayin edilir ve önbelirlenir: "Anneden gelen (*Von der Mutter her*). Herkes, anneden gelen bir kadın imgesi taşır içinde: Kadınlara genel olarak saygı duyuşu ya da onları küçümseyişi veya onlara karşı genel olarak kayıtsız kalışı bu imge tarafından belirlenir" (*İnsanca Pek İnsanca I*, 380).

aydınlanmayı (*Aufklärung*) gerçekten *isteyip istemediği* ya da *isteyebilip isteyemeyeceği* (*will* und wollen *kann*) [Nietzsche'nin vurguları] konusunda sonunda ihtiyatlı davranıyoruz ... Bir kadın kendisi için bu şekilde bir *süs* (*einen neuen* Putz *für sich*) aramadıkça –kendini süslemek ebedî kadınlığa aittir, öyle değil mi?– kendisi hakkında bir korku uyandırmak istiyor: –Belki de egemenlik (*Herrschaft*) arıyor. Ancak o, hakikati *istemiyor* (*Aber es will nicht Wahrheit*): Kadın için hakikat nedir ki! Başından beri, kadın için hakikatten daha yabancı, tiksindirici, düşmanca ne var ki –en büyük sanatı yalandır, en yüce ilgisi görünüş (*Schein*) ve güzellik" (232).

Simülasyon

Kadın, iki kez model olduğu, hem yüceltildiği hem de hor görüldüğü bu açık çelişki arasına bu işlemin sürecini yerleştirir. Burada yazınınkine benzer bir tarzda, kesinlikle ve güvenle, vekâlet argümanını bir tür *çaydanlık mantığı*'nın[8] önünde eğilmeye zorlar. Bir hakikat modeli olduğundan, kendi ayartıcı gücünün armağanlarını gözler önüne serebilir, bu da dogmatizme egemen olur ve o saf dil erkekleri, filozofları şaşırtır ve hezimete uğratır. Ve hakikate inanmadığından (yine de, ilginç olmayan bu hakikati kendi çıkarı için kullanarak) kadın bir model olarak kalır, yalnız bu kez iyi bir model olarak. Ancak iyi bir model olduğundan, aslında kötü bir modeldir. Dissimülasyon, süslenme, yalancılık, sanat, bir sanatçı felsefesi oyunu oynar. Onunki, olumlayıcı bir güçtür. Ve küçümsenmeye devam ediyorsa, bu, erkeğin bakış açısından dolayıdır; erkeğin bakış açısında kadın, bu olumlayıcı gücü geri çevirir, kışkırttığı bu aptalca dogmatizmi kendi aynasında yansıtırken hakikate inancını gizler. Oyun oynamayı, "dissimülasyon hazzı"nı (*die Lust an der Verstellung*),

8 Bu, Freud'un *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*'ndeki ödünç alınan çaydanlık öyküsüne göndermede bulunur. Öykü, orada, "her biri kendi içinde geçerli çeşitli düşüncelerin karşılıklı iptal"inin bir örneği olarak hizmet verir. Krş., *Jokes and Their Relation to Unconscious*, Standard Edition, VIII, s. 205. (İngilizceye ç.n.)

histerionikleri* ve "tehlikeli sanatçı kavramı"nı övmesiyle *Şen Bilim*, hem Yahudiler'i hem de kadınları o uzman şarlatanların, sanatçıların mertebesine yükseltir. Yahudiler'in ve kadınların bu şekilde ilişkilendirilmesi hiç de anlamsız görünmez ve Nietzsche'nin sık sık onları paralel rollerde düşünmesi olgusu, aslında işareti sünnet olan, esasen işaretin isminin sünnet olduğu iğdiş ve simülakr motifiyle bağlantılandırılabilir. Bu "histerionik kapasite" (361) fragmanın sonuna işaret eder: "Bugün hangi aktör Yahudi *değil*? Yahudi, doğuştan bir yazı adamı olarak, Avrupa basınının gerçek yöneticisi olarak kendi histerionik kapasitesine dayanarak bu gücü kullanır. Çünkü yazı adamı özünde bir aktördür –'kompetan', 'uzman' rolü oynar. –Sonunda *kadınlar*. Kadınların bütün tarihini düşünürsek [Histerionikler ve histerikler arasında salınan bu tarih, biraz ileride hakikatin tarihinde bir bölüm olarak okunmaya başlanacaktır], onların her şeyden önce, her şeyin ötesinde aktrisler olması *zorunlu* değil mi? Kadınları (*Frauenzimmer*) hipnotize eden doktorları dinlersek ya da sonunda onları seversek –ve bırakalım bizi 'hipnotize' etsinler– böylelikle her zaman ne açığa çıkarılır? Rol yapmaları –'kendilerini verir' iken bile... [*Daß sie "sich geben", selbst noch, wenn sie–sich geben...*"; burada bir kez daha, hem tırnak işaretleri hem de tire oyununa dikkat edilmelidir.] *Das Weib ist so artistisch*, Kadın böylesine sanatçıdır."[9]

Bu kategoriyi (simülasyon, şarlatanlık kategorisini) daha ince bir biçimde bilemek için, (aslında bir suçlamadan çok da uzak olmayan) bu çok anlamlı övgü uğrağında bile, sanatçı kavramının kendisinin bölündüğünün hatırlanması gerekir. Yalnızca sanatçı-histerion ya da olumlayıcı dissimülasyon değil, ayrıca reaktif dissimülasyonu "modern sanatçı"nın aldatması olan sanatçı-histerik de vardır. Aslında Nietzsche'nin "küçük kadınlar" ve "tahrik olmuş ve değişken ... zavallı kadınlar" ile karşılaştırdığı, bu ikincisidir. Bir Aristoteles parodisinde Ni-

* Oyuncu, aktör; dramatik, teatral, aktörlere ait, yapmacık. Ayrıca psikolojide "histerionik kişilik" terimi, gösterişçi, oyuncu, dikkat çekmeye çalışan ve yalnızca kendilerini düşünen kişilikler için kullanılır.

9 Kadının maskesi ve erkeğin arzusu hakkında ayrıca bkz., fragman 405.

etzsche, bu küçük kadınları da hor görür (*Şen Bilim*, 75, *Üçüncü Cins*). "Ve sanatçılarımız bu küçük, histerik kadınlarla, hem de fazlasıyla yakından ilişkilidir. Ama bu, 'sanatçı'ya karşı değil, 'bugün'e karşı konuşmaktır." (Bu fragman, Pierre Klossowski tarafından *Nietzsche ve Kısırdöngü*'de [*Nietzsche et le cercle vicieux*] alıntılanmıştır.)

Her ne kadar bu "verme", "kendini verme" ve "rol yapma" oyunu, burada şimdilik sabitlenmişse de, borcunun vadesi kesinlikle daha sonra gelecektir.

Sanat, üslup ve hakikat sorularını, kadın sorusundan ayrı tutmak olanaksızdır. Yine de "Kadın nedir?" sorusu, bunların ortak sorunsalının basit formülleştirimi ile askıya alınır. Artık kadın, kadının dişilliğinin ya da kadın cinselliğinin aranabileceğinden daha fazla aranamaz. Ve o, kesinlikle bildik kavram ya da bilgi tarzlarının birinde bulunmayacaktır. Yine de onu aramaya karşı çıkmak olanaksızdır.

"Bir Hatanın Tarihi"

Kadının bedeninden geçmek için hakikatin örtüsüne ve iğdişin simülakrına nüfuz ettiği bu noktada üslup sorusu, Nietzsche'nin metninin yorumuna, yorumun yorumuna –kısacası yorum sorusunun kendisine– ilişkin daha geniş soruyla karşılaştırılarak değerlendirilmelidir. Bu tür bir yüzleşmede, ya üslup sorusu çözülecektir ya da bu sorunun tam bildirimi yetersiz kılınacaktır.

Yine de bu soruyu kapsamlı bir biçimde değerlendirirken, hâlâ hesabı çıkarılması gereken Heideggerci Nietzsche okuması var. Gelen vadesini gizlemek, ondan kaçmak ya da onu ertelemek için, Fransa'da (anlaşılabilir nedenlerden dolayı) kendisine ayrılan ödenek ne olursa olsun, kendisine harcanan çaba ne olursa olsun, bu hesap da ödenmemiş olarak kalır.

Şimdiye kadar *iğdiş* sözcüğünü, bu sözcüğü Nietzsche'nin bir metnine hiç de bağlıyor görünmeden sıkça yineledim. Bu yüzden, muhtemelen biraz şaşırtıcı bir biçimde, belirli bir Heideggerci manzaranın doluluklarından ve boşluklarından, çıkıntılarından ve girintilerinden ilerleyerek, burada ona geri döneceğim.

Heidegger'in muazzam kitabının argümanları, genelde kabul edildiğinden daha az basittir. Elbette, sanat olarak güç istenci sorunuyla ve "büyük üslup" sorusuyla başlar.

Ve öyle görünüyor ki, dün olduğu gibi bugün de ivedilikleri geçerli olduğundan, bir yananlam ya da bir eşlik yoluyla burada Heidegger'den üç uyarı hatırlanabilir.

Birincisi, Heidegger, felsefeye olduğu kadar sanata da kör kalarak, Nietzsche'nin filozof-sanatçı çağı gibi önermelerinin aceleci yorumlarında bizi onun kavramsal katılığının daha esnek olduğu ve ayrıca bundan böyle konudan sapmaya yol açacak herhangi bir şey söylemenin kabul edilebileceği sonucuna götüren estetikleştirici bir yanıltmacılığa karşı uyarıda bulunur. Yine de, son tahlilde bu tür bir tutum, karşı çıkar göründüğü ve yakasını kurtardığı düzenin kendisinin doyurulmasından ve onaylanmasından başka bir şey değildir. Bu yanıltmacılık, yalnızca felsefeyle yüzleşmesinde değil, ayrıca yasaları –kendilerine hakikati söylemekten sakınılması gereken– yargıçları durumundaki egemen kuvvetler olan güçlerin önünde de etkisiz kalır.

İkincisi, Heidegger, "kahramanca-övüngen" (*heroisch-prahlerischen*) üslubun "büyük üslup" ile karıştırılmasına karşı uyarır. Nietzsche'ye göre birincisinin sözde sınıraşıcı taşkınlığı, "kültürlü" sınıfın, o Wagnerci dar kafalı kalabalığın karakteristiğidir. Heidegger bunu, "vahşi bir hümor içindeki küçük burjuvazinin gereksinimi" olarak yorumlar.

Ve üçüncüsü, Heidegger, Nietzsche'nin Batı uygarlığına ilişkin sürekli bir sorgulamayla okunması gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Bu tür bir sorgulamayı savsaklamak, özellikle de seküler yanılsamalara son verildiği iddia edildiği sırada, yalnızca kabul edilmiş fikirler üzerine uzun uzadıya düşünmektir. "Tarih tarafından mahkûm edilen" insan, "temyizsiz" bırakılır. Heidegger'in bu uyarılarda bulunduğu aynı bölümden, çözümlemesinin burada dikkat etmemiz gereken gelişimini hiçbir şekilde sekteye uğratmayan üç önerme de seçilebilir.

Birincisi, Heidegger, Nietzsche'ye göre eski estetiğin asla pasif, alıcı tüketicilerin bir estetiğinden başka bir şey olmadığını öne sürer. Bu yüzden onun üreticilerden (*erzeugenden, zeugen-*

den, schaffenden) biriyle yer değiştirmesi gerekir. Dahası (*Şen Bilim*'deki 72. fragmanın yazılı tanıklığına göre), bütün gelenek için olduğu kadar, Nietzsche için de üretim erildir ve üretici bir anne, eril bir annedir. Bu meselede Heidegger, ikinci bir fragmanı alıntılar: "Bizim estetiğimiz dişil bir estetikti (*eine Weibs-Ästhetik*); çünkü yalnızca sanata açık (*die Empfänglischen*) olan bu doğalar, "Güzel nedir?" konusunda kendi deneyimlerini formülleştirdiler. Bütün felsefe boyunca ve hatta günümüze kadar sanatçı eksiktir (*fehlt der Künstler*)."

Başka bir şekilde ifade edildiğinde (ya da daha çok tercüme edildiğinde; çünkü Heidegger bunu fazla söze dökmez), şimdiye kadar yalnızca bir sanat filozofu vardır ve sanatla yüz yüze gelerek, hiçbir zaman sanatın önünde kendi konumlarını terk etmeyen, hiçbir zaman gerçekten onu ele geçirmeyi göze almayan, zaman zaman kendisini eserler üreten bir sanatçı olarak hayal etse de, yalnızca sanatın dedikodusunu yapmakla yetinen bu sanat filozofu, o bir kadındır –ve dahası o, kısır bir kadındır ve kesinlikle *männliche Mutter** değildir. Sanatın önünde dogmatik filozof, beceriksiz bir fahişe, tıpkı ikinci sınıf bir bilimadamı gibi aciz, bir tür kızkurusu olarak kalır.

Ancak Nietzsche burada, çok eski bir *üretim* filozofemi ile uğraşıyor. Ve bunu yaparken, üretimin yaratıcılığa, etkinliğe, formülleştirmeye, sunuma ilişkin muğlak biçimde fark edilmeyen, ancak zekice ima edilen ayrıntılarını –açık mevcudiyetin formülleştirilmesine ve sunumuna ilişkin yananlamlarını– da manipüle eder. Nietzsche, metafiziksel kullanımından dolayı parlak olan bu kavramı, Aristoteles'ten Kant'a ve Hegel'e (ki klitoral hazzın pasifliğine ilişkin analizi ünlüdür) kadar uzanan o geleneğin bir parçası olan, bir yanda aktif bilgilendirici üretkenlik ve erkeklik, diğer yanda maddi, üretken-olmayan pasiflik ve dişillik arasındaki benzer bir eşdeğerliğin içine kaydeder. Nietzsche'nin, göründüğü gibi gerçekten kadınla ilgili önermelerinin bazılarıyla çelişip çelişmediğinin anlaşılması kalıyor.

İkincisi, Heidegger dikkate alınırsa, Nietzsche'nin sanat üzerine düşüncesi "en derin yönelimi içinde metafiziksel" olur;

* Eril anne.

çünkü ona göre, sanat kadar bu da, "varolanın kendisini varolan olarak yarattığı temel tarzdır."

Ve üçüncüsü, Heidegger'e göre Nietzsche, metafizikle, Platonculukla ve Platoncu gelenekle uğraşırken, basitçe "Platoncu önermeleri tersine çevirmekten, onları tepetaklak etmekten oluşan ters döndürme (*Umdrehung*)" yoluyla ilerler.

Ancak Heidegger, kendisini (sık sık öne sürüldüğü gibi) bir ters döndürmeye ilişkin bu şemayla kısıtlamaz. Yine de bunu, kayıtsız şartsız terk etmez. Çünkü okuma ve yazma işi, Heidegger'in durumunda Nietzsche'nin durumunda olduğundan daha fazla homojen değildir; onun *lehte* olandan *aleyhte* olana görünür sıçrayışları, belirli bir stratejiye sahip olmaktan uzak değildir. Bu yüzden Heidegger, Nietzsche *Umdrehung* metodunu uyguluyor görünebilse ya da muhtemelen görünmesi gerekse bile, yine de onun "başka bir şey aradığı (*etwas anderes sucht*)" açıktır, değerlendirmesinde bulunur.

Heidegger, burada bir ters döndürme işleminde artık birleştirilmeyen bu ötekini ilân ederken, o zamandan beri iyi bilinen tek bir olağanüstü olay örgüsü öyküsüne göndermede bulunur. Bu, *Putların Alacakaranlığı*'nda (1888), *Bir Hatanın Tarihi*'nde anlatılan, *"Hakiki Dünya" Sonuçta Nasıl Bir Fabla Dönüştü* öyküsüdür.

Ne Heidegger'in yorumu ne de Fransa'da bu metni açıklayan diğer birçok yorum burada geliştirilecektir. Aksine, bildiğim kadarıyla (ve özellikle Heidegger'in kendisi tarafından) ayrıntılarıyla işlenmemiş ve kesinlikle kadın (sorusu) ile ilgili bir ya da iki karakteristiği seçeceğim.

Umdrehung sorunsalını değerlendirişinde Heidegger, ters çevirmeye tâbi kılınan karşıtlığın bastırıldığı bükülmelerin en güçlüsünü vurgular. Bu yüzden, öykü ilerlerken "hakiki dünyayla birlikte görünür dünyayı da iptal ediyoruz (*mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft*)." Bu tür bir çarpıtılmış hareketle, yalnızca duyulur ve anlaşılır iki dünyanın hiyerarşisi tersine çevrilmekle kalmaz, ayrıca yeni öncelikler düzeniyle yeni bir hiyerarşi de olumlanır. Bunun yeniliği, değerler hiyerarşisinin ya da değerlerin tözünün bir yenilenmesine değil, daha çok bildik hiyerarşi değerinin kendisinin bir dönüşümüne

dayanır. Bu yüzden Heidegger, "yeni bir hiyerarşi (*Rangordnung*), hiyerarşik şemayı dönüştürmek (*das Ordnungs*-Schema *verwandeln*) anlamına gelir" der. O zaman gerçekleşmesi gereken şey, yalnızca bütün hiyerarşinin bir bastırılması değildir; çünkü anarşi, kurulu bir metafiziksel hiyerarşi düzenini yalnızca güvenli bir biçimde güçlendirir; ya da verili bir hiyerarşi açısından basit bir değişiklik ya da tersçevrim değildir. Aksine *Umdrehung*, hiyerarşik yapının bir dönüşümü olmalıdır.

Burada Heidegger, metafiziği ve Platonculuğu aştığı kavrayışlara kadar bu Nietzscheci işlemi izler. Ayrıca, öyle görünüyor ki orada peşinde olduğu şey, aslında bir hermenötik düzene ve sonuç olarak felsefi düzene, esasen aksi takdirde Nietzsche'nin işleminin *bozacağı* bildik düzene daha uygun bir soru biçimidir. Nietzsche çok kesin biçimde tasarladığı şeyi gerçekleştirmede başarılı olsun ya da olmasın ve böylece Platonculuğu hangi oranda aşarsa aşsın, bu soru Heidegger için bir "eleştirel soru"dur (*Fragen der Kritik*) ve bu nedenle "Nietzsche'nin en mahrem düşünme istencinin yeniden-düşünülmesiyle", Nietzsche'nin en derin niyetli anlamının (*wenn wir Nietzsches innerstem denkerischen Willen nachgedacht haben*) yeniden-düşünülmesiyle yönlendirilmelidir.

Femina Vita*

Daha sonra, muhtemelen belirli bir dolambaçlı yoldan sonra, bu Heideggerci soru ufkunun en doğru okuma rotasının saptandığı uğrağa ulaşmamız, yani onu delmek için ulaşmamız gerekir.

Bu, bir pratik hançerin (*pratique stylet*) müdahalesi olmadan kesinlikle olanaksız olacaktır.

Elbette üsluplu pratik (*pratique stylée*), ama hangi tür cinsiyetin üsluplu pratiği? Çünkü bu, kadın ve hakikat arasında planlanan bir olay örgüsü olmaksızın yazılamaz. Kadın arasında. Ve iffet olan derinliğe rağmen. Sanki bunun öngörüsünde birkaç aforizma, *Putların Alacakaranlığı*'ndaki hakikat öyküşüne ilişkin birkaç sayfayı önceler:

Vecizeler ve Oklar (*Sprüche und Pfeile*).

16. *Unter Frauen.* "*Die Wahrheit? O Sie kennen die Wahrheit*

* Kadın Yaşamdır.

nicht! Ist sie nicht ein Attantat auf alle unsere pudeurs?" "Hakikat mi? Ah! Siz hakikati bilmezsiniz! O bizim bütün *pudeurs*'umuza* bir saldırı değil midir?"

27. "*Man hält das Weib für tief –warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.*" "Kadınların derin olduğu düşünülür –neden? Çünkü ne denli derine giderseniz gidin, onlarda bir dip bulamazsınız. Kadınlar sığ bile değildir."

29. "*Wie viel hatte ehemals das Gewissen zu beissen? welche guten Zähne hatte es? –Und heute? woran fehlt es?*" *–Fragen eines Zahnarztes.*" "Eskiden ne çok şeyi ısırması gerekmiş vicdanın! Ne iyi dişleri varmış! –Ya bugün? Eksik olan ne? –Bir dişçinin sorusu."

Böylelikle, *Bir Hatanın Tarihi* devam eder. Altı bölümünün, altı döneminin her birinde, yalnızca üçüncüsü dışında, vurgulanan bazı sözcükler vardır. Ve ikinci dönemde, Nietzsche yalnızca *sie wird Weib*, "*o, kadın olur*" sözcüklerini vurgular.

Heidegger, bu bölümü alıntılar, hatta vurgularına da dikkat eder; ancak yorumunda (durum genellikle böyle görünür) kadına değinmez, onu orada bırakır. Bir felsefe kitabında duyulur bir imgenin atlanabileceği ya da daha ciddi bir kitapta resimli bir yaprak ya da alegorik resmin yırtılabileceği gibi, Heidegger de, fikrin kadın-oluşu (*sie wird Weib*) dışında Nietzsche'nin metninin bütün unsurlarını çözümler.

Böylesi bir yolla okumadan görülebilir, görmeden okunabilir.

Ancak bu "*sie wird Weib*"a daha yakından bakarsak, Heidegger'inkine *karşı* bir yolda ilerlemeyiz (aslında böyle bir karşı yön Heidegger'inkidir). Yapmak üzere olduğumuz şey, Heidegger'in yaptığı şeye karşıt değildir (bir kez daha yalnızca tam da aynı şeye varır). Mitolojik bir çiçeği, bir kenarda dikkatle incelemek için koparmak üzere değiliz ya da düşeceği yere düşmesine izin vermek yerine, bu çiçeği koparacak değiliz.

Bunun yerine *kadın*'ın bu *kayıt*'ının kodunu çözmeye çalışalım. Bunun zorunluluğu, kesinlikle bir kavram-sız metaforik

* Edep yerleri.

ya da alegorik betimleme zorunluluğu değildir. Ne de bu, fantastik tasarımlardan yoksun bir salt kavram zorunluluğu olabilir.

Aslında bağlamdan açıklık kazanan şudur ki, kadın olan, fikirdir. Kadın oluş, "fikrin bir süreci"dir (*Forschritt der Idee*) ve fikir, hakikatin bir özsunum biçimidir. Bu yüzden hakikat her zaman için kadın değildir, ne de kadın her zaman için hakikattir. Her ikisi de bir tarihe sahiptir, her ikisi de birlikte bir tarih oluşturur. Ve muhtemelen tarihin katı anlamı daima hakikat hareketi içinde bu şekilde sunulmuşsa, onların tarihi tarihin kendisidir; oraya dâhil edildiği ölçüde felsefenin tek başına kodunu çözemeyeceği bir tarih.

Hakiki dünyanın tarihinde, bu ilerlemeden önceki çağda, fikir Platoncuydu. Ve burada, fikrin başlangıç uğrağında Platoncu bildirimin *Umschreibung*'u, transkripsiyonu, açımlaması, "Ich, Plato, *bin* die Wahrheit", "Ben, Platon, hakikat*im*" idi.

Ancak bu başlangıç uğrağı ikinci çağa yol açar açmaz, fikrin kadın oluşunun, hakikatin mevcudiyeti ya da sunumu olduğu burada, Platon artık "Ben, hakikatim" diyemez. Çünkü burada filozof artık hakikat değildir. Kendisinden koparılan filozof hakikatten koparılır. İster kendisi sürgün edilsin isterse bu onun fikrin sürgününe izin vermesinden dolayı olsun, filozof artık yalnızca onun izini takip edebilir. Bu uğrakta tarih başlar. Artık öyküler başlar. Uzaklık –kadın– hakikati –filo**z**ofu– uzaklaştırır. Kadın, fikri bahşeder. Ve fikir geri çekilir, aşkın, ulaşılamaz, ayartıcı hale gelir. Uzaktan (*in die Ferne*) el eder. Onun örtüleri uzakta dalgalanır. Ölüm düşü başlar. Bu, kadındır.

"Hakiki dünya –şimdilik ulaşılamayan, ancak bilgeye, sofuya, erdemli olana ("nedamet getiren günahkâra") vaat edilen.

Fikrin ilerlemesi: Fikir, daha ince, daha sinsi, daha anlaşılmaz hale gelir –o, kadın olur ..."

Nietzsche'nin kadında bulduğu bütün sıfatlar, bütün özellikler, bütün cazibe, onun ayartıcı uzaklığı, büyüleyici ulaşılmazlığı, kışkırtıcı aşkınlığının daima örtülü vaadi, *Entfernung*; bütün bunlar, bir hatanın tarihi yoluyla, uygun biçimde bir hakikat tarihine aittir. Ve sonra Nietzsche, ilave gibi ya da "o, kadın olur"u açıklamak ya da çözümlemek istermiş gibi oraya

"*sie wird christlich*"i* ekler ve parantezi kapatır. Bu parantezle tanımlanan dönemde öykünün olağanüstü olay örgüsü, bir şekilde Nietzsche'nin metni *içindeki* iğdiş motifiyle, hakikatin mevcut-olmayışına ilişkin muamma ile ilişkilendirilebilir.

Aslında "*o, kadın olur; o, Hıristiyan olur...*"da yüceltilen şey, "kadın (kendisini) iğdiş eder" olarak gösterilebilir. İğdiş edilen kadın, iğdiş eder ve parantezlenen dönemde kendi iğdişini oynar. Hem katlanılan hem de zorla kabul ettirilen iğdişini gerçekleştiriyor gibi yapar. Uzaktan efendiye efendilik yapar ve efendinin arzusunu üreten aynı darbeyle (aslında "aynı şey") onu öldürür.

Kadının-hakikatin, hakikat olarak kadının, doğrulamanın ve dişileştirmenin tarihinde bir döneme, bir zorunlu dolayıma işaret edilir.

Bu sayfayı çevirelim. *Putların Alacakaranlığı*'ndan, *Bir Hatanın Tarihi*'ni izleyen sayfaya geçelim. Burada, Hıristiyanlığın iğdişçilik (*Kastratismus*) olarak yorumlanacağı *Moral als Widernatur, Karşı-Doğa Olarak Ahlâk* başlar. Bir dişin çekilmesi ya da bir gözün çıkarılıp atılması, der Nietzsche, Hıristiyanlığın işlemleridir. Bunlar, Hıristiyanlık fikrinin yaptığı zorbalıklardır, fikrin kadın olmasıdır. "Bütün eski ahlâk canavarları bu konuda söz birliği etmişlerdir: *Il faut tuer les passions.*** Bunun en ünlü formülü, *Yeni Ahit*'teki o dağ vaazında bulunacaktır; burada yeri gelmişken söyleyelim, şeylere hiç de öyle *yücelerden* bakılmıyor. Örneğin, cinselliğe özel göndermeyle orada deniliyor ki, 'Seni günahkâr kılan gözünse, onu çıkarıp atacaksın.' İyi ki, hiçbir Hıristiyan bu emri uygulamıyor. Yalnızca aptallıklardan ve aptallıkların hoş olmayan sonuçlarından sakınmak için tutkuları ve arzuları *yok etmek*, bugün bizim için akut bir aptallık biçiminden başka bir şey değil. Bir daha acı vermemeleri için dişleri *söküp çıkaran* (*ausreißen*) dişçilere artık hayran değiliz."

Bununla beraber Nietzsche, Hıristiyanlıkta ya da en azından "ilk Kilise"nin (ancak Kiliseyi hiç terk ettik mi diye karşı çıkılabilir) doğasına özgü bulduğu kökünü kazıma ve iğdişi, tutkunun tinselleştirilmesiyle (*Vergeistigung der Passion*) karşıtlaştırır. Yine de bu ikisini bu şekilde karşıtlaştırırken, Nietzsche, bu

* Hıristiyan olur.

** Tutkular öldürülmelidir.

tür tinselleştirmede hiçbir işlemsel iğdiş olmadığını ima ediyor görünür. Şüphesiz bu, tartışmalı bir sonuçtur; ancak bu sorun burada açık bırakılacaktır.

Öyleyse Kilise'nin, ilk Kilise'nin, kadının-fikrin hakikatinin kesip atma, kesip çıkarma, kökünü kazıma yoluyla ilerlemesi gerekir. "Kilise, tutkuya karşı her anlamda kesip çıkarma (*Ausschneidung*, budama, iğdiş) yoluyla savaşır: Kilise'nin pratiği, kürü, *iğdişçilik*'tir. Kilise asla şunu sormaz: 'Bir arzu nasıl tinselleştirilebilir, güzelleştirilebilir, tanrısallaştırılabilir?' O, her çağda disiplin vurgusunu, şehvetin, gururun, hükmetme arzusunun (*Herrschsucht*), açgözlülüğün (*Habsucht*), kindarlığın (*Rachsucht*) kökünün kazınması (*Ausrottung*) üzerine kurmuştur. Oysa tutkuların köküne saldırmak, yaşamın köküne saldırmak demektir: Kilise'nin pratiği *yaşama düşman*'dır (*lebensfeindlich*).

Yaşama düşman olan Kilise, böylece kendisi yaşam olan kadına da (*femina vita*) düşmandır. Ve iğdiş, yalnızca her cinsiyetin hem kendisine hem de ötekine karşı gerçekleştirdiği bir işlem değildir; iğdiş aynı zamanda kadının kadına karşı işlemidir.[10]

10 Cinsel fark bir karşıtlık olarak belirlendiği anda, her bir terimin imgesi diğerine ters döndürülür. Böylelikle çelişki mekanizması, iki x'i hem özne hem yüklem olan ve bağlacı bir ayna olan bir önermedir. Öyleyse Nietzsche, erkeği aktiflik sistemine (ve bunun ima ettiği bütün değerler dikkate alınırsa) ve kadını pasiflik sistemine kaydettiğinde geleneği izliyorsa, aslında ya çiftin anlamının bir tersçevrimine ya da çiftin anlamının bir açıklamasına ulaşır. *İnsanca Pek İnsanca*'da (411) kadına anlamagücü ve egemenlik bahşedilirken, zekâsı "esasen pasif bir şey" (*etwas Passives*) olan erkeğe duyarlık ve tutku bağışlanmıştır. Çünkü tutkunun kıskanç arzusu narsistiktir; pasiflik, orada kendisini "ideal" olarak sever. Bu yüzden, şaşkına dönen partneri, sırasında kendi aktifliğini sevmeye başlar ve aktif bir feragatle hem modelini üretmeyi hem de onda ötekini ele geçirmeyi reddeder. Aktif-pasif karşıtlığı, sonsuzluğa doğru kendi homoseksüel silinişini düşünümsel biçimde kurgular. Burada o, idealleştirme yapısı ya da arzulama-makinası içinde varsayılır. "Kadınlar çoğunlukla erkeklerin kendi karakterlerine gösterdikleri büyük saygıya sessizce hayran kalırlar. Bu yüzden bir eş seçiminde erkekler, özellikle derin ve güçlü karaktere sahip bir varlık ararken ve kadınlar, zeki, çekici ve kavrayış gücüne sahip bir varlık peşindeyken, açıktır ki aslında erkekler ideal erkeği, kadınlar ideal kadını ararlar –sonuç olarak kendi mükemmelliklerini bütünlemeye (*Ergänzung*) değil, tamamlamaya (*Vollendung*) çalışırlar."

Bir arzuya karşı savaşta, aynı araç –iğdiş, kökünü kazıma– fazlasıyla zayıf istençli, fazlasıyla yozlaşmış olanlar tarafından, aynı arzuya bir itidal yükleyebilmek için içgüdüsel olarak seçilir ... Papazların ve filozofların, bir de sanatçıların bütün tarihini inceleyin: Duyulara karşı en zehirli şeyler, acizler ya da çileciler tarafından değil, olanaksız çileciler tarafından, gerçekten acilen çileci olma gereksinimi içinde olanlar tarafından söylenmiştir..." ... "Şehvetin tinselleştirilmesine *aşk* denilir: Aşk, Hıristiyanlığa karşı kazanılmış büyük bir zaferdir. Diğer bir zafer de, *düşmanlığı* tinselleştirmemizdir. Bu, düşmana sahip olmanın değerini derinliğine anlamaktan ibarettir: Kısaca bu, kural olan tarza ters (*umgekehrt*) bir tarzda eylemek ve düşünmek anlamına gelir. Kilise, her zaman kendi düşmanlarını yok etmek istemiştir; biz, ahlâkkarşıtları ve anti-hıristiyanlar menfaatimizi bunda, kilisenin var olmasında buluruz ... Tanrı'nın hoşnut olduğu aziz, ideal hadımdır."

Konumlar

Nietzsche'nin kadın, hakikat, iğdiş olarak adlandırılan bu etkiler ya da mevcudiyetin ve yokluğun o *ontolojik* etkileri hakkında bir şey biliyor olabileceği yanılsamasına kapılmadığı, metninin heterojenliğinde açığa çıkar. Aslında, iğdiş ve iğdiş sistemine karşı basit bir söylem kurabileceği aceleci olumsuzlamadan kaçınmaya dikkat ederken bile çözümlediği, tam da bu tür bir yanılsamadır. Aksi halde, ayrı bir parodi, bir yazım stratejisi ya da teleklerdeki bir farklılık ya da sapma tarafından eşlik edilmediğinde, üslup olmadığında, büyük üslup olmadığında, nihayetinde bu, yalnızca aynı şeydir, yani antitezin gürültülü bir ilânından başka bir şey değildir.

Bu yüzden metnin heterojenliği.

Yine de burada, kadından söz eden çok sayıda önermeyi incelemek yerine, bu önermelerin sınırlı sayıda tipik ve matrissel önermelere indirgenebilecek ilkesini biçimlendirmeye çalışacağım, sonra bu tür bir kodlamanın temel sınırına ve onun belirlediği okuma sorununa işaret edeceğim.

Bu tür üç bildirim tipi bulunacaktır. Ayrıca bu üç temel önerme, kendileri de üç temel durumdan kaynaklanan üç de-

ğer konumunu temsil eder. (Ve burada işaret edilenden başka bir şey olamayacak belirli bir soruşturma türüne göre) bu değer konumları, aslında "konum" sözcüğünün (örneğin) psikanalitik anlamına göre okunabilir.

Bu önermelerin birincisinde kadın, bir yalancılık figürü ya da otoritesi olarak alındığında, kendisini kınanmış, alçaltılmış, küçümsenmiş bulur. Hakikat ve dogmatik metafizik adına o, burada, tanıklığının desteğiyle hakikati ve fallusu kendine özgü referanslar olarak sunan safdil erkek tarafından itham edilir. Bu tür bir fallusmerkezci yeminli yazılı ifadenin, reaktif olumsuzlama durumunu temsil eden sayısız örnekleri vardır.

İkinci önermede kadın, hakikatin figürü ya da otoritesi olarak kınanır, alçaltılır ve küçümsenir. Hıristiyan, felsefi varlık kisvesiyle kadın, hakikatle özdeşleşirken ya da ona inanmayı reddederken bile, onu kendi çıkarına kullanarak, bir fetişmiş gibi hakikatle uzaktan oynamaya devam eder. Ne olursa olsun kadın, yine de kurnazlığı ve naifliği ile (ve kadının kurnazlığına her zaman naiflik bulaşır) fallusmerkezci uzamda hakikatin sistemi ve ekonomisinde kalır. Kovuşturmanın başında, bu kez kendisi hâlâ iğdişe inandığı için olumsuzlamanın tersçevriminden kurtulmayan maskeli sanatçı vardır. O halde, bu noktaya kadar kadın iki kez iğdiştir: Bir kez hakikat olarak, bir kez de hakikat-olmayan olarak.

Ancak üçüncü önermede, ilk iki önermenin çifte olumsuzlamasının ötesinde kadın, olumlayıcı bir güç, bir dissimülasyon ustası, bir sanatçı, bir dionizyak olarak kabul edilip olumlanır. Ve artık onu olumlayan erkek değildir. Kadın, erkekte bizzat kendisini olumlar. Burada yine iğdiş gerçekleşmez. Ve yalnızca var olduğu sürece, iki reaktif konumdan erkeğe yanıt verdiği sürece kadını kınayan anti-feminizm, sırası geldiğinde yıkılır.

Ancak bu üç bildirim tipi kapsamlı bir kodu oluşturacaksa, bunların sistematik birliği yeniden-kurulacaksa, üslubun, üslupların parodileştiren heterojenliği tek bir tezin içeriğine sıkıştırılabilir ve indirgenebilir. Öte yandan ve bu iki koşulun birbirinden ayrılamamasıyla aynı zamanda, üç şemada ima edilen her terim, bir karşıt çift içinde ve kadın, iğdiş, hakikat

gibi her bir terim için karşıt bir terim var olacak şekilde *kararlaştırılabilir* olmalıdır.

Himen'in ya da pharmakon'un* grafiği, kendisi iğdişe indirgenmeden iğdiş etkisini kendi içine kaydeder. Her yerde ve özellikle Nietzsche'nin metinlerinde işlemsel olan, anlam ya da kod üzerinde kontrolün geri dönüş hakkı olmadığı bir kenarı betimleyen bu grafik, hermenötik ya da sistematik sorunun geçerliliğine sınır koyar.

Heterojen olanı ya da parodiyi seçmek zorunlu değildir (bu, onları yalnızca bir kez daha indirger). Efendi anlamın, biricik bozulmamış anlamın ele geçirilemezliği göz önüne alındığında, Nietzsche'nin efendiliğinin sonsuz olduğu, gücünün zapt edilemez olduğu ya da tuzağı kullanışının kusursuz olduğu sonucunu çıkarmak da gerekmez. Hermenötik ele geçirmeye karşı üstünlük sağlamak için, Nietzsche'nin kalkülünün

---

* İlaç, reçete, büyü ya da zehir gibi anlamlara gelen Yunanca sözcük. Terim, Derrida tarafından, şifa ve zehir arasındaki oyuna göndermede bulunmak için kullanılır. Platon'un *Phaedrus* ve *Phaedo*'da yazı anlamında kullandığı eski Yunanca sözcükten türetilir. Yapıbozumculukta kararlaştırılamaz bir anlama sahip olan pharmakon ne şifa ne zehirdir, ne iyi ne kötüdür, ne içerisi ne dışarısıdır, ne söz ne yazıdır. "Platon'un Eczanesi" başlıklı çözümlemesinde *Phaedrus*'u yapıbozuma uğratan Derrida, pharmakon terimine odaklanır. Şifa-zehir anlamlarının yanı sıra günah keçisi, taklit, büyü anlamları ve müphemlik, oyunculluk, geçicilik, paradoks çağrışımları da vardır. Pharmakon aracılığıyla Derrida sözcüklerle, mantıkla, maddi dünyayla ve Platon, Sokrates gibi filozofların kurduğu sözde dokunulmaz ve empirik hakikatlerle oynar. "Platon'un Eczanesi"nde Derrida'nın çürüttüğü ana fikirlerden biri, ikili karşıtlık fikridir. Pharmakon, ikili karşıtlıkların çöküşünü temsil eder. Burada Derrida, oldukça oyuncul biçimde yazının pharmakon olarak nasıl hareket ettiğini ve iyi-kötü, ruh-beden, görünen-görünmeyen arasındaki ayrımları nasıl bulandırdığını gösterir. Pharmakon, iki karşıt unsur arasında bir köprü olarak hareket eder, ayrıca bu iki unsur arasındaki ayrımı silen yıkıcı bir araçtır: "Pharmakon fark (fark üretimi) hareketidir, konumudur ve oyunudur. Farkın différance'idir." Derrida, yazının muğlak fikirlerle oynadığı ve bunları temsil ettiği konusunda, sözün de bu tür fikirleri yayabileceği koşuluyla Platon'la hemfikirdir. Ancak bu karakteristikleri suçlayacağı yerde, bunları över ve yazının anarşist yapısını kutlar. Bkz., Derrida, "Plato'nun Eczanesi", çev. Zeynep Direk, *Toplumbilim*, sayı 10, Ağustos 1999, s. 63-81.

Leibniz'in Tanrısı'nınkine benzeyen, ancak kararlaştırılamayanı ölçen sonsuz bir kalkül olduğu sonucuna varılamaz. Bu tür bir sonuç, tam da tuzaktan kaçınma girişiminde ona kesinlikle daha fazla direnemez. Parodiyi ya da simülakrı, hakikatin ya da iğdişin hizmetinde bir silah olarak kullanmak, aslında parodi yorumcularının ruhbanlığının (*prêtrise de l'interprète es parodies, interprêtrise*) ilgisiyle dini, örneğin bir Nietzsche kültü gibi, yeniden-kurmak olacaktır.

Hayır, bir yerde parodi, daima bir bilinçdışına, baş döndürücü bir efendi-olmayışa geri çekilen bir naifliği varsayar. Parodi, bir bilinç yitimi varsayar; çünkü o kesinlikle hesaplansaydı, bir itiraf ya da bir yasa levhası haline gelirdi.

Kadın üzerine bu aforizmaların ve geri kalanların –kendi aralarında bile– özümlenmesindeki bu yetersizlik; basitçe kabul edilmelidir ki, muhtemelen Nietzsche de orada kendi yolunu çok açık biçimde görmüyordu. Bir göz açıp kapayıncaya dek göremezdi de. Aslında metinde düzenli, ritmik bir körlük yer alır. Kimse onunla baş edemeyecektir. Nietzsche de orada biraz yitikti. Ancak himen var olur olmaz, bir yitik vardır, herhangi bir yol bulunabilir. Nietzsche kendi metninin ağında pekâlâ biraz yitik olabilir, ördüğü ağa eşit olmadığının farkına varan bir örümcek kadar yitik. Aslında bir örümcek, hatta çeşitli örümcekler kadar. Nietzsche'nin örümceği. Lautréamont'nun örümceği, Mallarmé'ninki, Freud ve Abraham'ınkiler.

O, bu iğdiş edilmiş kadındı, bu iğdiş edilmiş kadından korkuyordu.

O, bu iğdiş edici kadındı, bu iğdiş edici kadından korkuyordu.

O, bu olumlayıcı kadındı, bu olumlayıcı kadına aşıktı.

Aynı anda, eşzamanlı olarak ya da ardışık biçimde, kendi bedeninin konumuna ve kendi öyküsünün durumuna dayanarak, bunların tümüydü. Nietzsche, kendi içinde, kendi dışında pek çok kadınla ilgilendi. Meclis oluşturduğu Basel'deki gibi.

Oedipus'un Bakışı

Kadın gibi, kendinde kadının kendinde hakikati gibi bir şey yoktur. En azından, Nietzsche'nin söylediği şey budur.

Eserlerindeki pek çok kadın tipolojisinden, anneler, kızlar, kız kardeşler, kızkuruları, karılar, mürebbiyeler, fahişeler, bakireler, büyükanneler, büyük ve küçük kızlar güruhundan söz etmeye bile gerek yok. Demek ki, tam da bu nedenden dolayı, ne Nietzsche'nin hakikati gibi bir şey ne de Nietzsche'nin metninin hakikati gibi bir şey vardır. Aslında *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, kadınlar üzerine bir paragrafta şunlar okunur: "Bunlar, yalnızca *benim* hakikatlerim" (*meine* Wahrheiten sind). "*Benim* hakikatlerim"in vurgulanmış olması olgusu, bunların çoğul, çeşit çeşit, hatta çelişik olması olgusu, yalnızca bunların *hakikatler* olmadığını ima edebilir. Aslında kendinde hakikat gibi bir şey yoktur, yalnızca onun aşırılığı vardır. Benim için, benim hakkımda olsa bile, hakikat çoğuldur. Bu pasajın bir yanında, Nietzsche'nin, korkusuz bakışı (*unerschrocknen Oedipus-Augen*) antik metafiziksel kuş avcısının (*die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger*) tuzaklarına meydan okurcasına karşı koyan Oedipus'a göndermede bulunduğu "*der schreckliche Grundtext homo natura*"* üzerine ünlü paragrafı yer alır. Artık naif olmayan Oedipus, onların körleştirici suçlamasını reddettiği gibi, kabul de etmez. Pasajın diğer yanında, Nietzsche'nin feminizme, "ebedi kadınlık"a, "kendinde kadın"a karşı ithamı yer alır. Burada Mme. Roland, Mme. de Staël ve M. George Sand bütün "kötü" beğenilerinden dolayı hor görülür. Ancak Nietzsche, "kadınların gerçek dostu" kisvesi altında ithamını hafifletir ve Kilise'nin "taceat mulier in ecclesia"sına** ve Napoléon'un "taceat mulier in politicis"ine*** "taceat mulier de muliere"yi**** ekler.[11]

---

* Korkunç temel metin insan doğası.

** Kadınlar, kilisede ağızlarını açmamalı!.

*** Kadınlar, politik konularda ağızlarını açmamalı!.

**** Kadınlar, kadınlar hakkında ağızlarını açmamalı!.

11 *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ... 232. Ayrıca krş., 230 ve 239. Oysa bu, şu ifadeyle çelişiyor görünebilir: "Kusursuz Kadın. Kusursuz kadın (*das vollkommene Weib*) kusursuz erkekten daha yüksek bir insanlık tipidir ve ayrıca çok daha nadir bir şeydir. –Hayvanların doğal tarihi, bu önermenin desteklenmesi için zemin hazırlar." *İnsanca Pek İnsanca* (377), bu, aksine bunu onaylar.

Her ne kadar kendinde cinsel farkın, kendinde erkeğin ya da kadının kendinde hakikati olmasa da, yine de kimliği denetlemesiyle, temellüküyle, tanımlamasıyla ve doğrulamasıyla bütün ontoloji bu kararlaştırılamazlığı önvarsaysa bile, onu gizlemekle sonuçlanır. Burada bir yerde, imzanın mitolojisinin ötesinde, yazar teolojisinin ötesinde biyografik arzu metnin içine kaydedilir. Arkasında bıraktığı işaret indirgenemez olsa bile, tam da indirgenemez biçimde çoğuldur. Onların (bu işaretlerin) "granit tinsel yazgı tabakası", işaretleri hem verir hem de alır. Yazgı, bunlardan maddeyi oluşturur. *L'érection tombe.*[12] Belirsiz bir süre için sabitlenen ve istikrar kazanan biyografik metin, uzun bir süre dikili taş oluşturur. Yine de *Unzeitgemäße*,* "*monumentale Historie*"sinde** içerilen riskleri önceden kavramıştı; granit tabakanın, "önbelirlenmiş seçilmiş sorulara önbelirlenmiş karar ve yanıt" sistemi olduğunu kavramıştı. "Ne zaman temel bir sorun çıksa ortaya, değişmez bir 'das bin ich' ('bu benim') konuşur; örneğin, erkek ve kadın hakkında bir düşünür yeniden-öğrenemez, (*umlernen*) yalnızca bitirir öğrenmesini (*auslernen*) –yalnızca bütün bunların bu konu üzerine kendisini güvenceye aldığını keşfeder ... Kendime bu kadar hoş iltifatlarda bulunduktan sonra [tinsel yazgı, şimdi aptallığımız olarak tanımlandı] belki de 'kadının kendisi' hakkında birkaç hakikatten söz etmeme daha kolay izin verilebilir. Başından beri bütün bunların yalnızca –*benim kendi hakikatlerim*– olduğunu varsayarak" (231).

Ve *Ecce Homo*'da (*Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum*), birbiri ardına iki paragrafta (IV ve V) Nietzsche, "kadını [ya da daha çok kadıncığı *Weiblein*] tanıdığı" itirafıyla kendisinin "pek çok türden üsluba yetenekli" olduğu ya da "kendinde üslup" gibi bir şey olmadığı bildirimini sürdürür: "Bu bilgi, benim Dionysosçu mirasımın bir parçasıdır. Kim bilir? Belki de ben, ebedi dişinin ilk psikoloğuyum. Bütün kadınlar benden hoşlanır... Ama bu

12 Krş., dpnt. 4. Burada yine "tombe" sözcüğü üzerine oyuna dikkat edilmelidir. "Ereksiyon düşer" ya da "Ereksiyon mezar". (İngilizceye ç.n.)

* Nietzsche'nin *Zamansız Düşünceler*'ine (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) gönderme yapıyor.

** Anıtçı Tarih.

eski bir hikâye: Aralarındaki başarısız kadınlar dışında, özgürleşmiş kadınlar, çocuk sahibi olmak için gerekenlerden yoksun olanlar. Tanrı'ya şükür ki, kendimi parçalatmaya hevesli değilim! Kusursuz kadın, size aşık olduğu zaman, sizi parçalar..."

Kadın sorusu, hakiki-olan ve hakiki-olmayan kararlaştırılabilir karşıtlığını askıda bırakır ve felsefi kararlaştırılabilirlik sistemine ait her kavram için uygulanması gereken, dönemsel tırnak işaretleri rejimini başlatır. Metnin doğru bir anlamını varsayan hermenötik proje, bu rejimde geçersizleştirilir. Okuma, varlığın anlamının ya da hakikatinin ufkundan kurtulur, ürünün üretimi ya da mevcudun mevcudiyeti değerlerinden özgürleşir. Böylelikle üslup sorusu, bir yazı sorusu olarak derhal serbest kalır. Mahmuzlama işlemi (*opération éperonnante*) tarafından ortaya atılan soru, her türlü içerikten, tezden ya da anlamdan daha güçlüdür. Üsluplu mahmuz (*éperon stylé*) örtüyü yırtar. Onu öyle bir tarzda kiralar ki, yalnızca orada bildik (aynı) şeyin bir görünümüne ya da üretimine olanak tanımakla kalmaz, aslında yelkenin kendi karşıtlığını, kendi üzerine katlanan örtülü/örtüsü açılmış (yelkeni açılmış/yelkeni indirilmiş) karşıtlığını da çözer. Üretim kisvesi altında, mevcut ürünün örtüsünün açılması/dissimülasyonu içinde hakikat parçalanır. Artık örtü indirildiği ölçüde kaldırılır. Örtünün askıda bırakılması sınırlandırılır –bu dönem. Bir örtü meselesi olduğunda sınırlandırmak, çözmek, çözmeye başlamak, bir kez daha örtünün açılmasına eşdeğer değil mi? Hatta bir fetişin yıkımına eşdeğer değil mi? Bu soru, (*logos* ve *theorie*, söyleme ve görme arasındaki) *bir soru olduğu ölçüde* sürer gider –sonsuza dek.

*Le coup de don**

Cinsel soru ortaya koymadığından ya da bu soruyu genel hakikat sorusu içinde sınıflandırdığından dolayı, Heidegger'in Nietzsche okuması, hakikatin olağanüstü olay örgüsü içinde kadını gözden kaçırdığından beri kıyıdan uzakta (fakat kıyıdan uzaktaki muammalardan başladık) başıboş dolaşır. Çünkü cinsel fark sorusunun, kendisini ilkin genel bir ontoloji alanına, daha sonra

* Olağanüstü Yetenek.

temel bir ontoloji alanına ve sonuçta varlığın kendisinin hakikati sorusuna tâbi kılan daha büyük bir düzende hiç de bölgesel bir soru olmadığı biraz önce gözlemlenmedi mi? Aslında bu, artık bir *soru* bile olmayabilir.

Yine de, muhtemelen şeyler bu kadar basit değildir. Nietzsche'nin "cinsel farkı", "cinsiyetler arasında ebedi savaş" ve "cinsiyetlerin ölümcül nefreti",[13] "aşk", "erotizm" vb. çözümlemesindeki tehlikeleri ya da araçları kararlaştırıyor görünen kavramsal anlamlar ve değerler tümüyle bir *sahiplenme* (temellük, kamulaştırma, alma, sahip çıkma, armağan ve takas, efendilik, kölelik, vb.) süreci olarak adlandırılabilecek şeye dayanır. Bu yüzden, burada ayrıntılarıyla incelenmesi olanaksız sayısız çözümlemede, kadının görünümü zaten formülleştirilmiş bir yasaya göre biçimlenir. Ya bazen kadın kadındır; çünkü kadın verir, *çünkü kendisini verir;* oysa erkek kendi payını alır, ona sahip olur, aslında sahiplenir. Ya da bazen kadın kadındır; çünkü o verirken aslında *rol yapıyor,* -miş gibi yapıyor ve sonuçta kendi benliğinin sahiplenici egemenliğini güvence altına alıyor.[14] "Rol yapmak"ta

13 "İnsanların benim sevgi tanımımı işitecek kulakları var mı? Bir filozofa yaraşan biricik tanım budur. Sevginin vasıtası savaş, özü ise cinsiyetlerin ölümcül nefretidir. 'Bir kadın nasıl sağaltılır (*kuriert*), nasıl kurtarılır' sorusuna verdiğim yanıtı işittiniz mi? Ona bir çocuk ver! Kadın çocuksuz edemez; erkek her zaman yalnızca bir araçtır: Zerdüşt böyle dedi." *Ecce Homo*, "*Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum*" (5). Bütün bölümün çözümlenmesi gerekir.

14 "Sevgi denen şey. -Açgözlülük (*Habsucht*) ve sevgi: Bu terimlerin her biri ne kadar farklı çağrışımlar uyandırıyor! Ve yine de aynı dürtü iki kez isimlendirilmiş olabilir; birincisi, bu dürtü, sahip olanın (*bereits Habenden*) bakış açısından yerilmiştir. Bunlarda, bir şeyi, şunu ya da bunu elde etme dürtüsü yatışmıştır; artık 'sahip oldukları şey' için korkmaktadırlar. İkincisi, o, doymamışlığın ve susuzluğun bakış açısından 'iyi' diye yüceltilir. Bizim komşumuzu sevmemiz, yalnızca yeni bir mülke yönelik bir dürtü (*ein Drang nach neuemn Eigentum*) değil mi? Ve bilgi, hakikat sevgimiz de böyle değil mi?" Tüm ilgisizlik ve feragat fenomenlerinde sahip olma (*besitzen*) ve temellük motivasyonunu bulur bulmaz, Nietzsche, yalnızca onların abartılı niteliğini değil, ayrıca onların başlangıç hareketinin yönelimini de tanımlamaya başlar: Ama sahiplenme (*Eigentum*) dürtüsü, kendini en açık biçimde cinsiyetlerin aşkında ele verir: Seven, bütün kalbiyle arzuladığı kişinin varlığına koşulsuz, tek başına sahip olmak (*unbedingten Alleinbesitz*) ister. *Şen Bilim*

ortaya çıkan *rol*, değeri ne olursa olsun, ister yalnızca bir görüntü vererek aldatsın, isterse gerçekten mülkiyet kaybına bir istikamet, kesinlik ya da bir çarpık hesap, bir geri dönüş, kefaret ya da kazanç getirsin, bu *rol* yine de bir rezervin armağanını saklamaya devam eder. Bu andan itibaren, bir cinsel karşıtlığın bütün göstergeleri değişir. Kadın ve erkek yer değiştirir. Maskeleri *ad infinitum** değiştokuş ederler. "Kadınlar, kendileri için en büyük avantajı, aslında galip gelmeyi (*Herrschaft*) boyuneğmeleriyle nasıl güvence altına alacaklarını bilirler." *İnsanca Pek İnsanca*, (412). *Vermek* ve *almak*, *sahip olmak* ve *sahip olunmak* karşıtlığı, himen'in grafiği tarafından üretilen aşkın bir tuzaktan başka bir şey değilse, o zaman bu, yalnızca diyalektikten değil, aynı za-

(14). Nietzsche'nin bu fragmanda aşkla karşıtlaştırdığı dostluk, temellük etme dürtüsünü "aşmaz." Aksine o, paylaşılan bir "iyi"ye, ideale doğru ortak bir yönelimde bütün arzulara, açgözlülüklere ve tamahkârlıklara katılır.
İkinci bir alıntı, bu sistematik yönelimi açıklar: "Her Cinsiyetin Aşk Konusunda Kendince Önyargıları Vardır. –Tek eşlilik önyargısına vermek istediğim bütün ödünlere karşın, kadın ile erkeğin aşkta eşit haklara sahip olduklarını hiçbir zaman kabul etmeyeceğim ... Kadının aşktan ne anladığı yeterince açık: ... ruhun ve bedenin tam bir boyuneğişi (*vollkommene Hingabe*) (yalnızca bağlılığı değil) (*nicht nur Hingebung*) ... Erkek, bir kadını sevdiğinde, ondan kesinlikle bu aşkı ister ... Bir kadın gibi seven erkek köle olur; ancak bir kadın gibi seven kadın, daha *kusursuz bir kadın* (*volkommeres*) olur ... Bir kadının tutkusu, kendi haklarının (*eigne Rechte*) koşulsuz feragatinde, aslında diğer tarafta eşit bir pathos'un, eşit bir feragat arzusunun olmadığını önvarsayar: Çünkü her iki taraf da aşktan dolayı kendilerinden feragat ederlerse, sonuçta ortaya neyin çıkacağını bilemem, belki bir *boş alan*. –Kadınlar sahip olunmak, mülk edinilmek (*will genommen, angenommenwerden als Besitz*) ister, sahip olunma (*in den Begriff 'Besitz'*) ve mülk edinilme (*besessen*) kavramlarıyla kaynaşmayı ister; sonuç olarak kadın, alan (*nimmt*), kendisini sunmayan ve teslim etmeyen birini ister ... Kadın kendisini verir, erkek onu alır. –Toplumsal bir sözleşmeyle ya da adaleti gerçekleştirecek en iyi istençle bu doğal karşıtlığın üstesinden gelinebileceğini sanmıyorum: Belki de en iyisi, bu katı antagonizmin şiddetli, korkunç, muammalı ve ahlâka aykırı unsurlarını gözümüzün önüne getirmekten kaçınmaktır. Çünkü tam, büyük ve dolu olarak düşünüldüğünde, sevgi doğadır ve doğa olarak sonsuza kadar 'ahlâka aykırı' bir şeydir." (*a. g. e.*, 363). Buradan, Nietzsche sadakatin, kadının sevgisi için temel olduğu, ancak erkeğin sevgisiyle çelişik olduğu sonucuna varır.

* Sonsuz biçimde.

manda her ontolojik kararlaştırılabilirlikten de kurtulur.

Bir sonuç olarak, "aitlik (*propre*)* ne*dir*, temellük, kamulaştırma, efendilik, kölelik vb. ne*dir*" sorusu artık olanaklı değildir. Sahiplenme, yalnızca bir cinsel işlem değildir, ayrıca ondan *önce* cinsellik yoktu. Ve sonuçta kararlaştırılamaz olduğundan dolayı, sahiplenme, *ti esti*** sorusundan daha güçlüdür, hakikatin örtüsü ya da varlığın anlamı sorusundan daha güçlüdür. Üstelik, ne ikincil ne de yardımcı olan bir ikinci argümana göre sahiplenme çok daha güçlüdür; çünkü hem dilin sürecinin bütünlüğünü hem de genel olarak simgesel değiştokuşu örgütleyen, onun kendi sürecidir. Öyleyse ima yoluyla o, bütün ontolojik bildirimleri de örgütler. Hakikat(in) tarih(i) bir sahiplenme süreci(dir). Ve aitlik (*propre*), bir onto-fenomenolojik ya da anlambilimsel-hermenötik soruşturmadan kaynaklanmaz. Çünkü varlığın hakikati sorusu, aitlik (*propre*) sorusuna *yatkın* değildir. Aksine o, çoğun azla kararlaştırılamaz değiştokuşunda yetersizdir. Verme-alma, verme-koruma, verme-tehlikeye atma içine, kısacası *coup de don* içine zaten kaydedilmiş olan bu soru, bunları yanıtlamada acizdir.

Ve aitlik (*propre*) sorusu, ekonomi (sınırlı anlamıyla), dilbilim, retorik, psikanaliz, politika vb. alanlarında kendi sınırını açıklayacak onto-hermenötik soruşturma için yalnızca belli belirsiz görünmek zorundadır.

Bu sınır, tekil bir sınırdır. Ve bu sınırın tekilliği, bizzat varlığın sınırını belirlediği kadar, ontik ya da ontolojik bir alanı belirlememesi olgusunda yatar. Ancak bu göz önünde tutulsa bile, ya genel olarak ya da daha özel biçimde bir Nietzsche okumasında ontolojik sorunun eleştirel kaynaklarından basitçe vazgeçilebilir sonucuna varmak, acelecilik olacaktır. Aitlik (*propre*) sorusu artık varlık sorusunun bir türevi olmadığından, bunun doğrudan incelemeye uygun olduğu sonucunu çıkarmak da aynı derecede

---

* Derrida, *propre* kavramını çok anlamlı biçimde kullanır. Burada "aitlik" olarak karşıladığımız *propre*'nin şu yananlamlarının da dikkate alınması gerekir: Uygun, uygunluk, özgü, özgülük, kendi, aynı, kendisiyle aynı, elverişli, mülkiyet, ayırıcı nitelik, özellik.

** Nedir?

naif olacaktır. Aitlik (*propre*) –sanki *bu nedir* biliniyormuş gibi– sahiplenme, değiştokuş, verme, alma, borç, bedel (*coût*) vb. Bu soruna açılmayan, kendi özel alanına rahatça yerleşen söylem, bu söylem aynı zamanda hiçbir zaman onto-hermenötik önvarsayımdan ayrılmaz; ancak gösterilenle öneleştirel ilişkisi içinde, söylenen sözün mevcudiyetine, bir doğal dile, algıya, görünürlüğe, kısacası bilince geri dönüş içinde ve kendi fenomenolojik sistemi içinde kalır. Bu tür bir risk, elbette dünden kalma değildir, yine çok ivedidir. Ve mademki bu noktaya geldik, Heidegger'in okumasının (ya Nietzsche'nin okuru Heidegger olarak ya da Heidegger'in okunması olarak okunabilir bu; Nietzsche üzerine uygulama yapan Heidegger olduğu kadar, burada kendi metni üzerine uygulama yapmayı göze aldığımız Heidegger) ontolojik sorunsalın sınırlandırılması açısından neden *basitçe* yetersiz görünmediğini şematik bir biçimde gösterebilirim.[15]

Bu yüzden Heidegger'in okuması, yörüngesinin neredeyse bütününde –sıklıkla kendi tezi olarak kabul edildiği üzere– hakikat (varlığın hakikati) sorusunun hermenötik uzamında var olur. Nietzsche'nin düşünme istencine ilişkin en ayrıntılı kavrayışlara nüfuz edildiği varsayıldığında (yukarıya bakınız) Heidegger, metafizik tarihini nihayete erdirmeyi amaçladığından dolayı, bu istencin hâlâ tamamen metafizik tarihine *ait olduğu* sonucuna ulaşır.

Yine de, *aidiyet* değerine hâlâ tek bir anlam iliştirilebileceği ve bu değerin zaten kendi ele geçirilişi olmadığı varsayımında ısrar edilebilir.

Heidegger'in okuması şedit, ancak neredeyse içsel bir zorunluluğu doğurur ve gerçekten açılmasa da, yine de belirli bir yarığın açılmasıyla açılır. Böylece, kendi adına orada kuşatılmaya karşı çıkan başka bir okumayı da açmaya zorlanır. Bu okuma, karşılığında ondan eleştirel ya da yıkıcı bir etki beklemez. Aksine, gerçekleşen şudur ki bu okuma, figürü dönüştürür ve sırasında hermenötik tutumu yeniden-kaydeder.

15 Burada, Heidegger'in Nietzsche'yi önmetinsel okumasına ve bu okumada yazı sorunsalının yol açtığı yerinden etmeye ilişkin olarak *De la grammatologie*'de (I, I *L'être écrit*, s. 31 vd.) ortaya konulan bir soru motifine geri dönüyorum.

Bu, "bir yörüngenin neredeyse bütünü" adlandırmamın neden niceliksel bir değerlendirme önermediğini, ancak bunun yerine bu tür bir istatistiksel düşüncede kendisini gizleyen farklı bir örgütlenme biçimi varsaydığını açıklar.

Heidegger, her ne zaman varlık sorusunu aitlik (*propre*), sahip olma, sahiplenme (*eigen*, *eignen*, *ereignen*, özellikle *Ereignis*)* sorusuna gönderse, bu yarık yeniden açılır. Ancak burada onun patlaması, Heidegger'in düşünce düzeninde bir kırılmaya ya da bir dönüm noktasına işaret etmez. Çünkü zaten *Varlık ve Zaman*'da (*Sein und Zeit*), *Eigentlichkeit* ve *Uneigentlichkeit*** karşıtlığı varoluşsal analitiği düzenliyordu. Aitlik (*propre*) ve *Eigentlichkeit*'a ilişkin belirli bir değer-biçme bir kez var olursa, bu asla kesintiye uğratılamaz. Değer-biçmenin kendisine ilişkin bu süreklilik hesaba katılmalı ve zorunluluğu daima sorgulanmalıdır.

Yine de Heidegger'in düşünce düzeni, hakikati sahiplenme sürecine kaydeden dolaylı bir hareket tarafından düzenli bir biçimde saptırılır. Her ne kadar bu süreç, bir aitlik (*propre*) konusunda bir değer-biçimi ya da köklü bir tercih tarafından cezbedilmiş gibiyse de, giderek artan bir kesinlikle bu aitliğin (*propre*) çok derin yapısına götürür. Aitlik (*propre*), temel olmayan, hem yüzeysel hem dipsiz, hem dingin hem daima "sığ" bu tür bir yapıya literal anlamda gömülür. Kendi arzusu tarafından zorla ele geçirilse bile, orada, bu kendi arzusunun –kendisinin– hiç karşılaşılmayan sularında batar. Ötekine geçer.

Sırasında, metafizik ve metafizik-olmayan arasındaki karşıtlık, burada kendi sınırıyla, bu karşıtlık'*ın* ve karşıtlığın biçiminin tam sınırıyla karşılaşır. O zaman bu, yeni bir mülkiyet metafiziği, aslında yeni bir metafizik izlenimi verebilir. Bu tür bir izlenimin pek çok örneği, aslında bu etkiye yönelik bildirimlerin bolluğu ve çağrışımsal nitelikleri tarafından doğrulanır. Ancak karşıtlığın biçimi ve karşıtsal yapı metafiziksel ise, o zaman metafiziğin kendi ötekisiyle ilişkisi artık karşıtlık ilişkisi olamaz.

---

* *Eigen*: Kendi, kendinin, öz, özgü; *Eignen*: Uygun olmak, uymak, yardım etmek; *Ereignen*: Vuku bulmak, olmak; *Ereignis*: Olay, vaka, hadise.

** *Eigentlichkeit*: Sahicilik; *Uneigentlichkeit*: Sahici-olmama.

Hakikatin Derinlikleri

Uzamlarının yeniden-örgütlenmesi için metafiziksel soruların ve metafizik sorusunun yalnızca daha güçlü sahiplenme sorusuna kaydedilmesi gerekir.

Bu, aslında göz alıcı biçimde olmasa bile, oldukça düzenli biçimde gerçekleşir. Bunun ilk kez *Nietzsche*'nin son bölümünde (*Die Erinnerung in die Metaphsik**) ortaya çıkışı, rastlantısal değildir. Burada "*Das Sein selbst sich anfänglich ereignet*"** tipinde bir önerme (ki bu Klossowski'nin yerinde tespitiyle[16] çeviriye direnir) "Varlık"ın kendisinin indirgendiği (*Das ereignis er-eignet****) bir önermeye yol açar –yol açar, ancak yalnızca "*... und so noch einmal in der eigenen Anfängnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen läßt, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als Er-eignung der Wahrheit sich ereignet.*"**** ifadesi aralarına girdikten sonra. O halde, sonunda üretim, faaliyet, entrika sorusu, olay (*Ereignis*'in bir anlamı) sorusu ontolojiden koparılır koparılmaz, aitlik (*propre*) ya da sahiplenme, tam da hiçbir şeye ve hiç kimseye özgü olmayan şey olarak isimlendirilir. Hakikat, örtüsünü açma, aydınlatma, artık varlığın hakikatinin temellüğü içinde kararlaştırılamaz. Ancak hakikat-olmayan, örtme ve dissimülasyon olarak varlığın dipsiz derinliğine fırlatılır. Varlık'ın tarihi, *Ereignis*'in dipsiz süreci dışında hiçbir varlığın, hiçbir şeyin gerçekleşmediği bir tarih haline gelir. Derinliğin/dip-sizliğin aitliği (*das Eigentum des Ab-grundes*) zorunlu olarak aitliğin derinliğidir, Varlık olmaksızın vuku bulan bir olayın şiddetidir.

Hakikat-olmayan olarak hakikatin derinliği, temellük/sahip-çıkma olarak sahiplenme; muhtemelen bu bildirim, dissimülasyonun parodisi haline gelir; muhtemelen bu, Nietzsche'nin üslubun biçimi ve kadının yok-yeri adını verdiği şeydir. Kadının

---

* Metafizikte Hatırlama.

** "Kendinde Varlık ilksel biçimde vuku bulur".

16 *Nietzsche*, trans. P. Klossowski, vol. 2, s. 391-2, çev. dpnt. 2.

*** Olay vuku-bulur.

**** "... ve böylelikle kendisi de bizzat hakikatin temellükü olarak vuku bulan ilksel olanın bir yansıması olan salt gereksinimsizliğin bir kez daha kendi başlangıcında olmasına olanak tanır".

temel yüklemi olan armağan, kendini verme/rol yapma, verme/alma, bırakınız alsınlar/temellük etsinler kararlaştırılamaz salınımında ortaya çıkar. Armağanın değeri ya da bedeli (*coût*), zehirinkidir. *Pharmakon*'un bedelidir (*coût*). Burada Rodolphe Gashé'ın (*L'Arc*'ta Mauss üzerine) *L'échange héliocentrique*'de istikrarsız *gift-gift* (armağan-zehir) eşdeğerliğine ilişkin güzel çözümlemesine göndermede bulunuyorum. Ayrıca Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da (1962) Varlık sorusunun kendisini dipsiz armağanın (*le don s'endette/le don sans dette**) muammalı işlemine tâbi kılar. Heidegger, *es gibt Sein*'ı (burada yeniden-kurulmayacak olan) geliştirmesinde, aslında hiçbir şey (ne bir özne varlık ne de bir nesne varlık) ifade etmeyen *verme* (*Geben*) ve *armağan*'ın (*Gabe*) varlık açısından düşünülemeyeceğini tanıtlar. Sahiplenme sürecini kurduklarından dolayı, *verme* ve *armağan*, ne Varlık'ın ufkunun sınırlarında ne de onun hakikatinin, anlamının avantajlı noktasından hareketle yorumlanabilir.

Öyleyse, Varlık'ın ya da kadının özü ya da cinsel fark gibi bir şey olmadığı gibi, *es gibt Sein*'daki *es gibt*'in, yani Varlık'ın vermesinin ve armağanının özü gibi bir şey de yoktur. Burada, "gibi" rastlantısal değildir. Belirlenmiş bir armağan (ister öznenin, bedenin, cinsiyetin, isterse nesneler gibi diğerlerinin belirlenmiş armağanı) gibi kavranabilecek ve Varlık'ın kendisiyle karşıtlaştırılabilecek Varlık'ın armağanı gibi bir şey yoktur (öyleyse kadın, benim konum olmayacak).

Yine de buradan, basit bir tersçevrimle Varlık'ın, *sahip olma* cinsinin belirli bir durumuna ya da türüne, vermeye/almaya, yaşama/ölüme dönüştürülmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Heidegger, Varlık'ın *Ereignis* adı verilen olayda salt bir vaka kılınmasına karşı ve tür ve cins (*genre*) arasında bu türden bir kavramsal tersçevrimin hükümsüzlüğüne karşı uyarıda bulunur.

---

* Borçlandıran armağan/borçsuz armağan.

17 "*Ereignis* olarak Varlık" –şimdiye kadar felsefe, varolandan başlayarak, Varlık'ı *idea* olarak, *actualitas* olarak, istenç olarak düşündü; ve şimdi Varlık *Ereignis* olarak düşünülebilir. Bu şekilde anlaşıldığında *Ereignis*, Varlık yorumları dizisinde yeni bir yoruma (*eine abgewandelte Auslegung des Sein*) işaret eder –ayakta kalması durumunda metafiziğin bekasını temsil eden bir yoruma. Bu durumda "olarak" (*als*), bir Varlık türü olarak (*als eine Art des*

Bu tür bir yolda, bir kez daha Heidegger'in "Nietzsche" okumasıyla yeniden başlanabilir ve onunla spekulumun ve hermenötik döngünün ve onun işaret ettiği (*tout ce qu'il flèche*) her şeyin dışına –muhtemelen bir güvercinin adımları dışında– ölçülemez muazzam boyutlar alanına doğru kaçılabilir.

Pekâlâ burada, Nietzsche'nin güvercinlik delikleri üzerine bir başka söylem başlayabilir.

"Şemsiyemi unuttum"

"Şemsiyemi unuttum."

Bu sözler, Nietzsche'nin yayınlanmamış manüskrileri arasında bulunmuştur, tırnak işaretleriyle ayrılmıştır.[18]

Belki de bir alıntı.

Bir yerden alınmış bir örnek olabilir ya da herhangi bir yerde işitilmiş olabilir. Belki de, herhangi bir yere yazılacak bir ifade önerisi idi.

Seins) ve temel kavramı kuran ve onun hegemonyasını sürdüren (*den festgehaltenen Leitbegriff*) Varlık'a tâbi kılınmış olarak *Ereignis*'e işaret eder. Eğer aksine ve daha önce zaten denenmiş bir tarzda, yazgının toplanışında mevcut (*die es im Geschick gibt*) ve sırasında sahih zamanın açıklayan-gizleyen erimine ait (*das seinerseits im lichtendverbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht*) bir mevcudiyet ve mülk anlamında Varlık'ı (*Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen*) düşünürsek, Varlık'ı bu şekilde düşünürsek, o zaman Varlık *Ereignis*'in hareketi içinde yer alır. Öyleyse Varlık sahiplenmeye aittir (*dann gehört das Sein in das Ereignen*). Bağış ve onun armağanı kendi belirlenimlerini (*Bestimmung*) sahiplenmeden alırlar. Bu durumda *Ereignis* bir Varlık türü değil, Varlık bir *Ereignis* türü olacaktır. Böylesi bir tersçevrime (*Umkehrung*) sığınmak çok ucuzdur. Bu, soruya ilişkin gerçek düşünceyi ve onu elde tutanı gözden kaçırır (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis*, Varlık ve zamanın kendi altında sınıflandırılabileceği kuşatıcı üstün kavram (*der umgreifende Oberbegriff*) değildir. Mantıksal düzen ilişkileri burada anlamsızdır. Varlık'ın kendisini düşündüğümüz ve onun kendisine özgü olanı (*seinem Eigenen*) izlediğimiz kadarınca Varlık, mevcudiyet yazgısının armağanı, zamanın erimiyle bahşedilen armağan (*Gabe des Geschickes von Anwesenheit*) olduğunu kanıtlar. Bu mevcudiyet armağanı, *Ereignen* hareketinin mülkiyetidir (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*)" (*Zeit Und Sein*).

18 "*Şen Bilim*"in Fransızca çevirisinde 12,175 numarayla sınıflandırılan fragman, s. 457.

Bu örneği ortaya çıkaran neden kesinlikle hiçbir şekilde bilinemez ya da daha sonra nereye aktarılmış olabileceği. Nietzsche, bu sözcükleri not ederken ne demek ya da yapmak istedi ya da hatta gerçekten *herhangi bir şey* mi istedi, *kesinlikle* hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ve elbette bu, yine burada bunun şüphesiz Nietzsche'nin kendi otograf imzası olduğunu varsayıyor ve yine otografi kavramının ve bir *seing*[19] biçimi altında kapsanan şeyin bilindiğini de varsayıyor.

Bu güvence eksikliği göz önüne alındığında, editörlerin bu yayınlanmamış parçalara ilişkin kendi sınıflandırmalarına ekledikleri bu not, hermenötik bir uyurgezerlik anıtıdır. En gamsız kayıtsızlık içinde bu editörlerin her sözcüğü önemli sorulara ilişkin hakiki bir kovanı öylesine belirsizleştirir ki, yalnızca en önemsiz inceleme, bizi burada meşgul eden bu soruları muhtemelen orada yeniden ele geçirebilir. Yine de bir gün, belki de bu şemsiyenin anlamlı bağlamını öğreneceğiz. Belki de editörler biliyorlar; ancak biliyorlarsa da, söylemiyorlar. Onların tanıklıklarına göre, maniskürileri seçerken ve yerleştirirken, Nietzsche'nin "özenle işlenmiş" eseri olarak değerlendirdikleri şeye karşılık gelen fragmanları dışında hiçbir şeyi alıkoymadılar.[20]

---

19 "*Seing*", İngilizcede "signature" (imza) –ya da daha özgül biçimde "simple contract" (basit sözleşme), "private agreement" (özel anlaşma)– anlamına gelir. Ancak burada bu sözcüğü çevirmek, onun Fransızcada "breast" (göğüs/meme) anlamına gelen diğer sözcük "sein" ile kararlaştırılamaz ilişkisini ve metin boyunca bu kararlaştırılamazlık oyununu altüst etmek olacaktır (İngilizceye ç.n.)

20 Bkz., Fransızca edisyonda editörün *haklılaştırıcı Not*'u, s. 294.
Not: Bunun farkında olsalardı, editörler fragmanımızı *İnsanca Pek İnsanca*'da bulunacak bir başka fragmanla (430) birleştirmezler miydi? Bu fragman (ki okunmasını Sarah Kofman'a borçluyum), şöyle sona erer: "Bir kadının, kendisini bu kurbanlığa sunacak hırsa sahip olması nadir değildir ve o zaman erkekgerçekten çok hoşnut olabilir –yani yakınında böyle gönüllü bir yıldırım, fırtına ve yağmur paratonerinin bulunmasından hoşlanacak kadar (*um sich einen solchen freiwilligen Blitz-, Sturm-, und Regenableiter in seiner Nähe gefallen zu lassen*) egoist ise." Muhtemelen pek çok nedenden dolayı birleştirmediler. Belki de bunun nedeni, Nietzsche'nin zaman zaman yanında bu tür bir kadının bulunmasından pişmanlık duymasıdır. Kız kardeşine yazdığı bir mektubun (21 Mayıs 1887) sonundaki notta, Nietzsche şöyle der: "Sen de kendini bir 'gönüllü kurban'a dönüştürüyor ve bütün sı-

Yine de, çaba ve şans aracılığıyla, "Şemsiyemi unuttum"un içsel ve dışsal bağlamı bir gün yeniden-kurulabilir de. Ancak bu tür bir olgusal olanak, fragmanın bildik yapısında işaretlenen o diğer olasılık olgusunu değiştirmez. (Bununla beraber fragman kavramı, kendi kırılmışlığı bir bütünleştirici tamamlanmışlığa başvuru olduğundan burada artık uygun değildir.) Çünkü yalnızca kendisini üreten çevreden değil, ayrıca Nietzsche'nin niyetinden ya da kastettiği anlamdan bağımsız olan "Şemsiyemi unuttum"un tam ve eksiksiz, ilk ve son olarak, başka bir bağlam olmaksızın, daima öylece kalması gerekebilir. Onu temellük eden anlam ve imza, ilkece erişilemez kalır.

Yine de bu erişilemezliğin, gizli bir sırrın erişilemezliği olması gerekmez. Rahatlıkla bir tutarsızlık olabilir ya da hiçbir anlamı olmayabilir. Ya Nietzsche bir şeyden söz etmek ya da en azından bir şeyden çokça söz etmek ya da her ne olursa olsun herhangi bir şeyden söz etmek istemiyorsa. Yine Nietzsche, yalnızca bir şeyden söz edermiş gibi yapıyorsa. Aslında onun eliyle yazılmış olduğuna dair güvenli bir kesinlik olsa da, bunun Nietzsche'nin cümlesi olmaması bile olanaklıdır. Her şeyden öte el yazısı nedir? Yalnızca kendi eliyle yazdığı için insanın onu üstlenmesi ya da bu yüzden imzalaması zorunlu mudur? Kendi imzasını da üstlenir mi? Bununla beraber, bu tür soruların formülleştirilmesi, imzanın yapısı (*la signature/tombe*) tarafından geçersizleştirilir.[21] Ayrıca bu

kıntıları kendi omuzlarına alıyor görünüyorsun ve eniştem senin bu yıldırım paratoneri rolüne izin veriyor mu? (Krş., *İnsanca Pek İnsanca* –"ve bu yüzden niçin bayan Wagner yalnızca bu aforizmaya güveniyor? Wagner'in hesabına mı? Kendi hesabına mı? Bu benim için hâlâ bir sır)" (29-3-1973).

21 İmza ve metin birbiriyle çatışır. Tekrarlanır tekrarlanmaz, gizlenirler, ayrılırlar, ifraz edilirler. Başsız bir gövdenin giyotininde onları başsız bırakan muazzam bir kesikten oluşurlar. Tekerrürleri, onları başlatan kamulaştırmadır. Tekerrür ne dikerse diksin, onu bir pisliğin yapısıyla belirler.
"*Etron* (é-tron). Argo sözcük. Yoğun ve [*Pislik* (pis-lik), eril isim], argo sözcük. Kalıplaşmış yoğun dışkı maddesi. İsviçre dışkısı. Çocukların ıslak ve hamur haline getirilmiş top barutuyla doldurdukları ve üstten aşağı yaktıkları küçük koni. H.XII. yüzyıl 'Estrons sans ordure' [Katıksız dışkı], Jubinal, Fatrasies, c. II, s. 222. XIV. Yüzyıl. 'Öyleyse, dedi köpek bakıcısı, köpeklerimizin yaptığı dışkılar boğazınıza dolsun!' Modus, CII. XVI. Yüzyıl. 'Sıcacık dışkılardan yapılmış burbon tarzı bir tart,' Rabelais, *Pantagruel* c. II, s. 16.

cümlenin tamamen "onun" olmadığı varsayılacaksa, bu cümlenin Nietzsche'nin metninde tırnak işaretleri içinde göründüğü olgusunun hatırlanması neredeyse hiç gerekmez. Tek başına salt okunabilirliği, bu cümlenin kamulaştırılmasına yeter.

Nietzsche, bu ifadenin kendisi ya da bir suç ortağı için herhangi bir anlamının olabileceği az çok gizli bir kod düzenlemiş olabilir mi? Bunu asla bilemeyeceğiz. En azından asla bilemeyebiliriz ve bu yetersizlik (*impouvoir*) bir dereceye kadar hesaba katılmalıdır. Bu fragman-olmayandan *geriye kalan* şeyde işaret edilen bir iz ise de, bu tür bir hesap, onu hermenötik bir sorunun güvenli ufkundan uzaklaştırır.

Yazıyla ilişkili olacak okuma, bu tür bir ufku ya da hermönetik yelkeni delecektir. Böylece, Nietzsche'nin öyküsüne göre ve Heidegger tarafından alıntılandığı şekliyle, Schleiermacherler'e

---

—E. Wallon, *stron*; İtal. *Stronzo*, dışkı ve *stronzare*, kesmek; argo-Lat. *strundus*, *struntus*; Flemenkçe, *stront*, pislik, gübre; Almanca, *strunzen*, kesilmiş parça, y. Almanca. *Strunzan*, keserek ayırmak: yani tam olarak, atılan şey." *Littré*

Burada, birkaç ilave kayıt için yer var. Ancak bu tür bir oyuna, özellikle *Littré*'yle bir oyuna engel olmak isteyen çok hevesli poetikacılar da var. Bunlar, kamusal ve devrimci sıhhatliliğinde dürüst bir eser olan *Littré*'ye ilgilerinde özellikle eleştireldirler. Ve aslında illittréfaction [*Littré* karşıtı hizip] adına çok sert de olabilirler. "Yine de bir sözcüğün her 'anlam'ının sözdizimsel gelişimine ilişkin tözcü yanılsama sürer. Ponge'dan Derrida'ya, genel olarak sözlüğü, özel olarak *Littré*'yi kendi dilbilimsel başvuru kaynağı olarak alan esasen ideolojik batıl inanç gözlenir. Bir sözlüğün kullanımı sorunu bir yana bırakılsa bile, bu tür bir batıl inanç, 17. ve 18. yüzyıl klâsizminde dili donduran sabit fikirli bir burjuva ideolojisine tuhaf bir geri dönüşe tanıklık eder. Mallarmé'ye göre, *Littré*'yi okumanın tek bir tarihsel haklılaştırımı vardır." Aslında sert bir cümle (ama sonra, yakın zamanlarda, haşmetli yüce bir makamdan buyurulan şeye göre, son yirmi yıldır yazı üzerine söylenen her şeyin böylesi "sert biçimde kınanması" gerekir). Ben, yalnızca çokanlamlı olmayan *Sirayet*'e (*La dissémination*) başvurabilirim. Bu, "bir sözcüğün her 'anlam'ı" ile ya da genel olarak anlamlar ya da sözcüklerle daha da az ilgilidir. Onun yalnızca herhangi bir pasajı okunmalıdır. Örneğin "(bir etimolojiden başka bir şey istemediğiniz *Littré*)", s. 288'i ya da "yine, kendisinden elbette asla bilginin istenmeyeceği *Littré*", s. 303'ü düşünün (Krş., dpnt. 4. "Tombe" sözcüğü üzerine oyuna bir kez daha dikkat edilmelidir. "İmza düşer." ya da "İmza/mezar." –İngilizceye ç.n.)

ve örtüyapımcılarına yol verilmiştir. Ve yayınlanmamış parça gittiğine göre, aslında bu yine onu *okuma*, onun *ne* içinliği ya da bir kadın veya yazı gibi niçin elden kaçarken kendini ele verdiği meselesidir. Hiçbir kıvrım, hiçbir rezerv onun şeffaf görünümüne işaret ediyor görünmez. Aslında içeriği, düz olmaktan daha fazla bir anlaşılabilirlik görüntüsü verir. Herkes, "Şemsiyemi unuttum"un ne anlama geldiğini bilir. Bir şemsiyeye sahibim (sahip olma fiili (*verbe avoir*) –burada bir yardımcı fiil olsa bile ve bir şemsiyeye sahip olmam olgusu ayrıca iyelik sıfatıyla gösterilse de). O, bana aittir. Ama ben onu unuttum. Onu tanımlayabilirim. Ancak şimdi, artık ona sahip değilim. Yakında. Onu bir yerlerde unutmuş olmalıyım vb. Şemsiyemi hatırlıyorum. Kendime şemsiyemi hatırlatıyorum. Bir şemsiye, tam da ona gerçekten gereksinim duyulduğunda ya sahip olunan ya da *artık sahip olunmayan* (*n'avoir plus*) türden şeydir. Ya da aksi takdirde, ona gereksinim duyulmadığında bile ona sahip olunur. Basitçe, o zamanki havaya (*temps*'a, yani zamana ve/veya havaya) ilişkin bir soru.

Bu tür bir okunabilirlik katmanı, belirli bir materyali kullanan herhangi bir dile kayıpsız çevrilebilir. Bu materyalin, verili bir dilde "şemsiye" göstergesi olmadığı, o kültürde "nesne"nin mevcudiyeti bile olmadığı doğrudur. Ancak bu materyal aslında muazzam bir işleve bağlı olduğundan, bu okunabilirlik katmanı yalnızca çeviri işlemine değil, ayrıca çok daha ayrıntılı işlemlere de olanak tanır. Örneğin, nihayetinde belirli genellikler aracılığıyla bir dolambaçlı yoldan sonra, elbette onu Nietzsche'nin deyimiyle ilişkilendiren "psikanalitik" bir kodçözümü önerilebilir. Şemsiyenin simgesel figürü iyi bilinir ya da iyi bilindiği sanılır. Örneğin, gösterişsiz biçimde örtülere bürünmüş bir fallusun, hem saldırgan hem koruyucu, tehditkâr ya da tehdit edilen bir organın erselik çıkıntısını (*éperon*) düşününüz. Bir iğdiş masası üstündeki bir dikiş makinasında (*machine à recoudre*), bu tür bir alışılmadık nesneyle karşılaşılmaz.

Ancak şemsiye, Freud'a göre yalnızca simgesel bir nesne değildir. Algı-bilinç sisteminin ünlü *Reizschutz*'u* gibi bir metap-

* Koruyucu kalkan.

sikolojik kavramın metaforu; aslında bu metafor, neredeyse bir kavramdır. Ayrıca hatırlanan yalnızca şemsiye değil, onun unutulmuşluğudur da. Ve esasen unutmaya ve fallik nesnelere aşina olan psikanaliz, yine bu kalıntıların bir hermenötik uzmanlığını da gerektirebilir. Aksi takdirde, başka türlü bu kalıntıları düşünmeye bir ilgi duyabilecek kadar naif olmayan psikanalistler, bu genellikler eklemlenip daraltılırsa ve bu yüzden içeriğin kendisi ölçülü bir biçimde tamamlanırsa, yine de günün birinde yorumlayıcı beklentilerini tatmin edebileceklerinden şüphe duymaya devam edebilirler. Bu açıdan, bir şekilde daha az naif olsa da, analist, bu yayınlanmamış parçanın bir anlama sahip bir aforizma olduğu yönündeki ortak inançlarında, aceleci okura ya da hermenötikçi ontolojiste ilkece katılır. Bir anlama sahip olması gerektiğinden emin olarak, onun, bu yazarın düşüncesinin en derin kavrayışlarından kaynaklanacağını umarlar. Ancak böylesine emin olmak için, söz konusu şeyin metin olduğunun, bir metnin, aslında unutulmuş bir metnin kalıntıları olduğunun unutulması gerekir. Belki de bir şemsiye olduğunun. Artık mevcut olmayan bir şemsiye.

Bu "Şemsiyemi unuttum" kalanı (*restance*), hiçbir dairesel yörüngeye götürmez. Başlangıcından sonuna ulaştıran ve tekrar geri getiren hiçbir uygun güzergâh bilmez. Onun hareketi de, herhangi bir merkez kabul etmez. Yapısal olarak herhangi bir canlı anlamdan özgür olduğundan, hiçbir anlama gelmemesi ya da kararlaştırılabilir bir anlama sahip olmaması her zaman olanaklıdır. Bağlamsal bir gövdenin ya da sonlu kodun ötesinde, onun herhangi bir yere aktarılan parodileştirici anlam oyununun sonu yoktur. Tam da bir yazı parçası olarak okunabilirliğinden dolayı, bu yayınlanmamış parçanın sonsuza kadar sır olarak kalması oldukça olanaklıdır. Ancak bir sırrı ele vermediğinden dolayı değil. Aksine onun sırrı, gerçekten de hiçbir sırra sahip olmaması, yalnızca kıvrımları arasında gizli bir hakikati taklit ediyormuş gibi yapabilmesi olanağıdır. Onun sınırı, kendi yapısıyla öngörülmekle kalmaz, ayrıca aslında bu yapıyla derinden karıştırılır da. Hermenötikçi, onun oyunuyla kışkırtılmaktan ve şaşırtılmaktan başka bir şey yapamaz.

Yine de, estetikleştirici ve obskürantist *hermeneuein** ile birlikte, *bu*nun ne anlama geldiğine ilişkin bir bilgiden vazgeçilmesi gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine, yazıda terk edilen simülakrın yapısal sınırı ve kalanı hesaba katılacaksa bu sınır, öteyi ilân etse bile, belirli bir bilgiyi kuşatan türden bir sınır olmadığından, kodçözümü süreci olası en uzak mesafeye taşınmalıdır. Bu sınırın bilimsel bir çalışmanın içinden geçip onu böldüğü yere taşınmalıdır; bilimsel çalışmanın koşulu olan bu sınır, böylece onu kendisine açar.

Eğer Nietzsche gerçekten bir şey demek istediyse, bu, zorunlu olarak ayrımsal bir güç istenci ise de, kastetme istenci sınırının sonsuzca bölünmesi, katlanıp çeşitlenmesi olamaz mı? Dikkatli bir yorumlama hangi mesafeye taşınırsa taşınsın, Nietzsche'nin metninin bütününün korkunç bir tarzda "Şemsiyemi unuttum" tipinden olabileceği hipotezi yadsınamaz.

"Nietzsche'nin metninin bütünlüğü" yoktur, fragmenter ya da aforistik bir bütünlük bile yoktur demekle aynı şeydir bu. Burada, çok büyük bir kahkaha tufanının yıldırım ve şimşeğine, kendisinin maruz kaldığı gibi, çatısız ve bir paratonerle korunmaksızın maruz kalınacağı açıktır.

"*Wir Unverständlichen ... denn wir wohnen den Blitzen immer näher*?": "*Biz Anlaşılmaz Olanlar*" (*Şen Bilim*'de 371. fragmanın başlığı): "Çünkü yıldırımlara gittikçe daha yakın ikamet ediyoruz!" Biraz yukarıda 365. fragman şöyle kapanır: ("... *Biz, ölüm sonrası insanları!*")

Bir adım daha (*un pas encore*). Ayrıca varsayalım ki, (deyim yerindeyse) sunduğum bütünlük bir şekilde istikrarsız, hatta parodileştirici bir aktarımdır. Ya bu bütünlüğün, nihayetinde "Şemsiyemi unuttum"la aynı türden olması gerekiyorsa?

Kendi bütünlüğü için değilse bile, yine de zaten unutmaya başladığınız metnin oldukça uzağa kaçabileceği belirli hareketler de olabilir. Bu doğruysa, onun kodlanamazlığının hiçbir ölçüsü yoktur. Yine de benim söylemim, her parçasıyla "Şemsiyemi unuttum" kadar açıktır. Retorik, pedagojik ve inandırıcı niteliklere ilişkin belirli bir kararlılığı içerdiğini de kabul edebilirsiniz.

* Yorumlama.

Yine de, bunun herhangi bir şekilde şifreli olduğunu varsayalım. Ya Nietzsche'nin ("Şemsiyemi unuttum" türünden) metinleri ve ("mahmuz" ("*éperon*") gibi) kavramları ve sözcükleri, tarihini ve kodunu yalnızca benim bildiğim nedenlerle seçilmişse? Ya bu tür bir tarih ve kodun açık nedenini anlamakta başarısız kalmışsam? Olsa olsa, tek bir kişinin bir kod üretemeyeceği yanıtını verebilirsiniz. Ben de buna çok rahatlıkla, bir tek kişiden daha fazla olduğum bir sözleşmeye göre bu metnin anahtarının ben ve kendim arasında bulunduğu yanıtını verebilirim. Ancak sizin de şüphesiz pekâlâ farkında olduğunuz üzere, ben ve kendim, biz ölüyoruz, bu metnin olayıyla başka türlü asla onu tam olarak gerçekleştirmeyen benim ilişkim –ve sizinki de– bizim ilişkimiz yapısal olarak ölüm sonrası bir zorunluluk ilişkisidir. Ve bu metnin kodlanamaz olduğunun bilinmesi neredeyse gereksizdir; çünkü metin hem açık, sunulmuş *hem de* kodlanamaz olarak kalacaktır.

Varsayalım ki, bu durumda bu olayın deyimsel kodunu (bu nosyonun kendisi zaten çelişkilidir) bildiğimi iddia ederken yalnız değilim. Ya bir yerde, herhangi bir yerde bu sır-olmayanın sırrını paylaşanlar varsa? Öyle olsa bile, sahne değişmez. Bir kez daha pekâlâ farkında olduğunuz üzere, suç ortakları da ölmeye mahkûmdur. Ve yine metin kalacaktır, eğer gerçekten şifreli ve parodileştiriciyse (ve size bunun tamı tamına böyle olduğunu söylüyorum. Bunu size, herhangi bir yararı olmayacağı için söyleyebilirim de. İtirafım bile pekâlâ bir yalan olabilir; çünkü yalnızca hakikat söylenirse, yalnızca hakikatin söylendiği söylenirse, dissimülasyon vardır) yine de metin sınırsızca açık, şifreli ve parodileştirici olarak kalacaktır. Başka bir deyişle, metin kapalı, hem açık hem kapalı ya da sırasıyla her biri, katlanmış/açılmış (*ployé/déployé*) olarak kalır, kesinlikle o sizin kullanamadığınız (*dont vous n'auriez pas l'emploi*) bir şemsiyedir. Başınızın üzerindeymiş gibi, asla ondan söz edildiğini işitmiyormuşçasına onu hemen unutabilirsiniz de. Hatta beni önemsemiyormuşçasına; çünkü herhangi bir şekilde önemseyebileceğiniz bir şey söylemedim. Kendinizi bu şemsiyeden kurtarabileceğinizi rahatlıkla düşünebilirsiniz. Çünkü ya yağmur yağmıyordur ya da ondan hoşlanmıyorsunuzdur (*pour autant qu'il n'a pas plu*).

Hakkında konuştuğum bu ölüm, ne tragedyanın ölümüdür ne de bir özneye atfedilir. Özne için bir durum yaratılmalı ve bunun sonuçları, işgal ettiğimiz sahne için kullanılmalıdır. Ancak işlem, "Ölümlüyüm, öyleyse, vb..." türünden değildir. Aksine, yalnızca bu tür bir sahne olanaklı olduğunda ölüm ve ölüm sonrası öngörülebilir. Bu yüzden, trajedi ve parodinin gittiği kadarınca, aynı şey doğum için de uygundur. Belki de bu, Nietzsche'nin üslup, simülakr, kadın adını verdiği şeydir. Bir şen bilim, bunu uygun biçimde gösterir: *Bu* üslup, *bu* simülakr, *bu* kadın hiçbir zaman var olmamıştır. *Bu* cinsel fark hiçbir zaman var olmamıştır.

Eğer simülakr gerçekleşecekse, onun yazısı çeşitli üsluplar arasındaki aralıkta olmak zorundadır. Ve eğer üslup olacaksa, kadın Nietzsche'nin (Nietzsche'nin kadınının) iması, ancak birden fazla olabilir.

Borcun vadesi gelir. En azından iki mahmuz (*éperons*). Demir indirilir, tehlikeye atılır, belki de onların arasındaki derinlikte kaybolur.

NOT: Roger Laporte bana, beş yıl önce gerçekleşen çekişmeli bir karşılaşmayı hatırlattı. (Burada vesilesini anlatamayacak olsam da) bu karşılaşma sırasında başka nedenlerden dolayı kendimizi, Nietzsche'nin yayınlanmamış manüskrilerinin yayınlanması ile rastlantı eseri alay etmeye kalkışan tanıdık bir hermenötikçiyle anlaşmazlık içinde bulduk. Şöyle diyordu: "Sonunda, Nietzsche'nin 'Şemsiyemi unuttum' gibi çamaşırhane notlarını ve karalamalarını yayınlayacaklarmış."

Olayı yeniden tartıştık; orada bulunanlar bunu doğrularlar. Bu yüzden başka türlü hiçbir şüphelenme nedenim olmayan olguların sahihliğinden olduğu kadar, öykünün doğruluğundan da eminim. Yine de olaya ilişkin hiçbir şey hatırlamıyorum. Bugün bile. (1.4.1973)

NOT II: Bunun, bu unutmanın ne olduğunu biliyormuş gibi yapmayalım. Bu doğru olsa, unutmanın anlamını sorgular mıyız? Ya da unutma sorusunu varlık sorusuna geri götürür müyüz? Bir varolanın, örneğin bir şemsiyenin unutulması, Varlık'ın unutulmasıyla karşılaştırılamaz mı? Hangisi için bu giderek daha kötü bir *imge* olur? Gerçekten? Onu okuyup alıntılamış olsam bile, Heidegger'in *Varlık Sorusu Üzerine*'den (*Zur Seinsfrage*) şu metnini hiç hatırlamadım: "Nihilizmin doruğa çıktığı evrede, öyle görünüyor ki, '*varolanın Varlık'ı*' gibi bir şey yoktur, (*nihil negativum* anlamında) ona dair bir şey yoktur. ~~Varlık~~ tekil bir tarzda yok olarak kalır. Kendisini örter. Kendi kendisini örten örtülü bir gizlenmede (*Verborgenheit*) kalır. Öyleyse, bu tür bir hareket içinde Yunanlıların deneyimledikleri tarzda deneyimlenen unutmanın özü, bu tür bir harekete bağlıdır. Sonuç olarak (yani sonuç olarak onun özü olan şeye göre) bu, olumsuz bir şey değildir. Yine de bir gizleme olduğu kadarınca, şüphesiz ki o, henüz Açığa-çıkmamışları koruyan koruyucu bir gizlemedir. Yürürlükteki temsiliyle unutma, kolayca basit bir boşluk, bir eksiklik, bir belirsizlik görünümü üstlenir. Unutmanın, unutkan olmanın, özellikle "ihmal etmek" olduğunu ve ihmal etmenin, genellikle karşılaşılan (kendisi için temsil edilen insana ilişkin)

bir insanlık durumu olduğunu düşünmek yaygındır. Unutmanın özünü belirlemekten hâlâ uzağız. Unutmanın kendisini bize bütün kapsamıyla açığa vurduğu yerde, kesinlikle unutmayı hâlâ yalnızca bir insan gerçeği olarak anlama tehlikesine karşı fazlasıyla savunmasızız.

Bu yüzden, bin şekilde, "Varlık'ın unutulması" (*Seinsvergessenheit*), sanki Varlık (figüratif olarak konuşmak gerekirse) bir felsefe profesörünün dalgınlıkla bir yerde bıraktığı şemsiyeymiş gibi (*daß, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeßlichket eines Philosophieproffessors irgendwo hat stehen lassen*) temsil edilir. Öyleyse unutma, açıkça ondan ayrı olduğu ölçüde Varlık'ın özüne (*das Wesen des Seins*) *saldırmakla* kalmaz. Varlık'ın doğasına aittir (*Sie gehört zur Sache des Seins*) ve onun özünün Yazgı'sı olarak (*als Geschick seines Wesens*) hüküm sürer" (*Zur Seinsfrage*). (17.5.1973)

Nietzsche ve Makina[1]

Jacques Derrida
Richard Beardsworth ile Söyleşi

1 Bu söyleşi, 1993'te Richard Beardsworth tarafından yapılmıştır. İlk kez, İngilizce olarak "Nietzsche and the Machine" başlığıyla *Journal of Nietzsche Studies*'de (7, Spring 1994, s. 7-66) yayınlanmıştır. Beardsworth, söyleşi öncesi Derrida için on üç soru hazırlamıştı. Bunlar söyleşiden önce *Journal of Nietzsche Studies*'de *bütünüyle* yayınlandı. Soruları söyleşi içinde sunmayı tercih ettim (Böylelikle okur, art arda hem soruyu hem de yanıtı izleyebilecek). [Türkçe çeviride esas alınan İngilizce metin için bkz., Jacques Derrida, "Nietzsche and the Machine", Interview with Richard Beardsworth, in *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, s. 215-256].

R.B.: Nietzsche'nin felsefesiyle her bir uğraşınızın okuma stratejisine dair bilgi verirken, Nietzsche ya da Nietzsche metni hakkında tek bir hakikatin olmadığı, size özgü bir vurgu noktası. Nietzsche ile ilişkileriniz, açıkça Nietzsche'yi Varlık tarihiyle sınırlama yönünde inatçı değilse bile, ısrarlı bir arzuyla belirlenen Heidegger'in ilgilerinden ayrılır. *Otobiyografiler*'de öne sürdüğünüz üzere "Nietzsche metninin geleceği kapalı değildir."[2] Umarım sorularım, bu değininin ruhuna bağlı kalır; yalnızca olabildiğince açık olmakla değil, ayrıca Nietzsche'nin geleceği (gelecekleri) ile (hem Nietzsche'nin gelecek hakkında söylediği şeyler hem de günümüzdeki Nietzsche düşüncesinin geleceği ile) ilgili olduklarından dolayı da. Bununla beraber sizi özgül bir tarihsel bağlamla, yani Soğuk Savaş'ın –politik, ekonomik ve kültürel biçimde– ortaya çıkardığı bir dünya bağlamıyla ilişkili Nietzsche metnine çekmek istiyorum. Bu yüzden sorularımın genel yönelimi, (ister Nietzsche'nin metinlerine, sizin metinlerinize, isterse sizin Nietzsche üzerine metinlerinize ilişkin) yorum sorularıyla fazlasıyla dikkatli biçimde ilişkili değil; daha çok Soğuk Savaş'ın sonunda daima ivedi bir dizi sorunun bir "indeks"i olarak *Nietzsche* isminin değerlendirilmesiyle yönlendiriliyor –yani hükümet, teknoloji, adalet ve gelecek arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesiyle. Bırakalım bu bağlamda Nietzsche ismi, bu sorunlara yaklaşım olanakları açan bir *yol* olsun. Söyleşiyi "Nietzsche ve Makina" olarak başlıklandırmak isterim.

SORU BİR: Çok genel bir soruyla başlayacağım. Şu ana kadar yayınladığınız bütün yazılarınız düşünüldüğünde, bir paradoksla karşılaşılır. *Yazı ve Fark*'taki (*Writing and Difference*) "Güç ve Anlamlama"dan ("Force and Signification") itibaren Nietzsche'nin farklı sesleri derinlemesine eserlerinizin içinde; ve fakat Husserl, Platon, Hegel, Freud, Blanchot vb. üzerine uzun çözümlemelerle karşılaştırıldığında, açıkça Nietzsche üzerine birkaç parça yazdınız, ya da en azından yayınladınız. Bunun özel bir nedeni var mı?

2 Jacques Derrida, *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, s. 98 [Bkz., bu kitapta "Otobiyografiler"].

J.D.: Birinci soruya yanıt olarak –Nietzsche üzerine göze çarpan bu sürekli düşünüm eksikliği, muhtemelen girişinizin düşünce hatlarından biri izlenerek açıklanabilir. Bir Nietzsche "düşünce"sini belirli bir düzenleme içinde toplamak ya da dengede tutmak, bana gerçekten zor geldi. *Düzenleme* terimiyle yalnızca sistematik bir uygunluğu ya da tutarlılığı değil (ciddi biçimde hiç kimse, felsefi ya da spekülatif bir "sistem"i –eskisinden daha sorunsal ve muammalı bir özel isim– *Nietzsche* ile adlandırılan şeyde tanımlamaya çalışmadı) ayrıca bir topluluğun, bir eserin ya da korpusun bir yönlendirici anlam, bir temel proje, hatta (yazı veya söze ilişkin) bir biçimsel özellik etrafında örgütlenmesini de kastediyorum. Bu indirgenemez ve tekil çokkatlılık, *Versammlung*'un* metafiziğin sonununki de dâhil (Heidegger'in yorumunun bu tür bir sonda Nietzsche'nin biricik düşüncesinin temel unsurlarını –*verstehen*'den** çok *comprehendere**** olarak– bir "tutuklama" girişimini oluşturması anlamında) her biçimine bu direniş: İşte bu indirgenemezlik, bana daima daha saygıdeğer görünüyor. Düşünce ve yazı tutumlarının farklılığı, analitik saldırıların (olası sentezi ya da olumsuzlaması olmaksızın) çelişkili hareketliliği, teşhisler, aşırılıklar, önseziler, şiirsel-felsefi biçimlerin tiyatrosu ve müziği, maskelerle ve özel isimlerle trajik olmaktan daha öte oyun –Nietzsche'nin eserlerinin bu "özellikler"i bana daima, başlangıçtan onların az çok alay konusu yapıldığı noktaya kadar, Nietzsche'ye ilişkin (felsefi, metafelsefi, psikanalitik ya da politik) bütün incelemelere ve açıklamalara meydan okuyor görünmektedir. Söylediğiniz gibi, çeşitli sesler duyulabilir; kanımca bu sesler, asla sona ermeyen ve asla bir "monoloji"ye indirgenmemelerini talep eden bir vurguyla geri dönerler. Bu anlamda bu tür sesler, zaten kendi geleceklerinde, çok Nietzscheci bir mecaz kullanmak gerekirse, "gebe" kaldıkları rezervde yankılanırlar. Nietzsche'nin geleceği ne olacak? Bu soru beni her zaman Nietzsche'nin bir "genel tekrar"ının *eşiğinde* bırakır.

---

* Bir araya getirme.

** Anlama.

*** Kavrama.

Söylendiği gibi görünüşte daha uzun çözümlemeler ayırdığım düşünürler için de *mutatis mutandis** benzer bir duyguya sahibim. Biraz önce Nietzsche hakkında söylediğim şeyi, Platon, Hegel, Husserl, Freud, Blanchot ve diğerleri için de söyleyebilirim. Bu düşünürler üzerine yazılarım –umarım– şaşkınlığa düşürmek ve öteki sesleri geri döndürmek için fragmenter, dolaylı, eksiltili, açıktır. Ve bu yüzden sorunuz yanıtlanamaz. Şimdi, bu açıdan Nietzsche'nin ayrıcalığı ne? Bilmem: Belki içlerinde en delisi! Buradan iki sonuç çıkarılmalı: Birincisi, belki bu delilikle düşünce, giderek şiddetlenen biçimde ve giderek artan bir özgürlükle salıverilir; ikincisi, giderek artan bir ıstırapla salıverilir. Bir sonuç olarak insan –her şeyden önce Nietzsche'yle birlikte– ismini, kendisini açıklayamayacak kadar sıkı bir yorumun deli gömleğine sokmaktan imtina etmelidir; çünkü bu yorum bir anlama, bir mesaja, bir sözün birliğine ya da belirli bir esere ait kimliği tanımlama iddiasında bulunur.

SORU İKİ: Eserleriniz, fazlasıyla "Nietzscheci" oldukları için sıkça eleştiriliyor. Bu tür eleştirilerde bulunma, (her bir eleştirinin farklılıkları ne olursa olsun) Nietzsche'ye ve size ilişkin, Nietzsche'yi fazlasıyla yakından takip etmekle eserlerinizin eleştirel olmayan ve sorumsuz bir irrasyonalizme düştüğünü ve felsefi düşüncenin rasyonel normlarının yerine sanatın yaratıcı oyunculluğunu geçirdiğini öne süren çok belirli bir okumadır. Bu bağlamda size, birbiriyle ilişkili iki soru sormak istiyorum. Birincisi, İngilizce konuşulan dünyada (özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde) eserlerinizin ağırlıklı olarak "edebi" alımlanışı, edebi metni değerlendirmenize ilişkin belirli bir felsefi zorunluluğu önemsiz mi kıldı? Bu bağlamda, bu zorunluluk yapıbozuma yöneltilen "Nietzschecilik" suçlamasıyla kısmen örtülmüş görünüyor. İkincisi, ve daha dikkate değer biçimde, yapıbozumun bu alımlanışını ("Derrida'nın eserleri nihayetinde irrasyonel ve görecidir") izlersek, "Beyaz Mitoloji"de ("White Mythology") Nietzsche'yle ilişkinizi nasıl değerlendiriyorsunuz? ("Metaforun *Geriçekilişi*"nde ["Le *retrait* de la métaphore"] Paul Ricœur'e sizin bizzat işaret ettiğiniz üzere) bu sıkça yanlış anlaşılan incelemede

* Zorunlu değişikliklerle.

felsefenin kuruçu kavramlarını anlaşılır söze indirgemeye yönelik herhangi bir girişimi –ve burada erken Nietzsche'nin hakikati metafora indirgemesi, modern değilse bile, bu empirik girişimin paradigmatiğidir– yapıbozuma uğratıyorsunuz. Bu incelemenin önermelerine hemen döneceğim. Burada size Batı felsefesinin yapıbozumunun, ki "Beyaz Mitoloji" buna sağlam bir örnek teşkil eder, Nietzsche'nin Batılı geleneğin *yıkılması* gerekir şeklinde her şeyden önemli inancından nasıl farklılaştığını sorabilir miyim? Yapıbozum ve yıkım arasındaki farklar nelerdir?

J.D.: Birincisi, "Nietzschecilik" suçlaması kendi açısından anlamsızdır. Son yanıtın açık kıldığı üzere, daha sadık olan, Nietzsche'de hak iddia edebilir; daha az sadık olan ise, Nietzsche düşüncesinin belirli bir "özelliği"nin kimliğine sahip çıkabilir. Daha yakın olan, "Nietzsche"ye yönelir; daha da yakın olan, Nietzsche-metni gibi bir şeyin olmadığının farkındadır. Bu metin, kendilik gibi bir şeyin olmadığını, yalnızca bu kendiliğin –aktif ve reaktif– yorumlarının olduğunu öne sürmesiyle aynı tarzda yorum talep eder. "Nietzscheci" olmak, Nietzsche'nin isimleriyle ve takma isimleriyle boy ölçüşemeyen bir gazetecilik sloganıdır; bunun *raison d'être**'i, sonuçta kaygıyı giderir.

İkincisi, Nietzsche'nin irrasyonel ve hatalı olduğunu öne sürmek ve böylece Nietzsche'den geçen yolunu izleyerek yapıbozumun da irrasyonel olduğunu söylemek yanlıştır. Bu, tamamıyla basite indirgemektir. Yapıbozumun bir parçasını oluşturduğu bu tarihsel yapılanmada, Nietzsche'nin isminden çok daha fazla isim vardır. Evet, Nietzsche, ayrıca Heidegger ve Benjamin ve diğerleri. *İrrasyonel* terimi, soykütük "metot"uyla uyuşmakta tamamıyla başarısız olur. Dördüncü soruyu tartışırken bu mesele yine ortaya çıkacak. Nietzsche'nin gözünde soykütük, akıl tarihinin bir açıklamasını sunma girişimidir. Bu açıklamayla ilgili sorunlar olabilir, zaman zaman çok hızlı gidebilir. Ancak aslında soykütük, kendisini aklın *arkasına* kaydeder; bu yüzden irrasyonel bir düşünme prosedürü olamaz. Soykütük metodu ve amacı, geleneğin rasyonel olan şeyle irrasyonel olan şeye ilişkin tanımlarını yeniden-düzenleyerek, bu tür ayrımların önüne ge-

* Varlık nedeni.

çer ve onları aşar. Nietzsche'yi ya da akla, irrasyonalizme ilişkin bu açıklamadan kısmen etkilenen düşünürleri suçlamak, soykütüğün aştığı söylemsel konuma gerisin geri düşmektir.

Üçüncü nokta, Anglo-Amerikan dünyasında yapıbozumun edebi alımlanması sorunuyla ilgili. Burada yalnızca bir değinide bulunacağım; çünkü mesele gerçekten aşırı derecede karmaşık. Yapıbozumun başlangıçta felsefe bölümlerinden çok edebiyat bölümlerine nüfuz ettiği doğruysa, bunun açık bir nedeni var. Edebiyat teorisi, özellikle Amerika'da, kurumsal felsefe kayıtlarından daha çok aklın arkasındakinin ardına geçme girişimlerine ilişkin argümanları ve stratejileri dinlemeye istekli. Bu bölümlerin (ya da en azından bazılarının, kesinlikle yapıbozuma açık olanların) politikası bu anlamda daha felsefi.

Dördüncüsü, sorunuzda yapıbozumla yıkım arasında hangi farkların olduğunu soruyorsunuz. İkinci ve üçüncü sorunuzda temel farkı söylediniz, bu yüzden başka bir şey ekleyeyim: İlksel olumlama sorunu. Yine üç düşünürü, Nietzsche, Heidegger ve Benjamin'i izlersek, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında geleceği olumlamayı isteme düşüncesi adına bir şeyin gerçekleştiği oldukça açık. Bu sırada Batı'nın tarihine ilişkin açıklama ne kadar olumsuz, ne kadar yıkıcı olursa olsun, bir şey düşünceyi gelecekten davet ediyor; hem yıkımdan geçen yolu hem de bu yıkımdaki bir olumlamayı tamamen zorunlu kılan, bu davettir. Bununla ne demek istiyorum? Mahkemeler kurmadan ya da belirli söylemleri, okulları, akımları ya da akademik eğilimleri eleştirmeden önce, on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçerken olumlama adına, geleceğin ya da bir gelecek fırsatının olumlanması adına, açık bir yıkım ya da yas söylemi içinde işaretlenmesi için insanlığa bir şeyler olduğunun öncelikle kabul edilmesi gerekir. Benjamin'deki mesihçilik sorununu, Nietzsche'deki gelecek sorununu, Heidegger'deki geleceğe ait *ecstasis*'in* ayrıcalığını düşünün. Bu düşünürler, tümüyle geleceğin düşünürleridir.... Şimdi geleceğe, hem düne hem bugüne bir açılma, neden bir yıkıma, olumsuz bir yapısızlaştırmaya benzer bir şeyden geçer? Bunun nedeni, basitçe bu üç düşünür

* Ekstanz, götürülme, esrime.

değil. Düşünceleri ne kadar önemli olursa olsun onlar, dünya da –en azından Batı'da– meydana gelen, yıkım olmaksızın, ayrılma ya da kesinti olmaksızın veya bağlılık olmaksızın ilerleyemeyen yıkıcı bir karmaşayla, bir tür devrimle olumlamanın gerçekleştirilmesine neden olan bir şeyin belirtileridir, sözcüleridir. Çünkü bu düşünürler, ayrıca bağlılığın, tekrarın düşünürleridir –Nietzsche'de ebedi dönüş, Heidegger'de bir ilk yıkımla yayılan, Heidegger tarafından tekrar olarak sunulan Varlık sorunu vb. Geleceğin bu düşünürleri, ayrıca ebedi dönüşün, tekrarın düşünürleridir. Bu yüzden benim sorum şöyle: Bu yeniden-olumlama, neden yalnızca bir yıkımın sarsıntısı aracılığıyla bir geleceğe sahip olabilir? Ancak bu, hiç de bir soru değil; aksine *gerçekleşmekte olan şeyin*, bizi beraberinde götüren devrimin deneyimi. Bu hareket bir sarsıntı, bir deprem, büyük bir girdap ya da hatta bir kaos olarak tanımlanabilir, bu tanımın belirli bir doğruluğu var. Çünkü biraz önce adı geçenler, derinliğin (*Abgrund*), kaosun, *khaein*'in –yani bir açılmanın olduğu yerin, ağzın açıldığı yerin ve insan ne diyeceğini bilemez, burada bir kaos deneyimi var– düşünürleridir.

SORU ÜÇ: "Beyaz Mitoloji"nin, yapıbozumun bir yandan felsefe disiplinine, diğer yandan beşeri bilimlerinkilere yönelik stratejilerine özgü bir düşünme serüvenini yasalaştırdığı öne sürülebilir (Burada, Geoffrey Bennington'ın inceleme hakkında "Derridabase"deki yakın zamanlı değerlendirmesini düşünüyorum). Sonuç olarak, felsefi metinde sizin metafor konumuyla ilişkiniz, yapıbozumun aşkın ve empirik arasındaki metafiziksel karşıtlığı yerinden etmesine ve yeniden-düzenlemesine ilişkin güçlü bir yasalaştırmadır. "Beyaz Mitoloji"nin temel tutumunu hatırlamak gerekirse: Bir yandan felsefi metaforları felsefenin dışından hareketle belirlemenin olanaksız olduğunu gösteriyorsunuz; çünkü bu girişim bizzat metafor kavramının görülebilen görülemeyen vb. arasındaki metafiziksel farka dayanan bir filozofem olması olgusunda temel bir sınırla karşılaşır. Diğer yandan ve aynı nedenden dolayı felsefenin kendi metaforik üretimlerine hâkim olamadığını öne sürüyorsunuz; çünkü tam da bu girişiminde kendisini destekleyen şeyden kendisini yoksun

kılacaktır. "Beyaz Mitoloji", kendisini ve okuru aporetik ve kontrol edilemeyen bir konumda, ne felsefenin içinde ne de dışında felsefeye (dilbilime, psikanalize, tarihe –kesinlikle bu liste düşünceyi sonlu kılma yönündeki bütün modern çabaları kapsar) hâkim olmayı isteyen başka bir bilimin içinde bırakarak bu çifte olanaksızlığı izler.

Söylendiği gibi, iki sorum var. Felsefenin bu müphem "kurtarılış"ı, yeniden-kaydı, Heidegger'in 1930'lardaki *Nietzsche* konferanslarında Nietzsche'nin düşüncesini Nazi çağdaşlarının bunu "bir yaşam felsefesi" olarak değerlendirmelerinden kurtarma arzusundan ne şekilde farklıdır? Heidegger bu okumaların anti-kavramcılığına Nietzsche'yi metafiziğin içine yerleştirerek karşı çıkar. Böylelikle Heidegger'in Nietzsche'yi "kaybettiğini" siz, birçok fırsatta (*Of Grammatology*, "The End of the Book and the Beginning of Writing", *Spurs/Eperons: Les styles de Nietzsche*, "Interpreting Signatures, Nietzsche/Heidegger: Two Questions") bizzat öne sürdünüz. Felsefi metinde metaforun yerine yönelik çifte hareketiniz, hangi tarzlarda Nietzsche'yi farklı biçimde kurtarır ve kaybeder?

J.D.: Üçüncü sorunuzda iki soru var. Her ikisine de yaşam sorunsalı aracılığıyla yanıt vereceğim. Birincisi, evet; tarih, kuşaklar ve bağlamdan dolayı Nietzsche'ye yaklaşımım, Heidegger'in yaklaşımıyla aynı değil. İki dünya savaşı arasında yazmıyorum. Temel ilgim, Nietzsche'ye Nazi yeniden-temellüğüyle değer biçmek değil. Bu manevra türüne çok şüphe duyduğumdan dolayı da yaklaşımım farklı. *Otobiyografiler*'de de açıkladığım üzere, Nietzsche'nin Nazizm tarafından yeniden-temellük edilebilmesi rastlantısal değildir. Heidegger'in Varlık tarihi, kendi metafiziği, bu bulaşmanın üstesinden gelemez. Heidegger'in, düşüncesinin basitçe bir yaşam felsefesi olmadığını göstererek Nietzsche'yi neden kurtarmak istediğini anlamama rağmen, bu durumda birinci ilgim, Nietzsche'yi "kurtarmak" değil. Ayrıca *yaşam* sorununun Heidegger'in iddia ettiğinden çok daha muğlak ve güç olduğunun farkındayım. Gerçekten de Heidegger'in eserlerinde beni çok rahatsız eden bir tema varsa bu, yaşam temasıdır. Herkes gibi ben de, biyolojizmin yaşam kavramını özel kulla-

nımından çıkan politik risklere karşı uyanık bir okur olmak isterim; her hâlükârda yaşam sorunu, Heidegger'in anladığından çok daha aldatıcıdır. Aslında Heidegger'in tutumu aşırı biçimde belirsizdir: Nietzsche'yi, Nazilerin yerleştirmek istedikleri biyolojizmden ve ırkçılıktan kurtaramaz, onu bir metafizikçi kılmak dışında; son metafizikçi; yani sırasında onu indirgeyerek. Bu sahneyi çeşitli metinlerde biçimlendirmeye çalıştım: Heidegger, Nietzsche'yi kaybederek kurtarır ve onu kurtararak kaybeder. Nietzsche'yi –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de söylediği üzere, "belki"nin (*Vielleicht*) düşünürünü– bu indirgemeci tutumlardan kaçınmak *ve* başka bir şeyi olumlamak için çok daha askıda bırakıcı bir tarzda okumaya çalışıyorum.

İkinci sorunuza gelince, ister yaşamla ilgili olsun ister başka bir şeyle, herhangi bir şeyi Nietzsche'de bir araya getiremem. Aksine Nietzsche'yi ne kurtarabilirim ne de kurtarmayı isterim. Genel olarak düşünürlerle ilişkim, tek kelimeyle bu tür mantığı izlemez. Yapıbozum, özel isme ilişkin sorunu, sadakat ya da sadakatsizlik düzeyleri açısından ortaya koymaz. Bu anlamda hiçbir mahkeme yoktur. Örneğin, Nietzsche'de kendilerini Nazi yeniden-temellüğüne ödünç veren söylemsel unsurlar vardır; Nietzsche'den Nazizme bir akrabalık ilişkisi ayırt edilebilir ve bu görmezden gelinemez. Ayrıca daha pek çok unsur vardır, bazen tam da aynı unsurlar, pek çok başka düşünce dizileri, bazen aynı diziler; bunlar *ne* Nazizmin girişimine *ne de* Heidegger'inkine indirgenmekten çok uzaktır. *Tin Üzerine*'de (*Of Spirit*) söylediğim gibi Heidegger'in tutumu, aslında en kötü olandan yararlanır –Nazizmi onaylamak ve metafiziksel karşı-temellük. Bu bağlamda Heidegger'in Nietzschesini almak ve Nietzsche'de bir metafizik tarihiyle programlanmayan *başka* olanakların olduğunu ve Heidegger'in *metafiziğin tamamlanışının tarihi* olarak adlandırdığı şeyden öteye giden daha güçlü hareketlerin, aslında Heidegger'in kendisini, özellikle onun Nietzsche okumasını ve genel olarak onun felsefi yönelimini tartışmaya açan hareketlerin olduğunu göstermek önemlidir. Kısacası Nietzsche'de, Heidegger'in kendi düşüncesinin soykütüksel biçimde okunmasına olanak tanıyan bir rezerv vardır.

Muhtemelen daha önce açık, çokkatlı, fragmanlı metinleri tercihimden söz ederken neyi kastettiğim, artık biraz daha açıklık kazandı. Nietzsche'ye gelince, Nazilerin alabileceği parçalar var, Heidegger'in alabileceği parçalar var, Heidegger'e direnen parçalar var, bunlar Heidegger'in düşüncesinden "daha güçlü." Nietzsche metninin açıklığı, beni aynı anda bu çokkatlılığın kendisine göre bir tekilliğe sahip olduğunu bilmekten, hissetmekten ve hatırlamaktan alıkoymaz –aksine– yani her şeye rağmen o, Nietzsche'nin isimlerini ve takma isimlerini taşır, yani pek çok başka isim arasında *Nietzsche* olarak adlandırılan bir olay var. Bu tekilliğin tarihsel-teorik olanakları üzerine düşünümle ilgileniyorum, ne kadar açık ve kaotik (olumlu anlamda) olduğu kanıtlansa da.

SORU DÖRT: Nietzsche'nin Batılı geleneği "yıkma"sının etik imalarına şimdi daha açık biçimde dönmek istiyorum. Nietzsche'ye göre bilimin yaşamın reaktif bir değerlendirilmesi olduğu göz önüne alınırsa, bu "yıkım" her zaman zaten değerlerin bir yeniden-değerlendirilmesini ima eder. *Güç İstenci*'nde şunu kaydeder:

> Benim kavrayışım: Kendileri sayesinde yaşamın ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve güdüler ahlâkın yasaklaması altında bulunur; yaşamı reddetme içgüdüsü olarak ahlâk. Yaşam kurtarılacaksa, ahlâk yıkılmalıdır.[3]

Kendisinin hakikati metafora indirgemesiyle kısmen aynı tutumla Nietzsche'nin *Ahlâkın Söykütüğü Üzerine*'si, bütün etik idealleri yaşama düşman bir reaktif güce atfederek, ahlâkın bu yıkımını gerçekleştirir: Her zaman ahlâk olarak anlaşılan şey, ya ahlâkdışıdır ya da kendi ereğine ulaşmak için ahlâkdışı araçlar kullanır. Bu anlamda, ahlâk asla olmamıştır, asla vuku bulmamıştır ve sonuçta güç istencinden bir dizi reaktif etkiler olarak türetilir. Lévi-Strauss'a ilişkin okumalarınızın sonunda ("Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau", *Of Grammatology* içinde) Lévi-Strauss'un yazı ve söz arasındaki karşıtlığını yapıbozuma uğ-

3 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968, Book Two, dpnt. 343, s. 189.

ratarak şunları belirtiyorsunuz: "*Ötekinin* mevcudiyeti olmadan hiçbir fark yoktur, ayrıca ve sonuç olarak yokluk, dissimülasyon, dolambaçlı yol, fark, yazı olmadan da. Arkhe-yazı, ahlâkdışının olduğu kadar ahlâkın da kökenidir. Etiğin etik-olmayan başlangıcı. Şedit bir başlangıç. Vulger yazı kavramı durumunda olduğu gibi, ahlâkın soykütüğünü tekrar etmek için şiddetin etik durumu kesinlikle askıya alınmalıdır."[4] Birincisi, Nietzsche'nin ahlâkı yaşama indirgemesi, sizin ayrıntılı olarak sözünü ettiğiniz (örneğin "Yasa Önünde" ["Before the Law"]) *yasa* zorunluluğunu ve böylece kendi metninin "kural koyucu" kipliğini düşünmekten Nietzsche'yi ne ölçüde alıkoyar? İkincisi, açıkça şiddet sorununa ilişkin olarak, ahlakın *soykütüğünün* bir tekrarına son davetiniz (inceleme bu tekrarla zaten ilgilense de) Nietzsche'nin girişiminden hangi tarzlarda farklılık gösterir?

J.D.: Argümanlarınızdan bazılarını tekrarlamamak için doğrudan dördüncü soruyu çözmeye çalışayım. Nietzsche bir ahlâk yıkımından söz ederken, herhangi bir yasaya karşı konuştuğundan hiç de emin değilim. Nietzsche'de yasayla –açıkça "ahlâk yasası" olarak adlandırılanla değil– etik olanı açıklamak için onun arkasına bir geri adım biçimini alan bir ilişkinin olduğuna inanıyorum. Bu düşünce tutumunu *arkhe-etik* olarak adlandırıyorum. Bu hareket Heidegger'de, örneğin onun *Varlık ve Zaman*'da etik öncesi, ahlâk öncesi, yasa öncesi bir vicdanla ilgilenen *Gewissen*,* *Bezeugung*:** ve *Schuldigsein*** çözümlemelerinde bulunabilir. Tıpkı Heidegger'in etikten önce gelen bir ilksellik durumuna ya da alanına dönmeye çalışması ve bunun bir açıklamasını yapması gibi, Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğü de ahlâkın ve politikanın arkasına geçme çabası olarak görülebilir. "Soykütük" sıfatıyla Nietzsche'nin tutumu, *arkhe-etik* ya da *ultra-etik* olarak adlandırılabilecek bir şeyi olumlamakta ya da vaat etmekte başarısız olamaz. Bu "şey", yasanın ya da da-

4 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974, s. 140.

* Vicdan.

** Tanıklık.

*** Suçlu varlık.

vetin [*appel*] düzenine aittir; onsuz soykütük olanaksız olurdu. Aslında yaşam aldatmacasının eleştirisi, onun adına uygulanır. Ayrıca ben, Nietzsche'nin yasaya göre olanaklı bir okumasına göndermede bulunmuyorum: Sözünü ettiğim yasa, öncelikle Nietzsche'nin ahlâk yıkımını oluşturur.

Örneğin Nietzsche, filozofların önyargılarından söz ederken, her filozofun arkasındaki yaşam aldatmacasını fark ederken, *adequatio**ya da *aletheia*** anlamında değil, hakikatin yasasına ya da yasanın hakikatine bir başlangıç anlamındaki hakikatin göstergesi altında çözümlemesini kurmak zorunda. Bu yasa –bunun bir diğer adı ebedi dönüş– yeniden-olumlamayla aynı şey. Sonuç olarak Nietzsche'nin ahlâkı sözde yıkımı, bir yasa yıkımı olmaktan uzaktır. Aksine, Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğü, yasa-önünde-olmanın ima ettiği mevcut bütün paradokslarla birlikte yasanın olumlanmasını ima eder. Bu paradokslar her ne olurlarsa olsun, yasa daima vardır [*il y a de la loi*]. Yasa ya da bu "malı", gerçekten Nietzsche'nin söyleminin bütün kural koyucu kiplikleriyle okunmalıdır. Farklı güç hiyerarşilerinden ve güç farkından söz ettiğinde, yasa da olmak zorundadır. Değerlerin tersçevrimi ya da hiyerarşik düzenlenişi, yasayı önvarsayar –Nietzsche'nin düşüncesini görecilikle aynı sıraya koyma yönündeki budalaca basitlik buradan kaynaklanıyor. Sorunuzu tam olarak yanıtlamak için "değer" sorunsalına, Heidegger'in Nietzsche düşüncesindeki ve diğerlerinin düşüncesindeki değer eleştirisine dönmemiz gerekirdi– ancak bunun yapılacağı yer, bir söyleşi değil.

R.B.: Sıkça *çağdaş Fransız düşüncesi* olarak adlandırılan şeydeki bazı önemli ayrımları haritalandırmak için yasa, olumlama ve vaat arasında kurduğunuz ilişkiyi vurgulamak isterim. Pek çok Nietzsche –Heideggerli ya da Heideggersiz– okuruna göre Nietzsche, etik sorununu yaşam sorununa indirger. Bunu yapmak için Nietzsche, etik *soru*nunu bir ahlâk *tarih*ine geri göndermek ister, bu ahlâk tarihi sonuçta bir güçler hiyerarşisi

* Uygunluk.
** Hakikat.

ya da *puissances** tarafından tarihsel-olmayan biçimde desteklense de. Foucault, mutlu bir pozitivist olarak metodolojik tarzda düşünemediği yasa sorununu bilfiil unutarak, "Nietzscheci" tarihselleştirme patikasını takip eder. Çok önce, "Cogito ve Deliliğin Tarihi"nde ("Cogito and the History of Madness") bu tür bir patikanın sevk ettiği aporiaları gösterdiniz. Bu inceleme Nietzsche'nin felsefesiyle açıkça ilgilenmese de, Foucault'nun *logos*'u tarihe indirgeme yetersizliği üzerine okumanız, soykütük "metot"u üzerine biraz önce söylediğiniz şeyi öngörür. Deleuze ve erken dönem Lyotard'a gelince –pek çokları için bir düşünce "korpus"unu temsil eden sizleri karşılaştırıyorum– açıkça Nietzsche ismi nötr değil; çünkü bu isim sizi bu korpus içine toplayan önemli bir düşünüş tarzı olarak hizmet eder; onlar, "Nietzscheci" güç patikasını takip ederler. Bunu yaparak, kesinlikle Foucault'dan daha felsefi olduklarını kanıtlarlar; ancak aynı derecede yasa sorunsalından kaçınırlar, hatta onu yok sayarlar. Gücü, enerji ve yoğunluk açısından kendilerince okumaları buradan kaynaklanır. Sizin için bu, her zaman çok daha karmaşık görünüyordu. Deleuze gibi siz de (erken makaleniz "Güç ve Anlamlama"da) Nietzsche'de gücün, güçler arasındaki fark olduğunu öne sürüyorsunuz, bu farkın tarihselleştirilemeyeceğini öne sürüyorsunuz. Ancak bu incelemenin sonunda –ve şimdi söylediğiniz şeyin, önceki argümanınızın bir radikalleştirimi olduğuna inanıyorum– gücün ve yasanın ayrılamaz olduğunu da öne sürdünüz. Bugün vaat adını verdiğiniz şey açısından bu karmaşadan daha çok söz edebilir misiniz?

J.D.: Örnek olarak *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*'den Nietzsche'nin şunları söylediği pasajı yorumlayarak alalım:

> Şimdiye kadar filozoflar, daima karşıtlık ya da çelişki mantığına, yani iki çelişik şeyin birbirleriyle uyuşamayacağına, böylece bu karşıtlıkları uzlaştırmaya çalışan çelişki ya da diyalektiğe inandılar –ve onları bu önyargı belirliyor. Ancak filozofların şimdi yalnızca bu tür çelişkiyi hoş karşılamayı öğrenmek, çelişkinin gerçekten çelişkili olmadığını anlamayı öğrenmek zorunda olmaları yetmez; ayrıca bu sözde çeliş-

* Güçler.

> kinin ne şu ne de bu olduğu, ancak belki başka bir şey olduğu bir "belki mantığı"nı kabul etmeye başlamamız da gerekir. Bu mantık, şans ve gelecekle ilgilidir. Bu gelecek, yalnızca "belki"nin doğasına ait olabilir, bu yüzden felsefe asla bu geleceği kabul edemez...

Bu noktada Nietzsche, filozofların bu zamana kadar şöyle ya da böyle olduklarını, ancak yakın zamanda yeni bir filozofun geleceğini –ve "yeni" ile kastettiği şey şudur– ki onun "belki"yi *tehlikeli biçimde* düşüneceğini (onu, "bu tehlikeli belki" olarak adlandırır) söyleyerek geleceğin filozofunu, "belki"nin filozofunu ilân eder. Bu örnek –pek çok başka örnek var– Nietzsche'nin yıkımının, bütün değerleri tersçevriminin, eleştirisinin ve soykütüğünün *daima vaat edilen bir gelecek adına* yapıldığını gösterir. Bu vaat, sonunda bir son-söz olarak eleştiriye eklenmez. Vaat öncelikle eleştirmene esin verir. Bu yeni filozof *zaten* oradadır, *zaten* Nietzsche'nin onu sunduğu şekilde ilân edilmiştir, en kibirli ve abartılı anlarında bile. Sunum, bizzat onun vaade iştirak ettiğini, vaadin başka yerde işitilen bir şey olmadığını, bütün vaatler gibi onun da üstlenilmek zorunda olduğunu gösterir. Bir vaadin üstlenilmesi için, vaade duyarlı birinin, "Ben vaadim, vaat edecek olanım, vaat ediyor olanım ve yeni bir filozofun geleceğini vaat ediyorum" diyebilen birinin olması gerekir. Bu, vaatte bulunanın *zaten* vaat olduğu ya da *neredeyse* zaten vaat olduğu, vaadin yakında gerçekleşeceği anlamına gelir. Bu yakınlık düşünümü –"belki" kategorisiyle birlikte bu yakınlık kategorisi– bu vaadi taşıyan şeydir. *Vaat* terimini Heidegger'in kullandığı anlamda, yani bizi kurtarmaya gelecek bir tanrı anlamında değil, Ben *buradayım*, ne yapıyorsam burada yapıyorum, bu metinde burada ne söylüyorsam *performatif* biçimde söylüyorum vaadi anlamında kullanıyorum.

O halde tam da soykütük hareketinde, onun en yıkıcı, "olumsuz" anlarında bir vaat vardır ve bu vaade eşlik edilmelidir, olabildiğince teorileştirilmelidir. Ancak bu şekilde, etkileri ilgi çekici bir tarzda tartışılabilir. Bu etkiler her yerde vardır. Göndermede bulunduğunuz için Nietzsche'nin güçler arasındaki fark olarak güç çözümlemesini ele alın. Bu

çözümleme daima, özellikle *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*'de, ilgilenilen mantıktaki olası bir ters döndürmeye yönelik bir dikkatle yönetilir. Nietzsche, reaktifliğin en zayıfın en güçlü hale gelmesine neden olduğu tarzla, en büyük zayıflığın en büyük güçten daha güçlü hale gelmesi olgusuyla büyülenir (kandırılır ve korkutulur). Platonculuk, Yahudilik ve Hıristiyanlık için doğrudur bu. Elbette bu tersçevrim yasası, vaadi çok zayıf olduğu kadar rahatlıkla çok güçlü kılan, kendi zayıflığı *içinde* onu çok güçlü kılan şeydir. Tersinirlik bu tersçevrim ilkesi olur olmaz, bizzat Nietzsche, en küçük zayıflığın aynı anda en zinde güç olmasını engelleyemez. Bu yüzden bu güç mantığı, gücün yasasından daha güçlü bir yasaya boyun eğer. Bu güç mantığı, kendi mantığı içinde, tam da bu mantıktan daha güçlü bir yasayı açığa çıkarır. Burada genellikle Nietzsche isminin ya da Nietzsche söyleminin otoritesine atfedilen şeyden kaçan bir gücüllüğe tanık oluyoruz. Başka bir deyişle bu söylem, *hem* en zararsız duruma getirilen hem de en zararsız duruma getiren bir söylemdir. Nietzsche, güçlülerin zayıflar tarafından köleleştirildiğini söylediğinde bu, güçlülerin zayıf olduğu, Nietzsche'nin zayıflardan daha zayıf oldukları için güçlüleri kurtarmaya geldiği anlamını taşır. Belirli bir anlamda, gücün yardımına gelmesiyle Nietzsche, zayıflığın, temel bir zayıflığın yardımına geliyor. Daha önce sözünü ettiğim "arkhe-etik"in, "yasa"nın yeri, bu temel zayıflık içinde konumlandırılabilir. Geleceğe gebe olan en zayıflar korunmalı; çünkü en güçlü olanlar onlar. Burada bu salınımlı oyunu –felsefi olduğu kadar politik ve ahlâki olan bir oyun– durdurmak güç: Nietzsche'de en güçlülerin adına konuşmak, aynı zamanda en zayıfların adına konuşmaktır. Tam da Heidegger'le birlikte, belirli bir Nietzsche söyleminin anti-Yahudi, anti-Platoncu, anti-Hıristiyan *ve* hiper-Yahudi, hiper-Platoncu, hiper-Hıristiyan olduğu daima öne sürülebilir. Şöyle diyecek biri her zaman çıkacaktır: "Evet, Aziz Paul'e kadar Yahudi ve Hıristiyan özellikleri yapıbozuma uğratmanız, Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da, hatta yirminci yüzyıl düşüncesinde gizli bir mesaj adına yapılıyor. Tam da

'aleyhte' konuştuğunuz anda 'hipersiniz', 'hiper' diyorsunuz. Bu durumların aleyhinde hiper-Yahudi, hiper-Hıristiyan bir söylem geliştirme sürecindesiniz." Ve bir anlamda bu kişi haklıdır.

Nietzsche'de bu yukarıdaki abartma makinasının sürekli çalıştığını gösteren birçok belirti var; bu makinayı yeniden-çalıştıran, bu abartma sürecidir. Ve bu durum yalnızca Nietzsche'ye uygulanmaz.

R.B.: Dördüncü soruyu kısaltarak ifade edersek, bir kere *Gramatoloji Üzerine*'de ahlâkın soykütüğünü tekrarlamak için şiddetin etik örneğinin askıda bırakılması gerektiğini söylediniz. Şiddet sorunsalına hemen döneceğiz. Bu soruya yanıtınızla ve daha yakın zamanlı okuma stratejilerinizle bağlantılı olarak, bu soykütük tekrarının Nietzsche'de "mesihsel"in var olduğunu göstermeye dayandığı söylenebilir mi?

J.D.: Evet, terimi yeniden-kaydımın takip edilmesi koşuluyla. Örneğin *Marx'ın Hayaletleri*'nde mesihseli herhangi bir mesihçilik biçiminden ayırıyorum. Mesihsel, mesihçiliği kuran gelecekten önce gelen –ve onun tam da koşulu olan– bir gelecek nosyonuyla ilgilenir. Mesihselin ufkunun belirlenemez olması kesin anlamında, mesihsel mesihçiliğe heterojendir. Mesihçilik bu ufuk yokluğunu onu bir ufka dönüştürerek dolduracaktır. Bunu yalnızca bana mesihsellik kavramını oluşturuyor görünen bütün yüklemlere –öngörülemez bir geleceğin ilânı, ötekiyle ilişki, olumlama, vaat, devrim, adalet ve diğerlerine– dayanan oldukça soyut bir çözümlemeyle göstermek istemiyorum; ancak daha az soyut, daha fazla doğrudan biçimde farkı, örneğin Nietzsche'nin peygamberce ve mesihsel *ton*unda göstermek istiyorum. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bir karşı-mesihsel kitaptır; ancak elbette her karşı-mesihsel kitap, aynı zamanda mesihseldir de. Nietzsche peygamberce ve mesihsel vaazlara güldüğünde bile, yine de bu*na* gülmek için aynı tonu takınır. Kendisini karşı-mesih olarak sunar; Deccal mesihseldir, *Ecce Homo* mesihsel bir metindir.

R.B.: Evet, ama Nietzsche'nin "Platoncu" olarak kaldığının söylenebileceği yer değil mi burası? Her şeyden önce, tam da ge-

leneğe karşı hareketi *içinde* Nietzsche'nin geleneğin yasını tutma yeteneksizliğini açığa vuran peygamberce tonu metafiziksel olarak düşünülebilir.

J.D.: Evet, öyledir *de*.

R.B.: Yedinci ve sekizinci sorulara geldiğimizde bu karmaşayı –iki gelecek türü arasındaki, biri bu geleceği hesaba katan bir mutlak gelecek zaman, diğeri bu gelecek hesabını kapatan *gelecek* olarak adlandırılan zamansal bir ufuk arasındaki farkı– yeniden konumlandırabiliriz belki. Bu arada beşinci soruya dönebilir miyiz?

SORU BEŞ: Son iki sorum beni, şiddet ve *adalet* arasındaki ilişkilere götürüyor. Nietzsche'ye göre herhangi bir yasanın kuruluşu zorunlu olarak şeddittir. Bu yasa *bir kez* kurulursa, normatif adalet ve adaletsizlik kriterleri ortaya çıkar. Ancak bu kriterlerin yasanın kuruluşundan önce geldiğini, onu yönlendirdiğini iddia etmek için bir yanılsamadır bu, bir neden-sonuç tersinimidir. Yasanın koşulsuz deklarasyonu, güce kök salar. Üstelik Nietzsche'ye göre, yasal koşullar hiçbir zaman *istisnai* koşullardan başka bir şey olamaz; çünkü yaşam istencinin iktidar peşinde koşan taraflı bir kısıtlamasını yürürlüğe koyarlar ve daha büyük iktidar birimleri yaratma aracı olarak onun "hedef"ine bağlanırlar. Bu yüzden bir yasal düzen, iki misli şeddittir; hem kuruluşunda hem de kurulur kurulmaz yaşam güçleriyle sürekli mücadelesinde. Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'teki (*Introduction to Metaphysics*) adalet anlayışı (*Antigone*'deki koronun ikinci önemli konuşmasındaki *dike*'ı* okuyuşu), yasal ve politik olana ilişkin bu açıklamayla belirlenir. Daha hızlı gidersek: Bu okumada, Nietzscheci karar "an"ına (*Augenblick*) görülmemiş bir vurgu vardır; bu karar anında ve bu karar anı aracılığıyla "devlet adamı", bu dünyayı kuşatmaksızın dünyanın dünyalaşmasını (orijinali *polemos***) politik biçimde düzenler. Nietzsche açısından bu düzenleme olumsal olsa da, Heidegger buna belirli bir ontolojik öncelik tanır, *Varlık ve Zaman*'da *geleceğe ait* zamansallık ecstasis'i üzerine önceki vurgusuyla ve nasyonal sos-

* Adalet.

** Savaş, polemik.

yalizmi felsefi olarak temellendirme yönünde daha sonraki girişimleriyle bağdaşan bir öncelik. Şimdi, hem Nietzsche'de hem Heidegger'de bu karar anının bir istenç felsefesine (sizin daima şüpheyle baktığınız bir felsefe) kaydedildiği göz önüne alınırsa, ancak "Harfin Şiddeti"nde ("Violence of the Letter") ilksel şiddet ve bunun sonucunda bütün yasaların şiddetine ilişkin açıklamanızın tamamıyla farklı olmadığı da göz önüne alınırsa, şiddet ve adalet arasındaki ilişki hakkındaki düşünceniz politik karar anının önceliklendirilmesinden nasıl "kaçınır"? Bu sorunun çok kapsamlı olduğunu fark ettim, belki de bütün düşüncenizle ilgili; ve bir sonraki soruda (hemen hemen ters çevrilmiş biçimde olsa bile) ikide bir buna döneceğim.

J.D.: Doğrudan sorunuzun sonuna gidersek, bir karar felsefesini önermiyorum demekte tereddüt ederdim. İnanıyorum ki adalet ya da sorumluluk gibi bir şey varsa, karar da olmalıdır. Ancak, indirgenemez olan, yalnızca bu kararın *ima ettiği* şeydir. Bu nedenle daima şunu derim: "*Eğer karar varsa*, bu karar nedenselliği sekteye uğratmalı, devrimci olmalı, vb." "Eğer varsa" diyorum, olduğundan şüphe duyduğum için değil, sırf olup olmadığını bilmediğim için. Bir karar, eğer bu tür bir şey varsa, hiçbir zaman bilgiye dayanarak belirlenemez. Bir karar belirlenemez. Kim "bir karar şurada ve şu anda alındı. Bunun böyle olduğunu biliyorum ve kararın ne olduğunu da biliyorum" derse, o kimse yanılır. Bir karar, bir kavram, teorik bir yargı ya da belirleyici bir bilgi biçimi altında sınıflandırılamayan bir olaydır. Şimdiye kadar sınıflandırılabilseydi, artık bir karara gereksinim kalmazdı. Eğer varsa bir karar, kendi ortaya çıkışında ortadan kaybolur. Bu yüzden bu kararın ima ettiği şey ya da önvarsayımı, bir tür özel varsayımdır. Aynı şey, bir karar sorunsalıyla yakından ilişkili bütün ilgilere uygulanabilir. Örneğin sorumluluk, özgürlük ve adalet asla belirleyici bir bilgi biçiminin nesnesini oluşturamaz. Bu, onların muğlak ya da bilinmez oldukları anlamına gelmez; yalnızca belirleyici yargının teorik bilgisine, bir şeyi nesne ya da tema olarak mevcut kılan şeye homojen değildir.

Bir kararın, bilginin bir nesnesi ya da teması haline gelememesi tam da şiddet alanıdır. Dördüncü sorunun başında, her-

hangi bir yasanın kuruluşuna eşlik eden şiddeti hatırlattınız –bu kuruluş şiddetten başka bir şey olamaz; bu, yasanın sınıraşımına eşlik eden bir şiddet olduğundan dolayı değil, henüz hiçbir yasa olmadığından dolayıdır. Bu yasadan önce gelen şey, yasa adına şedit olamaz değildir. Yasayı dayatan şedit hareket, sonra yasa adına tanımlanabilecek her sınıraşımına hem asimetrik hem de heterojen olan bir şiddettir. Bu kuruluş gerçekleşir gerçekleşmez, yasanın dayatmasına elbette daima karşı konulabilir –ve bu, bütün devrimlerin tarihidir– bunun şedit ve adaletsiz olduğu öne sürülebilir, tazminat istenebilir, buna isyan edilebilir vb. Bu tür bir ihtilaf, zorunlu olarak sonsuzdur. Ancak genel olsun, özel olsun söz konusu yasalar, yukarıda gösterilen nedenden dolayı şeditse ve yapıbozuma uğratılabilirse –yani çözümlemeye ve yapıbozuma uygun tarihsel bir inşa olarak düşünülebilirse– yapıbozuma uğratılan şey adına bu, son aşamada yapıbozuma uğratılabilir değildir. Bu indirgenemezliği *adalet* olarak adlandırıyorum. *Marx'ın Hayaletleri*'nde –ayrılma olarak, "çığırından çıkmış olma" olarak, her zaman zaten "çığırından çıkan" şey olarak– bu adalet kavramını, Heidegger'in genelde *adalet* adı verilen şeyle karşıtlaştırdığı (ve belirli bir anlamda bunu yapmakta haklıdır) *dike*'a ilişkin söylediği şeylerle karşıtlaştırıyorum. Heidegger, yasanın ve yasal temsilin bütün bir tarihinden hareketle bu adalete değer verir. Ayrıntılarıyla ele aldığım adalet kavramı birleşme olarak, *Fug** olarak, bir araya gelme olarak Heideggerci *dike* adaletiyle karşıtlaşır. Adaletin bir uyumsuzluk olduğunu, olması gerektiğini öne sürer. Adalet, diğeriyle bir ilişkiyi ima eder etmez, olumsuz olmayan bir kesinti, bir ilişkisizlik, bir ayrılma ya da çığırından çıkmış olma varsayar; yapıbozuma uğratılamayan ve yapıbozum olarak, belirlenmiş bir yasanın [*droit*] olası yapıbozumu olarak adalet olan bir çığırından çıkmışlık.

R.B.: Bu soruyu, felsefenizi bir karar felsefesi olarak görmemenin yanlış olacağını kesinkes belirterek yanıtlamaya başladınız ve şimdi söylediğiniz şeyler, düşüncenizin karar anının indirgenemezliği üzerine sonsuz ve çeşitli –felsefi, etik ve politik– bir düşünüm olarak görülebilme tarzına işaret ediyor. Hem

* Eklemlenme yeri, eklem.

kıtada hem de Anglo-Amerikan dünyasında eserlerinizin bu yönünün karışıklığa yol açtığının farkındayım, bu yüzden bir an için soruma dönelim. Yapıbozuma karşı, karar sorunsalına, yani dediğiniz gibi özgürlük, sorumluluk ve adalet sorunsalını ima eden –sonuçta tehlikeler büyüktür– bir sorunsala ilişkin eşit düzeyde en az iki eleştirinin olduğu görünür. Birincisi, *différance* üzerine eseriniz, sonsuz bir erteleme hareketiyle, paradoks üzerine herhangi bir eserin ima ettiği kalanla ve sonuç olarak tutuklama anıyla ve karar anıyla çok az ilgilenmenizle ilişkili görünüyor. Bu argüman türünden sonuç olarak çıkan şey, esasları göz önüne alındığında felsefeniz, bir karar felsefesi kuramaz. Anglo-Amerikan dünyasında çokça işitilen şu ikinci eleştiri, şöyle bir şeyi yürütür: "Şiddet sorusuna, şiddetin Derrida'nın düşüncesinde oynadığı önemli role gelindiğinde, Derrida'nın Heidegger'in yakından düşünme bağlılığını izlediği, 'ilksel şiddet'inin aslında tarihsel ve toplumsal açılardan ya geliştirilmesi ya da açıklanması gereken bir şeyin mistifikasyonu olduğu, yasa önünde bu yasa şiddetinin kör bir şiddet olduğu görülür. Bu yüzden Derrida'nın ilksel şiddet anlayışı, sırasında bizi her bir ve her yargının özgüllüğüne kör bırakır." En kötü durumlarda her iki eleştiri aynı şeyi söyleyerek sonuçlanır; yani yapıbozumun adalet nosyonunu belirsiz bıraktığını ve bu yüzden onu en kötü yeniden-temellüklere kurban ettiğini söyleyerek. Nasıl yanıtlarsınız?

J.D.: Birincisi, *kör* terimini kabul etmiyorum. Sonuçta bu suçlama, eğer varsa bir kararın kararlaştırılamaz olan olmaksızın gerçekleşemeyeceği, bilgi aracılığıyla çözümlenemeyeceği yönündeki argümanımdan kaynaklanır. Bu yanlış anlamanın doğası göz önüne alınarak, bu konuyu basitçe ve pedagojik bir tarzda özetlememe izin verin. Bir bilgi biçimiyle yönlendirilen karara gelince –örneğin yapıyor olduğum şeyin nedenlerinin ve sonuçlarının ne olduğunu, yapıyor olduğum şeyin programını bilsem, bu durumda karar olmaz; bu, yargı anında belirli bir nedenselliğin uygulanması sorunudur. Makinayı çalışır kıldığımda karar yoktur, makina çalışır; ilişki, neden ve sonuç ilişkisidir. Ne yapılacağını bilsem, duruma ilişkin teorik çö-

zümlemem bana ne yapılacağını gösterse –şuna neden olmak için bunu yap vb.– bu durumda karar anı yoktur, yalnızca en azından bir kurala ya da norma ilişkin bir bilgi gövdesinin uygulaması vardır. Bir kararın olması için bu kararın bu tür bilgiye heterojen olması gerekir. Bir kararın olgunlaşması için yıllar harcasam bile, kararın alınacağı bilimsel, politik ve tarihsel alana ilişkin olası bütün bilgiyi toplasam bile, bu kararın *anı* bu alana heterojen olmalıdır, eğer bu karar bir kuralın uygulaması olmayacaksa. Eğer karar gibi bir şey varsa –bu husus daima hatırlanmalıdır– bu durumda karar öncelikle açımlanmalıdır. Elbette bir kararın *herhangi bir anda herhangi bir şeyi* kararlaştırmayı sonuçlandırıyor olduğunu savunmuyorum. Olabildiğince bilinmesi, planlanması, düşünülüp taşınılması ve şeylerin olgunlaşması gerekir. Ancak bu süreç ne kadar uzun sürerse sürsün, bu kararın teorik düzenlenişinde ne kadar dikkatli olunursa olunsun, eğer bir karar olacaksa, bu karar anının bu bilgi birikimine heterojen olması gerekir. Aksi takdirde sorumluluk yoktur. Yalnızca bu anlamda karar alan kişi her şeyi bilmek zorunda değildir. Her şey bilinse bile, eğer varsa bu karar bilinmeyen, öngörülemeyen bir geleceğe doğru ilerlemek zorundadır. Eğer bu gelecek, bu karar anının önbelirlenimiyle öngörülürse, o zaman bu gelecek kapatılır, tıpkı karardan "önce" hiçbir öngörü, hiçbir bilgi olmadığında kapatılacağı gibi. Verili bir anda, meydana gelecek, bir olayı oluşturacak bir karar hakkında bilinen şeye ilişkin bir fazlalığın ya da heterojenliğin olması gerekir.

R.B.: Bu fazlalık, ölüm deneyimidir, değil mi?

J.D.: Evet, dolaylı olarak; ancak bu konu burada izlenemez; çok fazla zaman alır! Önceki sorunuzdan ayrılmayayım. Önceki, kararın kör olduğunu ima etmez. Aksine bir karar olabildiğince açık seçik olmalıdır. Hal böyleyken, bir karar olarak ne kadar açık seçik olursa olsun, göremeyeceği bir yere ilerlemek zorundadır. Bu körlük bir bilgi eksikliği *değil*dir –tekrar ediyorum, bunun ilkece bilinmeye başlanabilecek olan şeyle hiçbir ilgisi yoktur– bu, *tam da bir* kararın *yapısı*dır. Bütün kararları derhal kararlaştırılamaz olana bağlayan şeydir. Eğer bu karar

anında kararlaştırılamaz olanın "deneyim"i yoksa, bu durumda bu karar bir kuralın mekanik uygulamasından başka bir şey olmayacaktır. Verili bir anda şunu ya da bunu yapmanın daha iyi olup olmayacağını bilmek zorunda değilim. Bu anlamda, bir karar olması için "radikal biçimde cahil" olmak zorundayım. Burada söylediğim her şey, bu karar kavramının yalın çözümlemesinden başka bir şey değildir; başka bir deyişle bu, bizzat bu karar kavramıyla ima edilir. Şimdi daha önce belirttiğim üzere, tam da karar kavramı göz önüne alınırsa, şimdiye kadar bir kararın alınıp alınmadığının bilinmesine gelince, buna ilişkin nesnel bir bilgiye sahip olmamın yapısal olarak olanaksız olması anlamında, asla bilemem. Sorumluluk kavramı için de aynı şey geçerlidir. Kim sorumlu olduğunu, "kendi" sorumluluklarını üstlendiğini söylerse, sorumluluğun anlamını karıştırıyordur. Sorumlu olunup olunmadığı asla bilinemez, iyi bir vicdana sahip olunamaz: "Doğru kararı verdim", "Sorumluluklarımı yerine getirdim", "Borçlarım ödendi", "Burası benim (ya da sizin) sorumluluğunuzun bulunduğu yerdir" vb. –bu tür bütün bildirimler, bir kararın özüne olduğu kadar, sorumluluğun özüne de aykırıdır. Bu yüzden sorumluluk sonsuzdur. "Karar veren" ya da "sorumluluk alan" kişinin sonluluğundan dolayı sonsuzdur.

Sorunuzu doğrudan yanıtlamak için oldukça basit bir biçimde diyebilirim ki, kullandığım dil anti-etik ya da anti-politik olmamakla kalmaz, karar anını üstlenen bir dil olmakla kalmaz, asıl olarak tam da karar ve sorumluluk kavramlarıyla ima edilen şeyi ciddi biçimde en etik ve politik ele alma tarzıdır da. Bu anlamda, öne sürdüğüm şey daha etik ve politik olamazdı! Yapıbozumu sorumsuzlukla, körlükle, keyfi şiddetle ya da kararsızlıkla veya tereddütle suçlayanlar –kararın geliştirmiş olduğum radikal yapısına göre– suçluyu suçladıkları şeyin ta kendisini gerçekleştiriyorlar, diyerek bu konuyu bağlayayım. Bunu ayrıntılı biçimde göstermek –ve bir kararın özü hakkında söylediğim her şeyi izlersek, bu ayrıntı çok önemlidir– yine bir söyleşinin sağlayabileceğinden daha fazla zamanı ve dikkati gerektirir.

R.B.: Yine de şunu çok açık kıldınız ki, kararlaştırılamaza ya da aporetik'e (burada, çok yakın zamanlı *Le passage des frontières*'deki aporia üzerine makalenizi de düşünüyorum) ilişkin bir deneyim, bir kararın geçmek zorunda olduğu geçittir, eğer o –

J.D.: Eğer o, bir karar olmaya yaklaşmışsa, karar gibi bir şey varsa. Yalnızca bir kararın iyi ya da kötü olup olmadığı hiçbir zaman bilinmeyecek olmakla kalmaz, bir karar olup olmadığı, bir kararın gerçekten alınıp alınmadığı da hiçbir zaman bilinmeyecektir. Bir kararın olması için tek koşul budur.

R.B.: Burada son sorumu öngörürsek, çünkü bu uygun. Aporia'nın bu deneyimi, ki pek çok insana bir karar ile zamanda belirli bir "an" arasındaki zorunlu ilişkinin bir reddi olarak görünebilir, bu deneyim, sizin gözünüzde geleceği hesaba katar, geleceğin bir gelecek *olarak* (ve gelecekteki bir şimdi değil) gelip çatmasına olanak tanır ve böylece kararın geleceğini (kararların "alınabileceği" bir geleceği ve bu geleceğin öngörülmediği kararları) hesaba katar. Giderek daha çok "karar"ın bu geleceği kapattığı zamandaki bir anda kararlaştırılamazlıktan söz ettiğinizi burada vurgulamak isterim.

J.D.: Geleceğin gelecek olarak gelip çatmasına olanak tanımak –başka bir deyişle, eğer bu gelecek kesinlikle ... bu *gelecek*– pasif bir anlamda anlaşılmamalı. Bu gelecekle bu ilişki, aktiftir, olumlayıcıdır; hal böyle iken ne kadar aktif olursa olsun bu ilişki pasif bir ilişkidir de; aksi takdirde bu gelecek, bu gelecek olmayacaktır. Bu geleceği kapatan kararlara gelince, bunlar gerçekten "karar" mı?

R.B.: Yine sizin vaat anlayışınızı tartışırken buna geri dönebiliriz belki. Şimdi altıncı soruya dönelim mi?

SORU ALTI: Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğü, ilerlemenin ve modern demokrasinin güçlü bir eleştirisidir: Yalnızca Nietzsche'nin normatif olmayan adalet açıklamasından dolayı değil, ayrıca demokrasinin insanlığı giderek farksız ve hesaplanabilir kılan reaktif bir insan örgütlenmesi olarak düşünülmesinden dolayı. Demokrasi, insanın aklın reaktif gücüne teslim edildiği politik alandır. Teknoloji sorununa daha açık biçimde girmeden önce, ilksel şiddet çözümlemenizin, yine olası en geniş

açıdan sizi Nietzsche'nin demokrasi eleştirisiyle nasıl bir ilişki içine yerleştirdiğini sorabilir miyim? Nietzsche'nin demokrasi sorununu bu kadar hızlı özetlemesi, yasa sorununu ilksel şiddetin zorlamasına yerleştirmede başarısız olmasından dolayı mı? Ya da Nietzsche'de eleştirisinin ağır basan tonuna aynı anda karşı çıkan *başka bir* demokrasi düşüncesi mi var?

J.D.: Yanıtım hızlı ve kısa olacak. Nietzsche'nin demokrasi eleştirisinin, genel olarak demokrasiyle ilgili olduğuna inanmıyorum, *gelecek demokrasi* adını verdiğim şeyle de kesinlikle ilgili değil. Bana öyle geliyor ki Nietzsche, kendi zamanında var olduğu şekliyle demokrasiye özgü bazı özellikleri diğerlerinden ayırır. Başka bir deyişle, çok belirlenmiş bir demokrasi biçimine odaklanır. Onun bu özel demokrasi hakkında söylediği şey, bazen yerinde ve doğrudur; demokrasi bayrağı altında ilerleyen şeyin tam da –zorunlu olarak demokratik olmayan ve ikiyüzlülük– kaynaklarına dokunabilir. Ancak –ve bu bizi hemen soykütüğün hiper-etik prosedürüne geri götürür– bu eleştiri, Nietzsche tarafından eleştirilenden oldukça farklı bir demokrasi kavramı olan *bir gelecek demokrasi* adını verdiğim şey uğruna yapılır. Daha önce davet ve vaat hakkında söylediğimiz şey, özellikle Batı'da günümüzde demokrasiden anladığımızla ortak bir şeye sahipken, ne çağdaş "demokrasi" gerçekliğine ne de bu gerçekliği ya da olguyu oluşturan demokrasi idealine indirgenebilen bir demokrasi nosyonu açar. Bu farkı, *Marx'ın Hayaletleri*'nde ayrıntılarıyla vurguladım. Benim gözümde Nietzsche "bir gelecek demokrasi" uğruna belirli bir demokrasi biçimini eleştirdiğinden, Nietzsche'yi bir *genel demokrasi düşmanı* olarak düşünmüyorum. Böyle söyleyenler aşırıya kaçıyorlar; sorumluluk hakkında, etik ve politik karmaşa hakkında çok az anlayışa sahip olanlar onlardır; geleceği dümdüz edenler onlar. Nietzsche, her zaman onlardan daha iyi olacak. Hayır, gününün demokrasisini eleştirdiğinde Nietzsche'nin söylediği her şey paylaşılamazsa da –aksine– Nietzsche'nin, "demokrasi" adı altında öne çıkardığı şeydeki, "demokrasi" ilkesi etrafında birleşen toplumun çeşitli özelliklerindeki belirli riskleri gözlemlediğine inanıyorum. Ayrıca Nietzsche'de bir *gelecek demokrasi*ye hitap eden eleştirel ve

soykütüksel motifler de var. Bütün bunlar metin boyunca gösterilmek zorunda olduğundan, daha fazlasının irticalen söylenmesi güç. Bırakalım bu, sorunuza yanıtın protokolü olsun.

R.B.: Öyleyse yedinci soru.

SORU YEDİ: Bu bağlamda, özellikle *Tin Üzerine*'de (*Of Spirit: Heidegger and the Question*) Heidegger'in *Rektoratsrede*'si* hakkında söylediğiniz şeye odaklanmak istiyorum. *Tin Üzerine*'de, aşırı yoğun ve karmaşık bir pasajda, Heidegger'in biyolojik ırkçılık "tinselleştirim"i kurmasının etkilerini şiddetle eleştirdiğinizi hatırlıyorum. Başka bir yerde (*Mahmuzlar*) siz, Heidegger'in *felsefe yapma* tutumu için *–en azından* Nietzsche'nin empirizmiyle ilişkili olarak– belirli bir zorunluluğu kabul ederken, burada –biyolojizmi *tinselleştiren* tutum gibi– bu tutumun sorunları, açıkça Heidegger'in Nazizme bağlılığının politik bağlamında çözümleniyor. Pasajı bütünüyle alıntılamama izin verin:

> İnsan, kendisini biyolojizmden, natüralizmden ve genetik biçimiyle ırkçılıktan ayıramadığından, karşıt bir belirlenim içinde tini yeniden-kaydetmek dışında, istenççi biçimiyle bile olsa tini bir kez daha tek taraflı öznellik kılmak dışında bunlara *karşı çıkamaz*. Bu programın baskısı çok güçlü biçimde sürüyor, bugün ve gelecekte uzun bir süre için ırkçılığa, totalitarizme, nazizme, faşizme vb. karşı çıkışlarını ifade eden ve bunu tin adına ve hatta tinin özgürlüğü adına –doğrudan ya da dolaylı biçimde yine bu *öznellik* metafiziğine geri dönen– bir aksiyomatik adına, örneğin demokrasi ya da "insan hakları" aksiyomatiği adına yapan söylemlerin çoğunda hüküm sürüyor. [Not: Tin'in bu özgürlüğü Hegel tarafından kesin olarak belirlenen riski, salt biçimsel bir özgürlük ve soyut bir evrensellik riskini her zaman göze alır.] Ayrımlar oluşturma stratejisinin bütün tuzakları, neresinde bulunulursa bulunulsun bu programa aittir. Tek seçim, programın belirlediği korkunç bulaşmalar arasındaki seçimdir. Bütün suç ortaklığı biçimleri, eşdeğer olmasa bile, *indirgenemez*dir. Bu suç ortaklığı biçimlerinin en önemsizi olan bilme sorunu, her zaman oradadır –ivediliği ve ciddiyeti aşırı vurgulanamaz– ancak bu, bu olgunun indirgenemezliğini asla çözemez. Elbette bu olgu [*fait*], basitçe bir olgu değildir. İlkin, en azından bu henüz gerçekleşmemiştir [*fait*], hiç gerçekleşmemiştir [*pas tout à fait*]: Gerçekleşen felaketlerden sonra

* Rektörlük Konuşması.

> kendisinde geriye kalan şey açısından, "düşünce" ve "eylem"e ilişkin kesinlikle emsalsiz sorumlulukları eskiden olduğundan daha çok gerektirir ... *Rektörlük Konuşması*'nda bu risk, yalnızca göze alınan bir risk değildir. Programı zalim görünüyorsa bu, içinde rastlantısal bir şey olmaksızın, en kötüden, yani aynı anda iki kötülükten –Nazizmi onaylamaktan ve hâlâ metafizik-sel olan tutumdan– yararlandığından dolayıdır.[5]

Dominique Janicaud'nun *O Düşüncenin Gölgesi: Heidegger ve Politika Sorunu*'nda (*L'Ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*) kaydettiği üzere, Heidegger hakkında daha büyük bir suçlama bulmak güçtür. Ancak benim sorum, bu pasajda ima ettiğiniz mantık "program"ı olarak bilinen programla ilişkili. *Otobiyografiler*'de Nazi ideolojisinin Nietzsche'nin metnine zorunlu bulaşmasına ilişkin benzer, belki de daha sınırlı, entelektüel bir tutum takınmanızdan söz ediyorum. Orada, herhangi bir insani niyet ya da *istenç*ten önce, Nietzsche'nin erken dönem metni *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'deki iki karşıt rejenerasyon ve dejenerasyon gücünü tarihsel bir olasılıktan önce, her bir gücün kendi ötekini yansıtıp ona geçtiğini peşinen belirleyerek bağlayan "güçlü bir programlama makinası" sorunu yer alıyor. Muhtemelen burada, "Şiddet ve Metafizik"te ("Violence and Metaphysics", *Writing and Difference*[6]) *daha az şiddet* adını verdiğiniz şeyle ilgisi göz önüne alındığında yapıbozumun "öz"ü gibi bir şeyle karşılaşıyoruz.

Bu zorunlu girişten sonra sorum, kısa: Size göre, günümüze kadar *bütün* düşünceler ve *bütün* eylemler bu makinanın içine *hangi anlamda* kaydedilmiştir? Ve bu muammalı sözcükleri, düşünce ve eyleme ilişkin "kesinlikle emsalsiz sorumluluklar"ı nasıl anlıyorsunuz? Hangi anlamda "kesinlikle"?

J.D.: Birincisi, şüphesiz inanıyorum ki, bu pasajda tartışılan bulaşmalar kesinlikle yadsınamaz. Günümüzde bu bulaşma yasasından kaçan politik bir söylem ya da duruş sergileyen herkese

5 Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowly, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 39-40.

6 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Routledge, New York, 1978, dpnt. 21, s. 313.

karşı çıkıyorum. Bunu yapmanın tek yolu olumsuzlama (*Verneinung*) biçimindedir, bulaşma yasası yalnızca olumsuzlanabilir. Bu bulaşmaların kaçınılmaz olduğu, ne yapılırsa yapılsın bulaşmanın yasasından kaçınılamayacağı doğruysa, o zaman sorumluluk bulaşmayı reddetmeye ya da olumsuzlamaya, ondan bir düşünce ya da eylem hattını "kurtarma"ya çalışmaya bağlı olamaz. Aksine, bulaşmanın nasıl işlediğini biçimlendirerek ve ona göre eylemde bulunmaya çalışarak, bu yasayı yüklenmeye, onun zorunluluğunu kabul etmeye, makinanın *içinden* çalışmaya bağlı olmak zorundadır. En başta gelen sorumluluğumuz, bu korkunç programın her yerde iş başında olduğunu kabul etmek ve sorunla doğrudan karşılaşmaktır, karmaşıklığını reddetmekle ondan kaçmak değil, onu bu şekilde düşünmektir.

İkincisi bu, bütün politik tutumlarda olduğu gibi, takınılacak politik tutumlara söylem tarafından eşlik edileceği anlamına gelir. Söylemsellik zaman alır, birkaç cümle ima eder, tek bir âna ya da noktaya indirgenemez. Bulaşmaya rağmen, bu belirli tarzda eylemde bulunulduğunu açıklamak için her fırsatta karmaşık tutumlar takınılması gerekecektir; çünkü şundan çok bunu yapmanın daha iyi olduğuna, şu ve şu durumda seçilen belirli bir eylemin, şu ve şunu yapmanın, bir diğer olası eylemden daha makul olduğuna inanılır. Bu tutumlar, pragmatik olmaktan başka bir şey değildir, makinanın biçimlenmesi kadar iyi olmaya çalışan stratejik değerlendirmelerdir. Bu tür değerlendirmelerde bulunmak için, düşünceye nüfuz edilmelidir –burada düşünce ve eylem arasında hiçbir ayrım yoktur; bu değerlendirmeler, *düşüncenin eylemleri*dir. Her kim politik seçimini haklılaştırmaya ya da –bilimi, felsefeyi ve tekniği aşan bir düşünme anlamında– düşünce olmaksızın, bu makinada düşünmeyi gerektiren şeyi düşünmeksizin politik bir hattı izlemeye çalışırsa, bu kişi gözümde politik açıdan sorumlu değildir. Bu yüzden düşünceye gereksinim duyulur, eskisinden daha çok düşünmeye gereksinim duyulur. Günümüzde düşünmenin görevi, bu bulaşma programını oluşturan her şeyi ele almak, kendisini ona karşı ölçmek olacaktır. Bu program, metafiziğin tarihini biçimlendirir, Antik Yunan'da oluşturulduğu, bütü-

nüyle Batı'ya yayıldığı ve nihayetinde Doğu'ya ve Güney'e ihraç edildiği şekliyle politik belirlenimin, politikanın bütün tarihi hakkında bilgi verir. Politik olan, bu radikal anlamıyla düşünülmezse, politik sorumluluk ortadan kalkacaktır. Bu düşüncenin yalnızca günümüzde zorunlu hale geldiğini söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim; aksine, eskiden olduğundan daha çok günümüzde bu bulaşma alanı *içinde*, eğer böyle bir şey varsa, politik bir karara hazırlanmak için bu makinanın düşünülmesi zorunludur. Öyleyse çok basitçe, yapmaya çalıştığım şey, makinayı ya da bulaşma yasasını ele alarak, bu tür bir karara hazırlanmaktır. Şimdi açık kılınması gerekecek nedenlerden dolayı, söylediğim şey, aynı bulaşma yasasına göre *her zaman* elverişsiz bir ışık altında ele alınma riskiyle karşı karşıya kalacaktır, yanlış anlaşılmalara yol açacaktır. Hiçbir kaçış yolu yoktur. Daha önce sözü edilen yapıbozum eleştirilerine göre, eğer mevcutsalar bu sorumluluklara hazırlanmak için, her şeyden önce aşırı tutkulu olan şeyi yalın olarak düşünmeye devam ederek, yanlış anlaşılma riskinin gerçekten göze alınması gerekir.

Alıntıladığınız pasajda, bu sorumlulukları *emsalsiz* [*inédites*] olarak adlandırıyorum. Bu terim ne anlama gelir? Size göre bunların *zamanı* nedir? Kahramanca bir orijinallik pathos'unu ima etmekten çok, bu terim, kendimizi eşsiz bir durum içinde bulmamız olgusuna tanıklık eder. Son olaylardan sonra –bu olaylara Nietzsche, Heidegger, İkinci Dünya Savaşı, Holokost, insanlığın kendi teknik kaynaklarıyla yok edilebilirliği adı verilsin ya da verilmesin– şu açıktır ki, kendimizi kesinlikle emsalsiz bir alanda buluyoruz. Bu alan için, sorumluluk üzerine, karar ve eylem sorunsalları üzerine eşit biçimde emsalsiz düşünümlere gereksinim duyulur. Bunu söylemek, bir nebze spekülatif *kibir* değildir. Basitçe nerede olduğumuzu bildirir bu. *Emsalsiz* olana gereksinim duyarız, aksi takdirde hiçbir şey olmayacaktır, salt tekrar olacaktır.... Elbette emsalsiz olan çok tehlikelidir. Bir defa bu düşünce patikalarında metinleri yorumlamakta acele eden, sizi bir neo-Nazi, bir nihilist, bir göreci, bir mistik ya da bu tür bir şey olarak adlandıran insanların hedefi olursunuz. Ancak bu riskler göze alınmazsa,

o zaman hiçbir şey yapılmaz ve hiçbir şey gerçekleşmez. Söylediğim şey çok makuldür: Risk olmadan hiçbir şey olmaz.

R.B.: Niçin "kesinlikle emsalsiz" diye yazdınız.

J.D.: Bu yalnızca bir vurgu biçimiydi. Elbette emsalsiz olan, hiçbir zaman tekrarsız olanaklı değildir. Hiçbir zaman kesinlikle emsalsiz, bütünüyle orijinal ya da yeni bir şey yoktur; ya da daha çok, *yeni bir şey üretildiği* kadarınca, yani hafıza ve tekrarın olduğu yerde yeni, radikal biçimde yeni olabilir. Hafıza ya da tekrar olmaksızın yeni, icat edilemez. Böylelikle iki şey: Birincisi, hiçbir kopma olamaz; bir kopuş-olmayanı önvarsaymayan, hafızayı önvarsaymayan kopma deneyimi olamaz. İkincisi, emsalsizi oluşturan bu yinelenebilirlikten sonuç olarak bulaşma çıkar. Henüz düşünülmemiş olan tam da ilk şeyden yinelenebilirlik yaşam kazandığından dolayı, bulaşma gerçekleşir. Düşünülemeyeni düşünebilmek için, bu paradoksal mantıkla yüzleşmek gerekir.

R.B.: Biraz önce tekrar hakkında söylediğiniz şeye ilişkin bir örnek vereyim. Söylediğiniz şeyde *Marx'ın Hayaletleri*'ne birkaç kez değindiniz. Bu yüzden bu eserden alınan bir örnek çok uygun. Bu kavgacı, ironik biçimde "güncel" metinde emsalsiz önündeki sorumluluğumuzdan söz ediyorsunuz. Kitabın özellikle ilgi çekici bir yönü *yeni Enternasyonal* adını verdiğiniz şeyle ilgili. Kitapta bu terimin kavramsal stratejisini belirleyen bütün düşünce tarzlarını bir araya getirmeyeceğim. Yalnız şu kadarını söyleyeyim ki *Marx'ın Hayaletleri* Marx'taki bir uluslararasılık nosyonuna, başka şeyler arasında devrimin zamansal olarak belirsiz yapısı ile insanlık ve onun üretimleri arasındaki "eklenti" ilişkisini ontolojikleştirmekle bizzat Marx'ın ihanet ettiğini öne sürdüğünüz uluslararasılık nosyonuna sadık kalır. Bu yeni Enternasyonal, oluşum sürecinde olan, yurttaşlık, ulus-devlet ve ulusal egemenliğin ötesine geçen, ancak ne kozmopolit bir süper devlete doğru çalışan ne de onu öngören bağların [*liens*] bir düzenlemesidir. Bir yeni Enternasyonal'e ilişkin bu nosyon, çağdaş politik söylemlerin yeni bir toplumsal-politik eleştirisine zemin hazırlamada bu kitabın stratejisini oluşturur.... *Marx'ın Hayaletleri*'ni dikkate alarak şu noktaları nasıl yanıtlarsınız?

Uluslararası hukukun yetersiz yapılarının önünde şimdi iki tekrara tanık oluyoruz. Birincisi, bir kez daha kendilerini bir halkın kimliğinin bölgesel ve etnik belirlenimleriyle yüzleşmiş bulan Avrupa ulus-devletlerinin tekrarıdır. Ancak bütün tekrarlar gibi bir fark vardır: Günümüzün nasyonalizmleri ve faşizmleri, 1920'lerin ve 1930'ların dünyasından teknolojik olarak farklı bir dünyada, hızlanmış teknikleşme süreçleri sayesinde çok daha küçük ve daha uluslararası bir dünyada üretiliyor ve kendilerini bu dünyada kuruyorlar. Bu fark, herhangi bir nasyonalizm biçimi için müphem imalara sahip: Nasyonalizmlerin tekrarı kesinlikle eskidir; her hâlükârda, eski olduğundan dolayı giderek tehlikeli ve olağandışıdır. Diğer tekrar, ulus-devletler *olarak* bir uluslararası hukuk nosyonunu kurucu biçimde düşünemeyen ve uygulayamayan ulus-devletlerin tekrarıdır. Çünkü uluslararası hukuk, örneğin Birleşmiş Milletler'i sürekli üyelerinden birinin ya da diğerinin arzularının ötesinde etkili biçimde harekete geçmekten alıkoyan bir ilke durumundaki ulusal egemenlik kavramıyla belirlenmiş kalır. Farklı bir doğaya sahip olsalar da bu iki tekrar, yaratıcı hareketleri felç etmeye eğilimlidir. Bu durumda siz, bu belirmekte olan yeni Enternasyonal ile uluslararası hukuk kurumlarının mevcut miskinliği arasındaki ilişkiyi nasıl kavrıyorsunuz?

J.D.: İlgilendiğim "Enternasyonal", uluslararası kavramını belirleyen ulus, devlet ve ulus-devlet kavramlarını gerçekten aşar. İnanıyorum ki uluslararası hukukun hızlanmış bir dönüşümünü talep eden bir süreçten geçiyoruz. Çağdaş dünyadaki her olay, uluslararası kurumların esasen yaptırım araçlarından dolayı bu tür kurumların genel iradesini kısıtlayan belirli, güçlü ulus-devletlerin kararları karşısında güçsüz ve bunlara bağımlı olduklarını gösteriyor. Bunun nedeni açık: Uluslararası kurumların misyonlarının üzerine kuruldukları kavramların kendilerinin –aklımda özellikle Birleşmiş Milletler var– yeniden-düşünülmesi, yapıbozuma uğratılması gerekir. Bütün bu kavramlar, polisi, devletin egemenliğini, bu modern ulus-devlet kavramını ima eden Batılı bir politik geleneğe aittir. Politik nosyonu –teknik, ekonomik ve politik olarak– tamamen temelden

yoksun kılınıyor. Uluslararası hukukun, uluslararası kurumların yeniden-düşünülmesi ve böylece iyileştirilmesi gerekiyor. Süreç sonsuz ve sınırsızdır, ancak kesinlikle zorunlu.

Bu açıdan, uluslararası kurumlara karşı hiçbir şeyim yok. Onların tarihinin kabul edilmesi, kusursuzlukları konusunda hemfikir olunması vb. gerektiğine inanıyorum. Söylendiği üzere biz, aynı zamanda –*dayanışma* ya da *topluluk* sözcüğünü kullanmaya kalkışmıyorum; çünkü bu sözcükler belirli bir yankılanıma ait çok fazla şeye sahip– bir *bağa* [*lien*] (bu terim, yalnızca yüksek soyutlama derecesi göz önünde tutulduğunda uygundur) duyulan istek gibi bir şeye tanıklık ediyoruz, *tekillikler* –burada yine, kozmopolit bir gelenek tarafından aşırı derecede belirlendiği için *dünya yurttaşları* gibi bir terimi kullanmak istemiyorum, ne de *politik özneler* ya da hatta *insanlar* terimlerini– arasında bir bağ, öyleyse diyelim ki tekillikler arası bir bağ. Bugün, bütün dünyada tekillikler arasında bir bağa duyulan bir istek var. Bu bağ, yalnızca ulusların ve devletlerin ötesine uzanmakla kalmaz, örneğin bunlar günümüzde birleşir ya da ayrışma sürecindedir, ayrıca tam da ulus ya da devlet kavramlarının ötesine uzanır. Örneğin ben kendimi, bugün F.I.S* ve Cezayir devleti arasında kalan şu belli Cezayirliyle, ya da şu belli Hırvatla, Sırpla ya da Boşnakla ya da şu belli Güney Afrikalıyla, şu belli Rusla ya da Ukraynalıyla ya da kim olursa olsun onunla dayanışma içinde hissetsem –bu, sanki büyük bir devletin bütün potansiyel ya da hayali yurttaşlarıymışız gibi bir yurttaşın diğerine karşı hissettiği bir duygu değildir, bu bir dünya yurttaşına özgü bir duygu değildir. Hayır, beni bu insanlara bağlayan şey, bir dünya ulus-devletine ya da günümüzde hâlâ *ulus-devlet* olarak adlandırılan şeyin sınırlarını sonsuzca genişleten uluslararası bir topluluğa üyelikten farklı bir şeydir. Beni onlara bağlayan şey –ve mesele budur; bir bağ vardır; ancak bu bağ geleneksel topluluk, yükümlülük ya da sorumluluk kavramlarıyla sınırlandırılamaz– yurttaşlığa karşı bir protestodur, esasen politik bir düzenlemede üyeliğe karşı bir protestodur. Bu bağ, örneğin ulus-devlete bağlı bir politika *sıfatıyla* politik'e karşı bir politik dayanışma biçimidir. "Gelecek demokrasi", bağları artık demok-

* Front Islamique du Salut: İslâmi Kurtuluş Cephesi.

rasi kavramından sonuç olarak çıkarılabilecek bağlar olmayan bir demokrasidir, örneğin demokrasi kavramı Batı'nın tarihinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Demokrasi kavramı, daima kentle, devletle, *topos* olarak *polis*'le bağlantılıdır ve modern zamanlarda ulus-devletle; demokrasiler, daima bu "ulus-devlet"in bir fenomeni olarak kavranır ve kavramsallaştırılır ve sorunun yattığı yer burasıdır. Demokrasinin zorunlu olarak eski *politeia* kavramıyla, *polis*'in *topos*'uyla ilişkilendirildiği yerde, şimdiki ve gelecekteki tekniklerin ve medyanın yerelsizleştirici kaynakları tarafından demokrasinin kendisine meydan okunur.

Yeni bir *Enternasyonal* adını verdiğim şey, hem hukuk, devlet ve ulus eleştirisinin radikalleştirilmesi gereksinimine işaret eder, hem de ulus-devlet yapıları ötesindeki tekillikleri birleştirerek, kendisine ait vaadi taşıyan, bir gelecek demokrasi vaadini işiten bir uluslararasına tanıklık eder. Bu demokrasi, soyut bir ütopya *değil*dir. Bu dayanışmanın, bu bağın, uluslararası hukukun aşamalı ve zorunlu dönüşümünü kışkırtan şey olduğuna inanıyorum; bu, dünyadaki mevcut olaylar karşısında hepimizin duyduğu tatminsizliğin açıklamasını ortaya koyar. Kimse dünyanın bu mevcut durumuyla mutlu değilse bu, hiçbir şeyin, ne devletin ne ulus-devletin ne uluslararası hukukun ne de dünya "düzen"inin tatmin edici olmamasındandır; ve bu tatminsizliğin, bu son örnekte düşünce ve müzakere talep eden bir "bağ"dan kaynaklanmasındandır. Tekillikler arasındaki bu bağ, taşıdığı vaat kadar, *hayaletimsi* adını verdiğim şey olduğundan dolayı bir toplulukta gerçekleştirilemez; bağın vaadi ne ulusal, dilsel ya da kültürel bir topluluk oluşturur, ne de kozmopolit bir anayasa öngörür. Bütün kültürleri, bütün dilleri aşar, hatta insanlık kavramını da aşar. Son bir nokta: Tatminsizliğimiz, ayrıca aynı düşünce tutumunda insan ve hayvan, insan ve doğa, insan ve teknik arasındaki sınırları yeniden-düşünmeyi gerektirir. Çünkü hayvanlık sorunu, yeryüzü sorunu, genel olarak "yaşam"la kastettiğimiz şey sorunu, aynı zamanda bu bağın vaadini oluştururlar.

R.B.: Söylediğiniz şey aşırı yoğun ve karmaşık. Son sorular aracılığıyla ilerledikçe, bu düşüncelerin bazılarını çözüp çözemeyeceğimizi merak ediyorum. Bu "gelecek demokrasi"nin za-

mansal kipliğiyle başlayalım. Bu, Kantçı anlamda bir İdea –ilkece etik ya da politik düşünceyi yönlendiren zamansal bir ufuk– değil. Bu İdea fikrinin Kant'ın akıl ve anlamagücü arasındaki ayrımının Hegelci eleştirisine karşı çok savunmasız olduğunu biliyoruz. Hegel'in temel olarak Kant'a söylediği şey şudur: "Sizin özgürlük İdeanız bir 'kötü sonsuzluk'tur ve tam da vaat ettiği özgürlük olanağını yok etmekle sonuçlanır." Şimdi, *différance* nosyonunuz sık sık bu kötü sonsuzlukla eşit sayılmakta ve sanırım demokrasi vaadi nosyonunuz da benzer yanlış anlaşılmalara gebe. Ancak siz, aslında Kant ve Hegel arasındaki bu karşıtlığın *ötesinde* bir şey söylüyorsunuz; çünkü bu demokrasi *ne* bir norm *ne de* bir olgu olmasına rağmen, *şimdi* gerçekleşiyor, değil mi?

J.D.: Evet, şimdi gerçekleşiyor; Kantçı anlamda bir İdea değil bu. Bununla beraber, Kantçı anlamdaki İdea'ya karşı çıktığım zaman, daima biraz endişelenirim; çünkü bu fikrin de sürdürülmesi gerekir. Örneğin, evrensel barışa doğru uluslararası kurumların sonsuzca gelişmesi fikrinin sürdürülmesi gerekir. Bu ufuk yıkılmamalı. Yine de bir bakıma hiçbir ufka sahip olmayan bu ufka karşı bir ufuk vardır. Kantçı anlamdaki bu İdea'nın beni tatminsiz bıraktığı yer, kesinlikle onun sonsuzluk ilkesi etrafındadır: Birincisi o, tam da *différance* adını verdiğim şeyin buradayı ve şimdiyi ima ettiği, ivediliği ve yakınlığı ima ettiği yerde bir sonsuzluğa göndermede bulunur –bir anlamda karar üzerine biraz önceki tartışmamıza dönüyoruz; ikincisi, Kantçı İdea ufuk kuran bir sonsuzluğa göndermede bulunur. Yunanca sözcüğün* ifade ettiği üzere bu ufuk, kendisine karşı gelmekte olanın bilinebileceği, görülebileceği bir zemini oluşturan bir sınırdır. Bu fikir, zaten gelip çatmadan önce geleceği öngörür. Böylelikle bu İdea, hem "şimdi"ye göre farkın ertelenmesini düşünememesi anlamında fazlasıyla geleceğe aittir, hem de yarının ne olacağını zaten biliyor olması anlamında yeterince "geleceğe ait" değildir.

Öteki ile ilişki –ki bu, sırasında gelecek demokrasiye ilişkin söylediğim her şeyi yönlendirir– ufuksuzdur. Bu, *mesihsel* adını verdiğim şeydir; mesihsel herhangi bir anda gelebilir, kimse onun geldiğini göremez, nasıl geleceğini göremez, onun önu-

* Грчки: Orizein.

yarısına sahip olamaz. Öteki ile ilişki ufkun, öngörünün yokluğudur. Gelecekle paradoksal biçimde öngörüsüz ilişkidir bu; burası ötekinin başkalığının mutlak bir sürpriz olduğu yerdir. Mutlak bir sürprize hazırlanılabilirse, o zaman ötekinin mutlak bir sürpriz *olarak* gelişine hazırlanılması gerekir –mesihselden anladığım şey budur. Eğer ötekiyle ilişki herhangi bir anda herhangi bir şeyin gerçekleşebilmesi ise, eğer bu mutlak sürprize hazırlanmış olmak "herhangi bir şeyin gerçekleşebilmesi"ne hazır olmak ise, o zaman diğer ufuklar arasında tam da Kantçı anlamda İdea'yı oluşturan ufkun yapısı delinir. Bunu söylerken, burada tehlikelerin çok büyük olduğunun fazlasıyla farkındayım. Ufkun yapısı bütün modern düşünceyi yönetir: Fenomenoloji, ontoloji, hermenötik, Husserl, Heidegger, Gadamer vb. Ufuk nosyonu, fenomenoloji hareketi için, Varlık'ın anlamına ilişkin yorum hareketi için vazgeçilmezdir; gerçekten *herhangi bir* eleştirel girişim (*Kritik* anlamında) için vazgeçilmezdir. Ancak açık olayım –bir ufuk *yokluğu* deneyimi, hiçbir ufka sahip olmayan bir deneyim değildir; bu, ufkun bir anlamda öteki tarafından delindiği yerdir. Ötekinin gelişiyle bir yok-ufuk vardır.

R.B.: Gerçekten Kantçı anlamda İdea'ya ilişkin yapıbozumunuzun aynı zamanda politik felsefede *modernite* olarak adlandırılan şeyin tümüne ilişkin bir yapıbozum oluşturduğu öne sürülebilir. Genellikle metafiziğin *kapanış*ından söz etmeyi tercih ederek, bu açılardan nadiren ortaya koydunuz bunu. Ancak Kantçı anlamda İdea'ya ilişkin eleştirinizin –öteki ile ilişki açısından– tam da şöyle olduğunu düşünüyorum: Modernin yeniden-icadını davet eden bir modernite yapıbozumu. Nietzsche ve Heidegger'e geri dönmek için iyi bir nokta bu. Sekizinci soruya geçelim mi?

SORU SEKİZ: Bu beni, sonraki iki soruma götürüyor. Geç *Nietzsche* konferanslarından itibaren Heidegger, güç istencinin yalnızca metafiziğin sonunu oluşturmakla kalmayıp, değer *olarak* Varlık'a ilişkin teknisyen hesaplama tarzındaki becerisini de biçimlendirdiğini öne sürer. Güç istenci, sözün istençli, teknolojik "şemalandırılma"sı biçiminde aklın gerçekleşmesidir ki bu, Varlık'ı unutur. Bu yorumu izleyen Heidegger, Varlık ve insan

arasındaki ilişkiyi, düşünce ve Varlık'tan vazgeçme arasındaki istençli-olmayan bir karşılaşma açısından kavramaya başlar. En büyük tehlike, teknolojinin özünün yazgısına, yani Varlık'a açıklığıyla insanın özünü unutulma riskiyle karşı karşıya bırakan bir yazgıya ilişkin tehlikedir. Bu tehlikeye ve özellikle hesaplayıcı düşünceye karşı direnme, varolanlara doğru sakin bir "salınmışlık" [*Gelassenheit*] ve Varlık'ın "davet"ine kulak verilmesi açısından giderek daha çok düşünülür. Bu yüzden erken Nietzscheci metanetli karar anı, bir istenç metafiziğine özgü olarak yeniden-değerlendirilir. Bu noktada Heidegger, politik faillikten belirli bir vazgeçişi teorileştirmiştir. Elbette burada pek çok soru var. Başlangıç olarak Heidegger'in Nietzsche'ye ilişkin yukarıdaki yorumuyla devam etmek istiyorum. 1940'ların başında Heidegger'in güç istencini tamamlayıcı öznellik olarak yorumlayışı, onun Nietzsche'nin fizyolojisine ilişkin erken tinselleştiriminden daha da şedit değil midir? Çünkü güç istenci sorunsalının öznellik aksiyomatiğini aştığı ve güçlerinin farkı içinde "yaşam"ın, hem Varlık'tan hem de insanlıktan önce geldiği öne sürülemez mi? Eğer meşru bir noktaya yönelikse bu yorum, "teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir" ("The Question of Technology") tarzındaki inancı göz önüne alındığında kendisi her şeye rağmen metafiziksel kalan Heidegger'in metninden daha ilgi çekici biçimde, Nietzsche'nin metninin teknolojinin "insanlıkdışılık"ının düşünülmesini olanaklı kıldığını öne sürmüyor mu?

J.D.: İki sorunuza yanıt olarak öncelikle Heidegger'in yaşam kavramı hakkında söylediği şeye odaklanmak istiyorum; çünkü bir canlı varlık aslında *physis** ve *tekhne*** arasındaki karşıtlığı iptal eder. Bir öz-ilişki olarak, aktiflik ve reaktiflik olarak, tekrar ve ayrımsal güç olarak, yaşamda her zaman zaten teknikleşme mevcuttur. *Physis* ve teknik arasındaki ilişki, bir karşıtlık değildir; en başından araçsallaştırma vardır [*dès l'origine il y a de l'instrumentalisation*]. *Araç* terimi ilksel tekniklik bağlamına uygun değildir. Ne olursa olsun, bir prostetik tekrar stratejisi tam da

* Doğa; bir şeyin doğuştan gelen kendine özgü niteliği; özünü oluşturan şey.
** Teknik, sanat, beceri, zanaat.

yaşam anına yerleşir: Yaşam, bir kendi kendine değişim sürecidir. Yaşamın devredilmesi bir *mekanike**'dir, tekniğin bir biçimidir. Bu durumda teknik yaşama karşıt olmamakla kalmaz, ayrıca tam da başından itibaren yaşama dadanır. Şimdi Nietzsche'de aslında teknikle yaşam arasında hiçbir karşıtlık yoktur ve bu, şüphesiz tekniğin Nietzsche *aracılığıyla* yeniden düşünülebileceği anlamına gelir. Nietzsche bunun yapılması için alanı açık bırakır.

R.B.: Heidegger'in teknik üzerine düşünümleri müphemdir. Sizin de gösterdiğiniz üzere o, teknikle felsefi açıdan yüzleşen ilk filozoflardan biri. Hal böyleyken, ilksel tekniklik hakkında düşünmeyi saflaştırmak ister. Teknik, bir *soru* olarak ve düşünme tarafından sorulan bir soru *olarak* kalır; düşünme "teknik" niteliğe sahip değildir. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre teknikten farkı göz önüne alındığında düşünme hâlâ metafizikselken, onun anlayışında felsefe metafiziksel değildir. Düşünme, gerçekten tam da bu fark aracılığıyla kurulur. Bir klâsik felsefi hareket, Heidegger'de bu hareketin aleyhinde olan başka her şeye karşın. Nietzsche'nin felsefesinin Heideggerci "düşünme"ye direnişi hakkında söylediğiniz şeyler göz önüne alındığında, burada Nietzsche'yi nereye konumlandırırsınız?

J.D.: Heidegger'in hareketi Nietzscheci bir tutum değil, bu doğru. Ancak Heidegger'de tekniğin basit bir değerlendirmesinin olmadığı hususunu pekiştirmek isterim. Nietzsche'de de tekniğin basit bir değerlendirmesi yok. Nietzsche'nin eserlerinde olumlayıcı yaşam anına, bir güç göstergesine tekabül eden teknikleşme süreci gibi bir şeyin olduğu öne sürülebilir, tıpkı tekniğin reaktif bir örneğinin olduğunun da öne sürülebileceği gibi. Nietzsche'de, tekniği ve teknikleşmeyi açıkça suçladığı bildirimler vardır; örneğin onun demokrasi yargılaması, bir kentsel teknikleşme yargılamasıdır da. Bu nedenle Nietzsche'de ya iyi ya da kötü yoktur: Teknik hem iyi hem de kötüdür. Elbette bu, Nietzsche'de her şey için geçerlidir; bu nedenle Nietzsche üzerine bütün söylemlerin, ona ilişkin bütün soruşturmaların –örneğin Heidegger'in soruşturmasının– bir protokolü olarak Nietzsche'deki her filozofem, her kavram herhangi bir özdeşliği

* Mekanik.

barındırmaz, her seferinde hem aktif hem de reaktif yönleriyle değerlendirilmelidir. Nietzsche, asla *x* yalnızca iyidir ya da kötüdür diye yazmaz. Her kendilik yoruma açılır, bu yorum aktif ya da reaktif olan şeyin bir değerlendirmesidir. Sonuçta, Nietzsche'ye göre hem aktif hem de reaktif bir yaşam biçimi olarak yorumlanamayan hiçbir kendilik yoktur. Nietzsche'yi Heidegger'den ayıran budur: Nietzsche'ye göre her şey yorumdur.

Nietzsche düşüncesinin bu yönüne daima hayran oldum. Sorunuzla özellikle ilgili olarak bu, tekniğin bir yorum olduğunu, sırasında diğer yorumlara açık bir yorum olduğunu ima eder. Teknik hem aktif hem reaktiftir. Böylelikle, teknik Nietzsche aracılığıyla düşünülebiliyorsa bu, Nietzsche'nin bize teknik olanın, örneğin Heidegger'in düşünümünden daha ilginç olan özel bir belirlenimini sunacağı anlamına gelmez. Hayır –gerçekten de, bugün için çıkarılabilecek ders budur. Kendisine karşı savaşılan ya da kendisi savunulan olmaktan çok teknik, *her seferinde yorumlanmalıdır.* Her seferinde teknikle ne yapıldığı ve ne yapılmak istendiği yorumlanmalıdır, ki bu bazen olumlayıcı, bazen de reaktiftir. Teknik kendisini yoruma açar, *ayrıca* kendilerini yoruma açan yorum teknikleri de vardır, vb. Öyleyse Nietzsche, tekniği teknik olarak düşünmemize bu anlamda olanak tanır.

R.B.: Verilen sürede son sorulara geçmek için hızlanmak zorunda kalacağız. Belki bu sekizinci sorudan dokuzuncuya geçmeye vesiledir; çünkü biraz önce söylediğiniz şey, Heidegger'in Varlık'ın teknisyen hesaplanması olarak güç istencine ilişkin geç dönem okumasının tamamen ötesine geçiyor. Bu okumadan itibaren Heidegger, bir radikal pasiflik nosyonunu, *Gelassenheit*'ı ayrıntılarıyla inceler; bunu siz *Tin Üzerine*'de Heidegger'in *Dile Giden Yol*'da (*On the Way to Language*) dilin ilksel vaadi üzerine çalışmasıyla karşılaştırıyorsunuz. Bunlar bulanık sular; çok fazla şey tehlikede. Süregiden şeyin karmaşıklığına rağmen, vaat ve çifte olumlama nosyonlarınızın burada hangi anlamda düşüncenizi, *hem* Heidegger'inkinden *hem de* Nietzsche'ninkinden ayırdığını sorabilir miyim?

SORU DOKUZ: Heidegger'in teknoloji üzerine düşünmesiyle açık uyuşmazlıklar dile getirmiş olmanıza rağmen, eserle-

rinizin 1980'lerden itibaren daha ısrarlı, Heidegger'in bir istenç felsefesini reddedişiyle kısmen uyumlu bir yönü var. Vaadin radikal yapısına ilişkin çözümlemeniz bu. *Tin Üzerine*'de ve *Paul de Man Anısına*'da (*Mémoires for Paul de Man*) öne sürdüğünüz üzere, vaat Varlık'ın mevcudiyet içinde (metafiziksel) toplanışını engeller, ki bu Heidegger'in dil üzerine düşünmesini de sıkıntıya sokar. Bu vaat, (felsefi, politik, hukuki, edebi) herhangi bir düşünce (ya da) dil *edim*inin saldıracağı ve çözmekte başarısız olacağı düşünmenin ve eylemin zorunlu kararlaştırılamazlığının kalanıdır. Burada yine *Tin Üzerine*'nin bulaşma makinası içindeyiz. Bu kalan, geleceğe *şans tanıyan* mutlak bir geçmiştir (bu geçmiş herhangi bir edimde hatırlanamaz). Söylediğiniz gibi, her zaman zaten bu vaadin hatırası olan bu vaat, hangi anlamda yine de geleceğin bir *olumlamasıdır*? Bu "çifte" olumlama ile geleceğin masum bir *yaratılışını* olumlayan Zerdüşt'ün tek bir Evet-deyişi arasındaki ilişki nedir? Bu çifte olumlama, sırasında *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin unutma *istençliliğini*, yani onun "par-excellence anti-eşek" ("Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum?") olduğu olumlamasını sıkıntıya sokar mı? Sorularım kısmen *Psike: Ötekinin İcatları*'nda (*Psyché: Inventions de l'autre*) "Birçok Evet" ("Nombre de oui") başlıklı bölümde olumlama hakkında söylediğiniz şeylerden kaynaklanıyor.

SORU ON: Daha önce *kesinlikle emsalsiz sorumluluklar* deyişinizle ilgili olarak ima edilen zamansallık sorusunu, şimdi teknoloji, olumlama ve gelecek konusundaki önceki iki soruyla bağlantılandırmak istiyorum. "Psike: Ötekinin İcatları" adlı incelemenizde yapıbozumun geleceği, şansın desteklenmesiyle yakından ilişkilidir. Yapıbozumcu icatlar, rastlantısalın tekno-rasyonel programlamasına karşı çıkmakla değil, hesaplamanın radikal ötekisinin gelip çatmasına izin vermekle şansın arttırılmasına hizmet eder. Bu incelemede değindiğiniz üzere: "[Y]apıbozumcu icatçılık, ötekine bir geçit bırakmak için, engellenmiş yapıları açmaya, açığa çıkarmaya ve istikrarsızlaştırmaya dayanır."[7] Bu

7 Jacques Derrida, "Psyche: Inventions of the Other", trans. Catherine Porter, *Reading de Man Reading* içinde, eds. Lindsay Waters and Wlad Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, s. 60.

radikal başkalık, icat "vaat"idir ve yine, kararlaştırılamazın, aporetik olayın ötesinde hiçbir şey olmadığı yönündeki yapıbozumcu argümanınızın bir yeniden-formülleştirimidir; örneğin modern icat politikasına *karşı çıkan* hiçbir icat politikası yoktur. "Makina" konusundaki kararlaştırılamaz mantığınızı izlemek gerekirse bu tür bir icat, modern politikanın rastlantısalı kendi programatik hesaplamalarıyla bütünleştirme eğilimine gerisin geri döner. Bu incelemede olanaksızın icadı olarak ötekinin olanaksız deneyimine vurgunuz, buradan kaynaklanır. Bu bağlamda *Tin Üzerine*'den alıntıladığım pasajda sözünü ettiğiniz sorumluluklar ile icadın bu mutlak ötekisinin mutlak gelecek zamanı arasındaki *zamansal* ilişkiyi açabilir misiniz?

J.D.: İnanıyorum ki bu söyleşide tartışmakta olduğumuz bütün sorunlar, *çifte olumlama* adını verdiğim şeyin çok indirgenmiş ve oldukça şematikleştirilmiş biçiminde bulunacak. Bu sorunu biraz basit, pedagojik bir tarzda düşünmek gerekirse: "Evet", ne betimleyici bir gözlem ne de teorik bir yargıdır; kesinlikle her olumlamanın gerektirdiği performatif karakteristikleriyle bir olumlamadır. Bu "evet", ayrıca bir yanıt, bir vaat biçiminde bir yanıt olmak zorundadır. "Evet"in bir yanıt olduğu andan itibaren o, ötekine yönlendirilmelidir; bir vaat olduğu andan itibaren söylenen şeyi doğrulamayı taahhüt eder. Eğer size "evet" dersem, ilkin onu tekrarlamış olurum; çünkü bu ilk "evet", tekrar edilen bu "evet"in vaadidir de. "Evet" demek, kabul etmektir, taahhüt etmektir ve bu yüzden tekrar etmektir. "Evet" demek, bir tekrar etme yükümlülüğüdür. Bu tekrar etme taahhüdü, en yalın "evet"in yapısında ima edilir. Bu "evet"in, "evet-evet" olarak bir zamanı ve bir aralığı vardır: "Evet" demek zaman alır. Bu yüzden tek bir "evet" hemen çift olur, gelecek bir "evet"i hemen ilan eder ve bu "evet"in bir diğer "evet"i ima ettiğini zaten hatırlatır. Bu yüzden bu "evet", hemen çift olur, hemen "evet-evet" olur.

Bu acil çift tekrar, kendi tekniğiyle ya da teknik ikiziyle olası bütün bulaşmanın –özgürlük, karar, deklarasyon, başlangıç hareketinin– kaynağıdır. Tekrar, hiçbir zaman saf değildir. Böylelikle ikinci "evet", nihayetinde ilk "evet"e gülme ya da onunla

alay etme "evet"i olabilir, ilk "evet"in unutulması olabilir, aynı şekilde onun bir kaydı olabilir. Sadakat, parodi, unutma ya da kaydetme –her ne ise bu, daima bir tekrar biçimidir. Her seferinde oyunda olan ilksel *yinelenebilirliktir.* Yinelenebilirlik tam da bir taahhüdün, Yinelenebilirlik, yalnızca bu olumlama biçimlerine kapıyı açabilirken, bu olumlama başarısızlığı tehdidine de kapıyı açabilir. Bu açma tehditten ayırt edilemez. Kesinlikle bu yüzden, başlangıçtan beri teknik mevcuttur. İkiyüzlülüğün ifade ettiği şey, şudur: Başlangıçta teknik vardır.

Bütün bunlar, biz henüz *evet* sözcüğüne başlamadan önce doğrudur. "Ulysses Gramofon"da ("Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce") öne sürdüğüm üzere, bu "evet"in zorunlu olarak belirli bir dildeki "evet" sözcüğünün biçimini alması gerekmez; olumlama söz-öncesi ya da söylem-öncesi olabilir. Örneğin öz-tekrara doğru, yardıma doğru hareket içindeki yaşamın olumlanması da söz-öncesi olabilir. Her iki akım da dejenerasyon akımı olabilir; bir taklit edimi, bir kopya, bir arşiv vb. olabilir. Bu ikiyüzlülükle biz, bulaşma mantığının özündeyiz. Ancak bulaşma, basitçe bir tehdit olarak düşünülmemeli. Böyle düşünmek, tam da bu mantığı görmezden gelmeye devam etmektir. Olası bulaşma varsayılmalıdır; çünkü o ayrıca bu fırsat ya da şanstır, bizim şansımız. Bulaşma olmadan hiçbir fırsata ya da şansa sahip olmazdık. Bulaşma, yalnızca varsayılmayacak ya da olumlanmayacak: O, öncelikle tam da olumlama olanağıdır. Olumlamanın olanaklı olması için, her zaman en azından iki "evet"in olması gerekir. Eğer ikinci "evet"in birinciye bulaşması reddedilirse –nedeni ne olursa olsun– tam da birinci "evet"in olanağı inkâr edilmektedir. Bu inkârın yer alabileceği bütün çelişkiler ve karmaşa, buradan kaynaklanır. Tehdit şanstır, şans tehdittir –bu yasa kesinlikle inkâr edilemez ve indirgenemez. Bu kabul edilmezse, hiçbir risk yoktur ve hiçbir risk yoksa, yalnızca ölüm vardır. Bir riskin göze alınması reddedilirse, geriye ölümden başka bir şey kalmaz.

R.B.: *Différance*'ın, şimdinin zamansallığını hesaba katan ve bu şimdiki anla doğrudan ilgili bir erteleme ve fark hareketi

olduğunu savunarak, onuncu soruyu zaten yanıtladınız. Biraz önce de açık kıldığınız üzere, icat anlayışınızın hem bu zamansallık yapısı içine hem de bu yapıyla çalışan bulaşma mantığı içine yerleştirilmesi gerekir. Kesinlikle yeni hiçbir icat olamaz ve icat vaadi olası bulaşmaya maruz kalmazsa hiçbir icat olamaz. Düşünmenin icat edici olması için yüzleşmesi gereken, bu yasadır. Bu durumda on birinci soruya geçelim mi?

SORU ON BİR: Belirli bir teknoloji olumlaması ile *Öteki Başlık: Günümüz Avrupa'sı Üzerine Düşünümler*'de (*The Other Heading: Reflections on Today's Europe*) *demokrasi vaadi* olarak adlandırdığınız şey nasıl bir ilişkiye sahiptir? Nietzsche'ye göre demokrasinin hesaplayıcı aklın modern reaktif yazgısı olduğunu ve Heidegger'e (hem "erken" hem de "geç" dönem Heidegger'e) göre demokrasinin "teknolojik çağımızın meydan okuyuşlarıyla yüzleşmeye uygun olmadığı"nı (1966 *Der Spiegel* söyleşisi) hatırlıyorum. Hem Nietzsche'den hem de Heidegger'den ayrı ve farklı olarak, sizin eseriniz, hem *teknoloji*yi hem *demokrasi*yi olumluyor görünebilir. Demokrasi vaadi, demokrasi *olgu*suyla ya da demokrasinin (Kantçı anlamda) düzenleyici *İdea*'sıyla aynı olmasa da, yapıbozum, herhangi bir politik modelde olduğundan daha çok, demokratik bir yönetim örgütlenmesinde *différance*'ı "işitir"; ve icat edilecek hiçbir yeni model yoktur. Sizi doğru anlıyorsam demokrasi olumlamanız, bu açıdan, demokrasinin sofistikasyonuna yönelik bir taleptir; bu tür bir arındırma, sırasında, teknolojinin giderek sofistike hale gelen etkilerinden yarar sağlar. Bu durumda, aşağıdaki noktaları akılda tutarak yukarıdaki soruyu soruyorum. Her şeyden önce, demokratik kurumlar, her geçen gün teknikleşen dünyamızda temsil edici olmaktan giderek uzaklaşıyor –kısmen bundan dolayı "*la classe politique*"e* ilişkin yeni reddiyeler ortaya çıkıyor, yalnızca Fransa'da ve ABD'de değil; merkezîleşen bir Avrupa yönetimine ilişkin sorunun doğurduğu kaygılar, aynı reddiyenin bir parçasını oluşturuyor. Sonra, ikinci olarak medya, demokratik kurumların yapısal mekanizmasını tüketiyor, böylelikle toplumun depolitizasyonunun ve popülist demagoji olasılığının ilerlemesini sağlıyor. Üçüncü olarak bu teknikleşme

* Politik sınıf.

sürecine direniş, ideoloji alanında kültürel olarak teknolojinin yerelsizleştirici etkilerini reddederken, aynı zamanda eski Sovyet İmparatorluğu'ndaki çok tehlikeli nasyonalizm ve demagoji biçimlerine, medya, telekomünikasyon ve silah alanlarında teknolojiyi suiistimal eden biçimlere yol açıyor. Ve son olarak, bu teknikleşme sürecinin (olası faşist etkileriyle birlikte) insan ve inorganik arasındaki normatif ve metafiziksel sınırı derece derece zayıflattığı göz önüne alındığında, insan hakları bu sürece karşı koyma konusunda giderek etkisizleşen bir dizi kriter olarak görünüyor.

J.D.: Sorunuz, teknikleşmenin çağdaş hızlanmasıyla, teknik hızlanma (teknik aracılığıyla hızlanma ve tekniğin hızlanması) ve ekonomi-politik süreçler arasındaki ilişkiyle ilgili. Aslında tam da hızlanma kavramıyla ilgili. Birincisi, tarihin hızlanması fikrinin günümüzde artık bir *topos* olmadığı apaçık. Tarihin geçmişten daha hızlı ilerlediğinden, şimdi fazlasıyla hızlı ilerlediğinden sık sık söz ediliyorsa, aynı zamanda hızın –bir ritim ve ritimdeki değişiklikler sorunu– basitçe sürekli olan ve ilerlemeci biçimde sürat kazanan nesnel bir hıza benzemediği de günümüzde çok iyi biliniyor. Aksine, hızlanma ritim *farklılıklar*ından, ima ettiğiniz teknik ve teknolojik gelişmelerle yakından ilişkili heterojen hızlanmalardan oluşur. Bu yüzden hızlanma kavramını "fetişleştirme"nin anlamı yoktur: Tek bir hızlanma yoktur. Aslında iki hızlanma yasası vardır: Biri teknobilimlerden türer; hızla, hızdaki büyük artışla, hızın yüklendiği ve her gün etkisini hissettiğimiz emsalsiz ritimlerle ilgilenir. Çağrıştırdığınız politik meseleler, bu hızlanma biçiminin damgasını taşır. İkinci tür, oldukça farklı bir düzene ilişkindir ve kararın yapısına aittir. Daha önce sözünü ettiğim her şey, şimdi bu açılardan söylenebilir: Bir karar, sonsuz bir hızlanma süreci içinde alınır.

İkincisi, heterojen olan ve birbirinden yararlanan bu iki hızlanma yasası göz önüne alınırsa, günümüzde demokrasinin durumu nedir? Silah teknolojilerindeki ve medya teknolojilerindeki "ilerleme", eskiden demokratik olanın konumlandırıldığı alanın tartışılmaz biçimde ortadan kalkmasına neden oluyor. Parlamentoyu ya da meclisi oluşturan temsil alanı ve konum istikrarı, iktidarın yerliyurtlulaşması, iktidarın böylesi temeli ol-

masa bile belirli bir yere kök salması –bunların hepsi sona erdi. İktidar ve alan arasındaki *bu* ilişkiye dayanan politika nosyonu da, sonunun müzakere edilmesi *gerekse* de, sona erdi. Burada, yalnızca mevcut milliyetçilik ve köktencilik biçimlerini düşünmüyorum. Teknobilimsel hızlanma, yerelliği radikal biçimde temelden yoksun kılarak, Batı tarzı demokrasiye de mutlak bir tehdit oluşturuyor. Bilimi ya da bu teknobilimleri engellemek söz konusu olamayacağından mesele, gerçekleşen şeye demokratik bir yanıtın *nasıl* verilebileceğini bilme meselesidir. Açık nedenlerden dolayı bu yanıt, hızla gereksiz kılınan bir demokratik yönetim modelinin yaşamını, her ne pahasına olursa olsun korumaya çalışmak olmamalı. Teknik, artık demokratik yönetim biçimlerini aşıyorsa bu, yalnızca meclis ya da parlamentonun medya tarafından tüketilmesinden dolayı değildir. Bu, zaten Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki durumdu. Medyanın (o dönemde radyonun) kamuoyunu biçimlendirdiği, öyle ki kamusal müzakerenin ve kamusal tartışmanın artık bir demokrasinin yaşamını belirlemediği, o zamanlar zaten tartışılıyordu. Ve böylece, bir tarihsel perspektife gereksinim duyarız. Günümüzde teknikleşmenin hızlanması, ulus-devletin sınırlarıyla, silah ve uyuşturucu trafiğiyle, uluslararasılıkla ilgili her şeyle ilişkilidir. Demokrasinin ölüm çanını çalmak için değil, demokrasiyi *bu koşullar içinden* yeniden-düşünmek için tamamen gözden geçirilmesi gereken şeyler, bu meselelerdir. Daha önce haklı olarak öne sürdüğünüz üzere, bu yeniden-düşünme ertelenmemelidir, acil ve ivedidir. Çünkü bu tehditlere özgü olan şey, onların zamanının ya da zamansallığının özgüllüğünü oluşturan şey, onların *beklemeyecekleridir*. Binlerce örnekten birini alalım.

Şu anda eski Yugoslavya'da gerçekleşen şeyin, Ukrayna'da gerçekleşmesi oldukça olanaklıdır. Ukraynalı Rusların bir kısmı, Rusya'ya yeniden-bağlanacaklar, diğer kısmı bunu reddediyor. Bir sonuç olarak eski Sovyet İmparatorluğu'nun nükleer silahlarının alanı ve kontrolüyle ilgili olarak şimdiye kadar kararlaştırılan her şey şüpheli hale gelecektir. Dünyanın görece barışı, ciddi biçimde tehlikeye girebilir. Bu kadar ivedi biçimde gereksinim duyulan, açıkça başından beri konuşuyor olduğumuz bir yanıta

gelince. Hal böyleyken, bir söyleşide söylenmesi gereken şeylerin söylenebilmesi güç. Şimdi söylediğim şeye rağmen –Soğuk Savaş'ın sonuyla eski güç kutupsallığının sona erdiği ve bunun sonunun dünyayı çok daha tehlikeli bir yer kıldığı doğru olsa bile– günümüz dünyasının karar güçleri, hâlâ yüksek derecede yapılandırılmıştır; hâlâ önemli uluslar ve süper güçler var, hâlâ güçlü ekonomiler var, vb.

Bu göz önüne alındığında ve belirttiğim üzere, bir söyleşiye özgü bildirimin, durumun karmaşıklığının içinden çıkamayacağı olgusu hesaba katıldığında, oldukça soyut biçimde şu hususlara değinme riskini göze alabilirim.

Birincisi, Ukrayna örneği ile *dünya* barışına göndermede bulunduğuma, yerel açıdan konuşmadığıma dikkat edin. Hiçbir yerellik kalmadığından, bir geleceğe sahip olacaksa demokrasinin, günümüzde *küresel tarzda* düşünülmesi gerekir. Geçmişte, demokrasinin şu ya da bu ülkede kurtarılacağı daima söylenebilirdi. Ancak bugün birisi bir demokrat olduğunu iddia ederse, "yurtiçi"nde bir demokrat olup da "yurtdışı"nda ne olup bittiğini anlamayı bekleyemez. Bugün –ister Avrupa, GATT*, Mafya, uyuşturucu, isterse silahlar hakkında olsun– gerçekleşen her şey, genel olarak dünyadaki demokrasinin geleceğini bağlar. Apaçık bir şeyi söylemek olarak görünse bile bu, yine de söylenmelidir.

İkincisi, her yurttaşın ya da tekilliğin belirleniminde ya da davranış tarzında, şu ya da bu biçimde gelecek bir dünya demokrasisine davet mevcut olmalıdır; her tekillik, kendisini, artık sınırlarla kısıtlanamayan, artık yerelleştirilemeyen, artık bir özel yurttaşlar grubunun, bir ulusun ya da hatta bir kıtanın kararlarına bağlı olamayan bir demokrasinin riskleri düşüncesiyle belirlemelidir. Bu belirlenim, küresel düşünmek ve demokrasiyi küresel düşünmek anlamına gelir. Bu, tamamen yeni bir şey, asla gerçekleşmemiş bir şey olabilir; çünkü burada evrensel, kozmopolit ya da insan nosyonlarından çok daha karmaşık, çok daha yalın ve yine de çok daha tutkulu bir şeyden söz ediyoruz. Bugün, söylediğim şeye benzer –açık, geleneksel, güven verici, risk olmaması anlamında belirlenmiş– çok fazla retoriğin olduğunu

* Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması.

fark ediyorum. Örneğin, Birleşmiş Milletler adına konuşulduğunda, ulusal sınırları aşan bir politika adına konuşulduğunda bu, her zaman demokrasi adına da yapılabilir. Bu yüzden, bu retorik anlamda demokrasi ile bir *gelecek demokrasi* adını verdiğim şey arasındaki fark açık kılınmalıdır. Bu fark, örneğin insan hakları adına alınan bütün kararların, aynı zamanda tekillikler arasındaki sürekli eşitsizliğin mazeretleri olduğunu, bu yeni Enternasyonal için devlet, süper devlet, yurttaş vb. kavramlarından başka kavramlar icat etmemiz gerektiğini gösterir. Gelecek demokrasi, asla tatmin edilmemiş bir adalet adına kurulan hukuka meydan okumaya, böylelikle bu ister belirli bir demokrasi biçimi adına olsun, isterse insanlık kavramı adına olsun, hesaplayıcı adaletin adaletsizliğini açığa çıkarmaya zorlar. Bu gelecek demokrasi, daima bir şimdiyi kendisinin ötesine taşıyan, onu kendisine uygunsuz, "çığırından çıkmış" (*Hamlet*) kılan hareketin içinde belirlenir; *Marx'ın Hayaletleri*'nde öne sürdüğüm üzere bizi, görünür mevcudiyetin herhangi bir anında bu hayaletlikle çalışmaya zorlar. Bu hayaletlik çok *zayıf*tır; güçsüz olmakla en büyük güce direnen güçsüzlerin zayıflığı.

R.B.: Zamana ve hayaletsi zayıflığa ilişkin şimdi söylediğiniz şey, bizi on üçüncü soruya değilse bile, on ikinci soruya taşıyor.

SORU ON İKİ: Sondan bir önceki soru: Şu önermeye tepkiniz nasıl olurdu? Teknoloji zamanıyla felsefe (özellikle yapıbozumunki, bu ancak *yavaşça* ilerleyebilir) zamanı giderek ayrılmış, yerinden çıkmış, çığırından çıkmış hale geliyor. Okuma zamanımızın *yasa*sı, teknoloji zamanının *yasa*sının, sonu zamanın alt edilmesi olarak beliren bir yasanın "boyunduruğu altına" girme tehlikesi içinde. Burada, farksızlaşmanın bu korkunç geleceğini beraberinde getirecek demokrasi devri olmasa da, Nietzsche'nin geleceğe ilişkin kehanetlerinin en kötü yönü gerçekleşebilirdi. Ya teknolojiyi insanın sonuna taşıma yönünde intihara eş başka bir girişim olacak (biyogenetikle ittifak halindeki faşizm belki de en kötü geleceğimizdir) ve/ya da teknoloji, yani insanlıkdışı bir güç istenci insanlığı boyunduruğu altına alacaktır. Bu önerme fazlasıyla muhalif mi, fazlasıyla insani mi, fazlasıyla sofuca mı? Fazlasıyla *apokaliptik* mi? Ya da aksine, bugün kararın bir diğer "öğle

vakti" mi? Ancak bu karar, politikanın "büyük üslubu" içinde olmayacaktır. Şüphesiz ki bu, ötekinin vaadine ilişkin hafızaya şiddet uygulayacaktır; ancak gelecek, en büyük şiddetteki bu vaadi unutma riskine girmesin diye bu şiddet uygulanacaktır.

SORU ON ÜÇ: Son olarak. Bu söyleşinin başlangıcında, Nietzsche isminin, Soğuk Savaş'ın sonundan beri giderek ivedileşen bir dizi sorun için bir "indeks" olarak hizmet edebileceğini öne sürmüştüm. Adaletle ilgili sorulardan sonra son sorularım, sürekli Nietzsche adı ve bu sonun gelecekleri arasındaki ilişkiler sorunu üzerinde durdu. Marx üzerine bir metni yayınlıyor olduğunuzun farkındayım.[8] Bu geleceklerin Marx'ınkilere –yeni bir Marx (belki Hegel'le birlikte), Nietzsche ve Heidegger'den "sonra" ve Marksizmin sonunda Marx– göre düşünüleceği ve ele alınacağı başka bir metin var mı?

R.B.: Kalan zamanı göz önüne alarak on ikinci soruyu bitirelim. Hızlanma sorununu, Nietzscheci istenç açısından konumlandırıyorum. Bugünün politik karmaşasıyla ilgilenmek için yeni kavramlar icat etmeye ne kadar gereksinim duyuyorsak, Soğuk Savaş sonrası dünyasını karşılayan tehdit edici sorunlara yanıt verme istenci nosyonunu geliştirmeye o kadar gereksinim duyduğumuzu öne sürüyorum. Bu, hızlandırıcı teknikleşme süreçlerinin nasıl frenleneceğini öğrenen bir istenç olacaktır; *öyle ki*, (tehdit olan) en büyük yalınlık değil, en büyük karmaşa ruhunda bu hızlanmayla yüzleşecek *zaman* olsun. İstenç nosyonuna bu başvuru, ufuksal-olmayan vaadi göz önünde tutmasına rağmen, size göre fazlasıyla apokaliptik mi?

J.D.: Yedinci soruyu yanıtlarken söylediğim üzere, düşüncenin teorik bir spekülasyondan başka bir şey olarak düşünülmesi koşuluyla, düşünmenin eyleme geçmek olduğunu her zaman düşünmüşümdür. Bu yüzden, eğer doğru anladıysam sorunuz, bana göre biraz yanlış konumlandırıldı. Düşünce dille bağlantılıdır, bildirimlerle bağlantılıdır ve bildirimler eylemlerdir, bun-

8 *Marx'ın Hayaletleri*, Derrida Beardsworth'ün söyleşi sorularını aldıktan sonra yayınlandığından, en uygunun, bu soruların orijinal biçimini korumak ve *Marx'ın Hayaletleri*'ni söyleşide doğrudan tartışmak olduğu düşünüldü.

lar öncelikle performatiftir; düşünme daima istençle ilgilidir, bir "radikal pasiflik" deneyimini yasalaştırsa bile. Aynı zamanda, "Ne yapmalıyım?" sorusunu *taahhüt altına* almayan hiçbir gelecek düşüncesi yoktur. *Denken** ve *handeln*** arasında bir fark olmadığını öne sürerken Heidegger, bir anlamda, aynı şeyi söylüyor. Düşünmek yapmaktır. Bu, konuşma olmaksızın düşünme olmadığını; performatif ifadeler, olaylar, vaatler olmaksızın konuşma olmadığını; bu tür vaatlerin gerçek olan koşullarda kaydedilmezlerse vaat olmadıklarını hatırlatarak farklı biçimde söylenebilir. Bugün tamamen açık olduğu üzere, en uylaşımsal teorik *söz edimleri* mantığı bize, performatifin yalnızca özgül bir bağlama kaydedildiğinde, yalnızca belirli uylaşımları dikkate aldığında, vb. çalıştığını anlatır. Doğru düşünce olayları üreten, bu yüzden sıradan dilin şeylerin *pratik* ya da *tarihsel* gerçekliği olarak adlandırdığı şeye kaydedilen performatif bir dil olmakta başarısız olamaz. Düşünce, dünyada bir etkiye [*fait événement*] sahip olan şeydir. Düşünceyi kuran şeye ilişkin bu kavrayış, bugün aşırı hırslı. Çağdaş düşünce, sorun ister teknik sorunu, ister ulus-devlet, demokrasi, medya vb. sorunu olsun, sürekli göndermede bulunduğumuz mevcut küreselleşme sürecinden başka bir şey düşünemez. Bu düşünme türü abartılı biçimde hırslıdır, aşırı yalın olması gerekse de. Dünyadaki fiili gidişata ilişkin tartışmamız, bir büroda teybe kaydedilen bir söyleşinin sınırları içinde gerçekleşiyor bahanesiyle, az sayıda insan tarafından okunacak bir akademik dergide yayınlanacağı bahanesiyle, bu durumda bütün bunların fazlasıyla yalın olduğu bahanesiyle, bu abartılı biçimde hırslı düşüncelere çok yalın bir biçim vermekten vazgeçilmemeli. Aksini yapmak, düşünce sorumluluğundan vazgeçmek olur. Dahası abartmanın, incir çekirdeğini doldurmayabileceği de kabul edilmelidir. Elbette bu, bütün eylemlerin kaderidir. Aynı zamanda bir eylem olmasından, eyleme karşı olmamasından dolayı düşünce, aynı kaderi paylaşmalıdır.

R.B.: Burada eylemi, bulaşma yasasını ve hesaplanamazlığı birleştiriyorsunuz, değil mi?

---

* Düşünmek.

** Eylemde bulunmak.

J.D.: Bir anlamda evet. Bu sorumluluğun yalın olduğu bahanesiyle, bunun etkilerinin hesaplanamaz olduğu bahanesiyle sorumluluğumu terk etme hakkına sahip değilim; insan kendi sorumluluğunu hesaplayamaz, bu yüzden sorumluluğunun pekâlâ hiçbir etkisi olmayabilir, neredeyse hiçbir etkisi. Acil bir duruma tepki olarak, yapabileceğimi yaparım. Çok şey de yapabilirim, çok az şey de, hatta hiçbir şey yapamayabilirim –ne olursa olsun, boşuna yapılacaktır bahanesiyle bir şey yapmaktan vazgeçme hakkına sahip değilim. Bu, bizzat sorumsuzluktur. Bir yangını ve on kova suyla yangını söndüremeyeceği bahanesiyle vazgeçmeyi düşünebilen bir itfaiyeciyi düşünün. Vazgeçer mi? Hayır, kesinlikle hayır. Sorumluluk, ölçüsüzlük [*la démesure*] *içinde* bir ölçü sorununu ve ölçü *içinde* bir ölçüsüzlük sorununu ima eder. Daima ölçüsüzlükle [*la démesure*] uğraşıyoruz.

R.B.: Tehdidin (yalınlaştırma tehdidinin) vaadi ya da mesihseli unutma riskinin göze alınabileceği kadar büyük olabileceğini düşünüyor musunuz?

J.D.: Hayır, bu a priori olanaksızdır; çünkü tehdit kendisini vaadin yanına yerleştirmek için dışarıdan gelen bir şey değildir. Tehdit vaat*tir*, tehdidin vaadi tehdit etmesi anlamında. Vaat olmasaydı, hiçbir tehdit, tehlike deneyimi olmazdı. Vaat olmasaydı, bir tehdit olarak adaleti beklemek hissedilemezdi. Tehdit bizzat vaattir ya da daha iyisi, tehdit ve vaat daima vaat *olarak* bir araya gelir. Bu, vaadin yalnızca her zaman zaten tehdit edildiği anlamına gelmez, ayrıca vaadin *tehdit edici* olduğu anlamına da gelir. Mesihsel, tehdit edicidir: Gelecek yıllarda göreceğimiz üzere mesihselden çok korkan insanlar vardır. İnsanlar yalnızca mesihçilikten korkmazlar, ayrıca mesihselden de korkarlar; çok basitçe bunun nedeni, onun korkutucu olmasıdır. Vaadin hem tehdit edildiği hem de tehdit edici olduğu kabul edilmelidir.

R.B.: Burada, olumlamanın ikiyüzlülüğü ve yinelenebilirliği hakkında daha önce söylediğiniz şeyleri söylüyorsunuz. Vaat bu anlamda tehdidi olumlar.

J.D.: Evet. Çok daha basitçe ortaya koymak gerekirse –ben birine bir şey vaat ettiğimde ya da verdiğimde, bu hem iyidir

hem de kötü. Kötüdür; çünkü vaat ya da armağan bir tehdit olarak hissedilir. Birine "evet" desem bile, bu "evet" naif biçimde, hoşnut edici olarak hissedilebilir; ancak bu "evet" endişe vericidir de. Bir armağan, bir vaat, arzu edildiği anda endişe vericidir. Ve bunun hem iyi hem de kötü olması iyi bir şeydir. Görüyorsunuz ya, aslında hiçbir şey yalın olamaz ve bulaşma iyi bir şeydir!

R.B.: Zaman doldu!

Dizin

A

Abgrund 196
Abraham 167
actio in distans 144, 145
adalet 12, 61, 62, 64, 65, 69, 71, 72, 191, 205-9, 212, 234
  adaletsizlik 206, 234
adequatio 11, 201
Adorno 8, 55
ahlâk 162, 199-201
  ahlâkdışı 199
  ahlâk yasası 200
Ahlâkın Soykütüğü Üzerine 101, 202, 204
aile bağı 91
aitlik 173-6
akademik özgürlük 24, 32, 77, 78, 102, 107, 111
akademisyen 59, 100
akademizm 100
akroamatik 33, 109, 111
aksiyomatik 131, 214
aktif 14, 16, 27, 29, 31, 44, 57, 58, 60, 79, 80, 100, 101, 103, 129, 157, 163, 194, 212, 226
akustik 109
alegorik 48, 145, 160, 161
aletheia 201
Alman ruhu 102
Amerika Birleşik Devletleri 23, 26, 193
Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 23, 26, 27
ana dili 31, 96, 101
Anaksimandros 38
analoji 78
Anglo-Amerikan 60, 195, 209
anka kuşu motifi 31, 101
anne 19, 33, 91, 109, 110, 113, 157
anti-etik 211
anti-feminizm 165
  anti-feminist 46
Antigone 206
Antik Yunan 149, 216
anti-politik 211
apokaliptik 234, 235
Apollon 13
aporetik 34, 62, 197, 212, 228
aporia 212
aprés coup 25
araç 129, 164, 224
araçsallaştırma 224
Ariane 143
arkhe-etik 200, 204
arkhe-yazı 200
armağan 17, 52, 86, 87, 171, 177, 178, 238
artıdeğer 81
arzu 36, 78, 87, 163, 169, 238
aşk 142, 164, 171
Avrupa 58, 103, 104, 154, 219, 230, 233
ayartma 12, 47, 112, 113, 145
Aziz Paul 204

B

babacıl dil 31, 101
bağ 220
Bağımsızlık Bildirgeleri 23, 26
Basel 92, 99, 132, 139, 167
baskı 32, 102, 120
Bataille, Georges 8
Batı metafiziği 36, 37, 117, 130, 131
Beardsworth, R. 5, 12, 58, 59, 63, 67, 68, 70, 71,

189, 235
beden 33, 79, 166
belki mantığı 203
belkinin filozofu 61, 203
ben 18, 19, 33, 40, 57, 77, 89-98, 106, 111, 126, 142, 169, 182, 185, 197, 201, 220, 237
Benjamin, Walter 60, 194, 195
benlik 21, 80
Bennington, Geoffrey 41, 196, 215
Bergson, Henri 131
beşeri bilimler 196
Beyaz Mitoloji 193, 194, 196, 197
Bezeugung 200
bilgi 124, 129, 155, 169, 171, 191, 207, 209, 210, 217
bilim 79, 81, 96, 108, 152, 186
bilinçdışı 50, 105
biographein 127
Birinci Dünya Savaşı 232
Birleşmiş Milletler 73, 219, 234
biyografi 16, 37, 123, 124, 128
biyografik 21, 30, 36-8, 41, 78, 79, 87, 88, 97, 117, 122, 124-6, 169
biyografizm 123
biyoloji 128, 129
biyolojik 15, 16, 19, 22, 30, 36, 70, 78, 80, 89, 97, 123, 124, 128, 129, 214
biyolojik ırkçılık 70, 214
biyolojik varoluş 89
biyolojizm 123, 125, 127, 129
Blanchot, Maurice 59, 93, 191, 193
Böyle Buyurdu Zerdüşt 14, 15, 32, 62, 77, 205
Brandung 142, 143
bulaşma 12, 63, 69, 70, 71, 215-8, 227, 229, 230, 236, 238
bulaşma alanı 217
bulaşma makinası 227
bulaşma mantığı 230
bulaşma yasası 63, 70, 216
Bütün Değerlerin Yeniden-değerlendirilmesi 86

C

causa 36, 121, 130
Cezayir 4, 220
cins 135, 152, 177
cinsellik 53, 148, 173
cogito 50
çağdaş Fransız düşüncesi 201
çaydanlık mantığı 153
çifte köken 18, 91, 93
çifte olumlama 53, 226, 227, 228
çileciler 164
çizgiaşımı 93

D

davet 64, 68, 69, 72, 73, 103, 120, 195, 213, 223, 224, 233
dayanışma 220
Décadent 93
décapitionner 150
Deccal 13, 62, 95, 205
değer 43, 54, 98, 102, 112, 133, 135, 152, 164, 165, 175, 193, 197, 201, 208,

223
değerler hiyerarşisi 158
değerlerin tersçevrimi 101
değiştokuş 104, 172, 174
dejenerasyon 31, 90, 101, 108, 215, 229
dekadans 93
Deleuze, Gilles 8, 9, 202
demokrasi 12, 62-72, 108, 213, 214, 220-2, 225, 230, 234, 236
demokrasi eleştirisi 66, 213
demokrasi vaadi 69, 71, 72, 222, 230
denken 236
depolitizasyon 67, 230
Descartes, René 126
devlet 22-4, 33, 71, 72, 101, 104, 109, 111, 206, 218-21, 234, 236
devrim 64, 71, 205
différance 4, 11, 25, 26, 63, 68-70, 88, 94, 97, 166, 209, 222, 230
dike 206, 208
dil 30, 31, 44, 54, 63, 96, 97, 101, 108, 211, 227, 236
dilbilim 173
dil edimi 63, 227
Dionysos 13, 17, 85, 86, 92
Dionysos Dithyrambosları 86
dirimselleştirme 31, 101
disiplin 31, 32, 98, 101, 102, 163
dissimülasyon 21, 48, 50, 84, 143, 147, 153, 154, 165, 176, 185, 200
dişil 18, 19, 31, 45, 53, 54, 57, 87-92, 95, 101, 137, 140, 145, 148, 157
dişil işlem 45, 54
dişil uzaklık 149
diyalektik 72, 88, 93, 135
Doppelganger 93
Dostluk Politikası 58
dynamis 79

E

ebedi dönüş 27, 37, 87, 88, 122, 133, 134, 135, 196, 201
Ecce Homo 9, 15, 17, 20, 24, 25, 29, 40, 44, 45, 62, 81-6, 88, 89, 92, 93, 95-7, 99, 106, 126, 169, 171, 205, 227
ecstasis 195, 206
efendi 167
eklenti 71, 218
ekonomi 67, 173, 231
ekonomi-politik süreçler 67, 231
ekstra 113
empirik prosedürler 79
emsalsiz 70, 71, 215, 217, 218, 227, 231
Engadin 83
Entfernung 145, 161
entrika 145, 176
éperon 57, 137, 140, 141, 142, 170, 182, 185
Ereignis 54, 175, 176, 177, 178
eril 19, 45, 47, 53, 57, 87, 90, 95,

137, 140, 149, 151, 152, 157, 180
estetik 98
eşisim 82
etik 28, 32, 62, 63, 66, 69, 73, 102, 108, 199, 200, 201, 204, 205, 208, 211, 213, 222
evrensellik 214
exergue 15, 17, 18, 85, 86, 88-90, 128-30, 139

F

fallus 57, 87
fallusmerkezci 45, 165
fantezi 49
fark 18, 19, 32, 43, 50, 56, 60, 61, 70, 81, 87, 107, 121, 131, 139, 157, 163, 166, 170, 177, 186, 200-3, 207, 219, 225, 229, 234, 236
farksızlaşma 234
faşizm 234
feminizm 47, 165
feminist 46, 148
fenomenoloji 223
fetişizm 150
fetişleştirme 231
F.I.S 220
filozofem 44, 196, 225
filozof-sanatçı 10, 156
formasyon 32, 102
Foucault, Michel 8, 202
Förster, Elisabeth 124
Fransa 34, 137, 155, 158, 230
Freud, Sigmund 4, 22, 39, 59, 80, 107, 148, 150, 153, 167, 182, 191, 193
Friedrich Nietzsche'nin Yaşamı 124
Fug 208
Fukuyama, Francis 69
Führer 32, 102, 103

G

Gadamer, H. G. 8, 35, 37, 56, 115, 223
Gashé, Rodolphe 177
Gast, Peter 120
GATT 233
gazetecilik 60, 98, 108, 194
Gelassenheit 224, 226
geleceğin filozofu 61, 203
gelecek 12, 15, 18, 26, 32, 58-73, 88, 98, 99, 102, 106, 191, 195, 203, 205, 206, 210, 212, 213, 221, 222, 227, 228, 233-36
gelecek demokrasi 12, 62-4, 66, 68, 69, 71, 213, 221, 234
genetik 79, 101, 214
Gewissen 160, 200
Gezgin ve Gölgesi 93
göbek 33, 110, 111, 112
göbek bağı 33, 110, 112
göreci 217
Gramatoloji Üzerine 4, 11, 35, 39, 205
gramme 78
güç farkı
güç istenci 37, 55, 125, 131, 156, 184, 224, 234
güç hiyerarşileri 201
Güç İstenci 117, 120, 121, 125, 127, 132, 133,

147, 199
güç mantığı 204
Güç ve Anlamlama 191, 202
gün ortaları 86
gündoğumu 84
güzel 141, 142, 144, 146, 147, 152, 177
Gymnasium 100, 101

H

Hakikat 45, 53, 84, 145, 148, 149, 160, 165, 173, 176, 201
Hamlet 234
handeln 96, 236
Harfin Şiddeti 207
hayaletimsi 65, 143, 221
hayaletlik 234
hayaletsi 234
hayvanlık 221
Hegel, G. W. F. 30, 46, 59, 98, 107, 108, 126, 157, 191, 193, 214, 222, 235
Heidegger, Martin 5, 8, 11, 30, 34-44, 48-51, 54, 57, 58, 60, 67, 70, 103, 115-36, 156-60, 170, 174, 175, 177, 178, 181, 187, 191, 192, 194-09, 214, 215, 217, 223-27, 230, 235, 236
Herakleitos 39
hermeneuein 184
hermenötik 30, 42, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 58, 106, 159, 166, 170, 173, 174, 179, 181, 183, 223
hermenötik döngü 178
hermenötik strateji 129
Hıristiyanlık 61, 62, 162, 204
hızlanma 67, 68, 231, 232
himen 52, 53, 54, 87, 88, 96, 137, 167, 172
hiper-etik 62, 213
histerionik 154
Hitler, Adolf 32, 104
Holokost 70, 217
Horkheimer, Max 8
hors d'oeuvre 85, 128
Hölderlin, Friedrich 38
Husserl, Edmund 4, 59, 191, 193, 223
Hümanizm Üzerine Mektup 38, 119

I

ırkçılık 70, 214
icat 24, 65, 69, 71, 218, 228, 230, 234, 235
icatçılık 227
icat politikası 228
idea 50, 177
ideal 72, 142, 163, 164
ideoloji 29, 67, 108, 231
iğdiş 47, 49, 51, 52, 54, 57, 149-51, 154, 155, 162-7, 182
iğdişçilik 52, 162, 163
ihtilaf 121, 122, 208
İkinci Dünya Savaşı 70, 217
iktidar 47, 151, 206
iktidarın yerli-yurtlulaşması 231
ilerleme 231
ilksellik 200
ilksel şiddet 207, 209, 212
imza 8, 12, 14-6, 18, 20, 23-5, 27, 29, 38, 55,

82, 84, 85, 87, 98, 103, 105, 117, 122, 132, 141, 179, 180
indeks 59, 191, 235
indirgemeci empirizm 123
İnsanca Pek İnsanca 44, 152, 163, 168, 172, 179, 180
insan hakları 67, 72, 214, 231, 234
insanlık 71, 168, 188, 218, 221, 234
insanlıkdışılık 224
ironik 33, 34, 111, 218
irrasyonel 193, 194
İsa 17, 85, 92
İslâm 204
istenç felsefesi 207
istenç metafiziği 224
itaat 96, 102, 108, 109
ittifak 20, 25, 31, 73, 83, 89, 92, 96, 234
İyinin ve Kötünün Ötesinde 42, 44, 46, 147, 152, 168, 198
iz 13, 27, 53, 137, 141, 181

J

Janicaud, Domique 215
Jaspers, Karl 8
Jefferson, Thomas 24
jinegoji 113
Jubinal 180

K

kadın 12, 21, 44-54, 58, 84, 112, 113, 137, 139, 141, 142, 143-48, 150-53, 155, 158-62, 164, 165, 168, 169-72, 177, 182, 186
kalan 22, 27, 36, 63, 66, 86, 104, 105, 181, 215, 220, 224, 227
kamulaştırma 171, 173
Kant, Immanuel 32, 46, 58, 157, 222
kaos 117, 196
karar 30, 36, 37, 39, 65, 67, 106, 117, 127, 130, 151, 169, 206-12, 217, 222, 224, 228, 231, 233, 235
karar anı 206, 210, 224
karar felsefesi 208, 209
karar sorunsalı 207, 209
karşı-isim 17, 85
karşı-mesih 62, 205
karşı-mesihsel 62, 205
Kartpostal 4, 10
kentsel teknikleşme 67, 225
khaein 196
kılıf argümanı 150
Kierkegaard, S. 36, 80, 130
Kilise 51, 52, 109, 162, 163, 164, 168
kimlik 16, 19, 21, 24, 56, 82, 84, 145
Kleist, Heinrich von 147
Klossowski, Pierre 36, 119, 121, 142, 155, 176
kod 166, 181, 185
kodçözümü 11, 182, 184
Kofman, Sarah 140, 179
korpus 16, 103, 107, 202
kozmopolit 71, 218, 220, 221, 233
köktencilik 232

kölelik 171, 173
kredi 16, 20, 25, 27, 30, 82, 83, 86, 94, 97
kredi hattı 27, 94
kulak 14, 15, 24, 25, 31, 33, 75, 77, 78, 93, 95, 101, 107-11, 142, 224

L

Lacancı 150
la classe politique 230
laissez-faire 32, 107
Laporte, Roger 187
L'Arc 177
Lautréamont 167
L'échange héliocentrique 177
Legein 131, 132
Leibniz, G. W. 167
Levinas, Immanuel 69
Lévi-Strauss, Claude 199
Limited Şti. 55
Littré 181
logos 11, 33, 78, 131, 132, 170, 202
Löwith, Karl 8
Lucretia 147
Lukács, Georg 8
Luther 102
Lyotard, Jean-François 202

M

mafya 233
makina 29, 104, 209
programlama makinası 70, 104, 215

Mallarmé, Stéphane 167, 181
Malvida von Meysenbug 99
Marksizm 72
Marx, Karl 4, 69, 71-3, 205, 208, 213, 218, 234, 235
Marxçı 106
Marx'ın Hayaletleri 4, 69, 71, 72, 205, 208, 213, 218, 234, 235
maskeler 13, 47, 81
Mauss, Marcel 177
meclis 232
meditatio generis futuri 100
medya 67, 108, 230, 231, 232, 236
mekanike 225
mesihçilik 195, 205
mesihsel 61, 62, 64, 65, 205, 222
mesihsellik 12, 205
Metafiziğe Giriş 206
metafiziğin kapanışı 223
metafiziksel 10, 25, 34, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 47, 54, 57, 67, 85, 134, 157, 159, 168, 175, 176, 196, 198, 206, 215, 224, 225, 227, 231
metaforik 55, 137, 160, 196
metaforik yelken 150
Metaforun Geriçekilişi 193
mevcudiyet 25, 45, 50, 178, 227
milliyetçilik 232
mistifikasyon 98
mistik 217
Mme. de Staël 168
Mme. Roland 168
modern politika 228
modernite 40, 126, 223
monoloji 14, 59, 192

N

Nachlass 108
nasyonalizm 67, 219, 231

natüralizm 214
Nasyonal Sosyalizm 97, 106
Naumburg 92
Nazi 8, 27, 28, 32, 58, 99, 102, 104, 105, 197, 198, 215, 217
Nazizm 30, 103, 105, 125, 197
neo-Nazi 217
Nice 120, 121, 132
Nietzsche 34-40, 59, 60, 117, 119, 120, 129, 176, 191, 192, 197, 199, 223
Nietzsche ve Kısırdöngü 155
nihilist 217
normatif 67, 206, 212, 231
nükleer silahlar 232

O

O Düşüncenin Gölgesi: Heidegger ve Politika Sorunu 215
Oedipus 93, 167, 168
olay 51, 60, 147, 158, 159, 162, 170, 176, 199, 219
olumlama 18, 53, 61, 64, 67, 86, 89, 96, 150, 195, 196, 201, 205, 226-29
olumsuzlama 50, 150, 165, 216
omphalos 33, 110, 111
onto-fenomenolojik 173
ontoloji 169-71, 223
ontolojik 42, 53, 135, 164, 173, 174, 206
orta yaş krizi 86
oto 75, 78, 87, 88
otobiyografi 12, 20, 22, 26, 40, 75, 78, 83, 85, 91, 94, 126, 132
otograf 179
otografi 179
otoloji 75
ousia 50
öğle vakti 86, 89, 234
öğretim 12, 24, 30, 31-3, 92, 94-6, 99-02, 108-11
öğretim kurumu 31, 95, 99
öğretmen 14, 32, 33, 91, 96, 103, 110
Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine 28, 30, 31, 33, 95, 97, 98, 99, 215
ölçü 237
ölçüsüzlük 237
ölü adam 18, 19, 90-2
ölüm 19, 21, 22, 29, 30, 31, 68, 78, 80, 81, 83, 87, 90, 92, 93, 97, 99, 103, 104, 108, 109, 133, 135, 143-45, 184-86, 210, 229, 232
ölüm çanı 22
öteki 19, 24-6, 30, 63-5, 70, 73, 82, 107, 111, 193, 223
Öteki Başlık: Günümüz Avrupa'sı Üzerine Düşünümler 230
Öteye Adım Yok Ötesi 93
özel demokrasi 213
özel isim 10, 12, 14, 15, 17, 22, 27, 30, 36, 37, 79, 84, 85, 117-

19, 122, 123, 130, 192
özgürlük 24, 32, 58, 72, 77, 78, 102, 107, 111, 207, 209, 214, 222, 228
özne 21, 27, 84, 163, 177
öznellik 214, 224
özsunumsal teşhir 21

P

Pantagruel 180
paradoks 26, 166, 209
parlamento 231, 232
Parmenides 39
parodi 164, 167, 229
parousia 50
pathos 172, 217
Paul de Man Anısına 227
Penthesileia 147
performatif 26, 65, 68, 203, 228, 236
pharmakon 52, 166
physis 224
Platon 46, 51, 59, 161, 166, 191, 193
polis 221
politeia 221
politika 23, 50, 58, 64, 69, 105, 106, 173, 220, 232, 234
politik dayanışma 220
politik faillik 224
politik özneler 220
politik sorumluluk 217
Ponge, Francis 181
popülist demagoji 67, 230
pozitivist 202
pragmatik 216
psikanaliz 21, 52, 84, 123, 173, 183
psikanalitik 60, 165, 182, 192
Psike: Ötekinin İcatları 227
psikolojizm 123
puissances 202
Putların Alacakaranlığı 44, 50, 86, 108, 158, 159, 162

R

Rabelais, François 180
radikal pasiflik 226, 236
raison d'être 194
rastlantısal 30, 32, 105, 107, 176, 177, 197, 215
reaktif 29, 44, 60, 101, 103, 105, 109, 154, 165, 194, 199, 212, 225, 226, 230
récit 85, 87, 88, 128
Reformasyon 102
rejenerasyon 31, 32, 101, 103, 215
Rektoratsrede 214
retorik 8, 10, 11, 173, 234
rezerv 43, 182, 198
Ricœur, Paul 193
rol 133, 155, 171, 172, 177
Romeo 142

S

Sache 36, 119, 121, 122, 152, 188
sahip olma 52, 56, 171, 175, 177, 182
sahiplenme 53, 171, 173, 174, 175, 176
sanatçı 10, 48, 153, 154-57, 165
Sand, George 168
Schuldigsein 200
Shakespeare, William 147
sınıraşımı 93
silah 67, 68, 167,

231, 232
simülakr 81, 145, 154, 186
Sirayet 4, 181
Soğuk Savaş 59, 191, 233, 235
Sokrates 4, 49, 93, 166
sorumluluk 69, 207, 209-11, 213, 216, 217, 220
sosyalizm 108
Sovyet imparatorluğu 67, 231, 232
soykütük 36, 37, 61, 130, 194, 201, 202, 203, 205
soykütük metodu 194
söylemsellik 216
söz edimleri 236
sözleşme 20, 31, 82, 83, 96, 112, 179
spekulum 178
Spivak, G. C. 11, 35, 88, 200
St. Moritz 92
suç ortaklığı 20, 112, 145, 146, 214
süper güçler 233
şans 63, 90, 180, 203, 227, 229
Şen Bilim 44, 54, 128, 129, 133, 136, 142, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 171, 178, 184
şiddet 20, 64, 84, 147, 200, 206-09, 212, 215, 235
Şiddet ve Metafizik 215
şölen 131, 132
şüphecilik 149

T

taahhüt 35, 228, 236
takma isim 82
tanatografik 78, 79
tanatolojik 78, 79
tarih 18, 43, 53, 85, 90, 96, 154, 161, 173, 176, 185, 197
tarihsici 79
tekhne 224
tekillikler 64, 65, 220, 234
teknik 67, 70, 217, 219, 221, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 236
teknik hızlanma 67, 231
teknikleşme 67, 219, 224, 225, 230, 231, 235
teknikleşme süreçleri 219
tekniklik 224, 225
teknisyen 223, 226
teknobilimler 67, 68, 231, 232
teknoloji 191, 226, 227, 230, 234
tekno-rasyonel programlama 227
telekomünikasyon 67, 73, 231
temellük 8, 10, 27, 55, 64, 171, 172, 173, 176, 177, 180, 197, 198
temsil alanı 231
temyiz 104
tersçevrim 61, 105, 159, 204
ters döndürme 158
tinselleştirim 70, 214
Tin Üzerine 70, 198, 214, 226, 227, 228
topos 85, 221, 231
totalitarizm 214
Tragedya'nın Doğuşu 139

U

ufuk 205, 206, 222,

223
Ukrayna 232, 233
ultra-etik 200
ulus 26, 66, 68, 71, 73, 218-21, 232, 236
ulus-devlet 71, 218-20, 221, 236
uluslararası hukuk 72, 219
uluslararası kurumlar 219, 220, 222
Ulysses Gramofon 229
unheimlich 107
unutma 187, 188, 227, 229, 235, 237
unutma istençliliği 227
Ursache 121
uyumsuzluk 208
Übermensch 27
Üçüncü Reich 27
üniversite 12, 30, 33, 100, 101, 109, 110, 125
üretim 157, 176
ütopya 71, 221

V

vaat 12, 20, 61-6, 84, 107, 140, 161, 200-05, 212, 213, 221, 222, 226-28, 236-38
Varlık 10, 12, 34, 38, 39, 42, 49, 50, 54, 56, 57, 124, 125, 127, 129, 131, 133, 134, 175-78, 187, 188, 191, 194, 196, 197, 200, 206, 223, 224, 226, 227
Varlık'ın unutulması 57, 188
~~Varlık~~ 187
Varlık ve Zaman 38, 125, 175, 177, 200, 206
varolan 9, 26, 30, 107, 158
Venedik 120, 121, 132
Verneinung 216
vicdan 7, 61, 106

W

Wagner, Richard 56, 99, 139, 180

Y

yapıbozum 23, 30, 56, 60, 68, 69, 208, 217, 223, 230
yapısızlaştırma 195
yasa 8, 63, 65, 70, 78, 96, 135, 167, 200-02, 204, 206, 208, 209, 213, 229
yasal temsil 208
yas söylemi 195
yaşam 15-7, 19-2, 28-31, 41, 44, 46, 52, 71, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 88-93, 97, 101, 104, 109, 122-25, 128, 129, 132, 133, 135, 143, 145, 146, 163, 197, 198, 201, 206, 218, 221, 224-26
yaşam aldatmacası 81, 201
yaşam felsefesi 28, 80, 124, 125, 197
yaşamın öğle vakti 89
yaşayan dişil 18, 19, 31, 88, 90-2, 95, 101
yazgı 10, 41, 126, 169
Yazı ve Fark 191
yeniden-doğuş 101
yeniden-olumlama

196
yeniden-temellük 10, 197
yeniden-üretim 78, 94
yeni Enternasyonal 12, 71-3, 218, 219, 234
yeni filozof 203
yeryüzü 221
yıkım 60, 194, 195, 196, 199
yıldönümü 85, 86
yinelenebilirlik 18, 71, 218
yok-ufuk 223
Yugoslavya 232
yurttaş 65, 234

Z

zamansallaşma 25, 26
zamansallık 85, 206, 227, 230
Zaman ve Varlık 54
zehir 166, 177
Zerdüşt 13-5, 32, 33, 62, 77, 86, 88, 93, 94, 101, 108, 109, 132, 147, 171, 205, 227



Muhtemelen Nietzsche ismi, bugün Batı'da bizim için (Freud ve farklı bir tarzda Kierkegaard olası istisnalarıyla) kendi ismiyle ve kendi ismi içinde hem felsefeyi hem yaşamı, hem yaşam bilimini hem yaşam felsefesini tek başına ele alan kişinin ismidir. Muhtemelen ismini –isimlerini– ve biyografilerini tehlikeye atarken tek başınaydı ve bu yüzden bunun yol açtığı risklerin çoğunu göze alıyordu: "Kendisi" için, "onlar" için, kendi yaşamları, kendi isimleri ve onların geleceği için ve özellikle imzalanmak üzere bıraktığı şeyin politik geleceği için. Bu metinler okunurken, bütün bunları hesaba katmaktan nasıl uzak durulur? Bu metinler, ancak bunlar hesaba katılarak okunur. Kendi isminin (bir ismin içerdiği ve bir benlik içinde özetlenemeyecek her şeyle birlikte) tehlikeye atılması, imzaların sahnelenmesi, yaşam ya da ölüm üzerine yazılmış olan her şeyden hareketle muazzam bir biyo-grafik paraf atılması –muhtemelen bu, onun yapmış olduğu ve bizim aktif hesaba geçirmek zorunda olduğumuz şeydir. Ona bir kâr, bir kazanç garantisi versin diye değil. Öncelikle o ölüdür –önemsiz bir bulgu, ancak ciddiyetle ele alırsanız ve onun öldüğü gerçeğini bize unutturan ismin dehası ya da cini hâlâ oradaysa, bu bulgu yeterince inanılmaz olur. En azından ölü olmak demek, hesabı yapılmış ya da yapılmamış hiçbir kârın ya da zararın, iyiliğin ya da kötülüğün, ismi taşıyana tekrar geri dönemeyeceği anlamına gelir. Yalnızca isim varis olabilir ve işte bu yüzden isim, taşıyıcısından ayırt edilmek için, her zaman ve a priori olarak ölü bir adamın ismidir, ölümün bir ismidir. İsme geri dönen şey, yaşayana asla dönmez. Hiçbir şey yaşayana geri dönmez.

Jacques Derrida

9 789758 058196

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com