ÖNEMSİZİN ARKEOLOJİSİ

Condillac Okuması

Jacques Derrida

ingilizceden
çevirenler:
ali utku
mukadder erkan



otonom

ÖNEMSİZİN ARKEOLOJİSİ

Jacques Derrida

Otonom 18
Felsefe dizisi 8

Önemsizin arkeolojisi
Jacques Derrida
ISBN 978-975-6056-15-8
1. Basım: Mayıs 2007, İstanbul (1000 adet)

Kitabın özgün adı:
L'archéologie du frivole

Çeviriye esas alınan metin:

The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac, translated with an introduction by John P. Leavey, Jr., Nebraska UP, Lincoln, London, 1987

© Éditions Galilée, 1990
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2006

İngilizceden çevirenler
Ali Utku-Mukadder Erkan

Yayıma hazırlayan
Eylem Canaslan

Kapak resmi
Raphaële Colombi

Kapak ve İç Tasarım
Ulaş Kantemir

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 Beyoğlu/İstanbul
Tel: 0212 244 87 09
Faks: 0212 292 23 66
e-posta:iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

ÖNEMSİZİN ARKEOLOJİSİ

Jacques Derrida

İngilizceden çevirenler
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 Üniversiteleri'ne dinleyici olarak gitti. Husserl'in *Ursprung der Geometrie* [Geometrinin Kökeni] adlı eserini uzun bir önsözle Fransızca'ya çevirdi. 1960'dan sonra Sorbonne, Ecole Normale Supérieure, John Hopkins, Yale ve California Üniversiteleri'nde 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 différence* [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 toplantılar ve atölye çalışmalarıyla 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], *Èperons: Les Styles de Nietzsche* [1978; Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları, çev. M. Baştürk, Babil Yayınları, 2002], *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 Yayınları, 2002], *L'Autre cap* [1991; Öteki Hedef/Başka Baş, çev. M. Başaran, Bağlam Yayınları, 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], "Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre" [1982; Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası, çev. M. Erkan-A. Utku, Birey, 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, 2005]. 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 7

) I Parçalanmış Çerçeve, Kurgunun Ayartması (9
(John P. Leavey)

Kısaltmalar 31

1. İkinci İlk - Metafizik 35

2. Dehanın Ertelenen Eylemi [*l' après-coup*] 53

3. İmgeleme - Kavramsal Vekâlet ve Kuvvetin Romanı 69

4. Bir Kenar Notu ya da Değinisi - İki Kopuk Sayfa 87

5. *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'ye Giriş -Önemsizliğin Kendisi 111

Dizin 131

SUNUŞ

Michel Foucault'nun 1969 yılında yayınlanan kapsamlı eseri *Bilginin Arkeolojisi*'ne, dört yıl kadar sonra bir Condillac okuması olan *Önemsizin Arkeolojisi*'yle Derrida'dan yanıt geldi. Condillac'a ve onu okuyan Derrida'ya göre "Önemsizlik, simgelerle tatmin olmaktan ibarettir. Göstergeyle ya da daha çok artık göstermeyen, bir gösteren olmayan gösterenle başlar. Boş, hükümsüz, kırılgan, yararsız gösteren." Anlamlı etkinlik ve düşünce sistemlerini göstergelerin keyfi işleyişlerine indirgeyen yapısalcılığın zaferi, oyunculluk açısından değilse de, bu açıdan aşırı önemsizdir.

Önemsizin Arkeolojisi, felsefeye özgü ve uygun çağdaş bir okuma girişimi sunar. Derrida, Condillac'ın yazı "mevcudiyetin ilerlemeci bir indirgemesidir" argümanına saldırdığında, yazıya karşı çıkan klasik argümanı –bu argüman, konuşmadaki varsayımsal mevcudiyet anlamında, yazının bir yokluğa (konuşmacının, dinleyicinin ya da her ikisinin yokluğuna) dayanmasını olumsuz değerlendirir– yerinden eder. Condillac'ın bildirimi, bu "mevcudiyet"in yalnızca çok önemli olduğunu değil, aynı zamanda sorunsal olmayan ve istikrarlı bir kavram olduğunu da ima eder. Bu mevcudiyet nosyonu, klasik bir metafiziksel zorunluluktan, sözmerkezci bir idealden kaynaklanır ve Derrida'nın, *Önemsizin Arkeolojisi*'nde yerinden ettiği,

iletişimdeki istikrarlı mevcudiyettir. Derrida, Condillac'ın işaret ettiği mevcudiyetin savunulma kolaylığı varsayımına karşı çıkar: "*Il n'y a pas de hors-texte*" ["Metnin dışında bir şey yoktur"], metinde de yalnızca sürekli ertelenen anlam dizileri vardır.

Çeviri, 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. Benzer ilgi ve arayışlara bir katkı sağlayacağı umuduyla.

Ali UTKU – Mukadder ERKAN

) 1

PARÇALANMIŞ ÇERÇEVE, KURGUNUN AYARTMASI (

) 2
parantez (

"(Yazarken okuyorum: her terime ayrıntılı biçimde önsöz yazmanın hazzına yavaş yavaş vararak)" ("Positions," *Diacritics* içinde, 3, 1973, s. 43).

) 3
önsöz (

Önsöz –ve yine önsözle başlama eylemi– Derrida'nın karmaşık yazımını anlamada bir anahtar olagelmiştir. Gayatri Spivak, Derrida'mn *Gramatoloji Üzerine*'sinin [*Of Grammatology*] çevirisine yazdığı önsöze şöyle başlar: "Derrida'yı okuyorsanız, 'önsöz sorunu' üzerine düşünerek başlamanın makul bir tutum olduğunu bilirsiniz." Spivak'ın yer yer tuhaf metni, hem Hegel'in felsefi eserlerdeki önsözlerin okunuşuna (ve yazılışına) ilişkin suçlamasından hem de Hegel'in Fransız çevirmeni ve yorumcusu Jean Hyppolite'in destekleyici spekülasyonlarından alıntılarla ilerler. Sonra Spivak şunları kaydeder:

> Yazılı bir önsöz, "okur(lar)," "yazar(lar)" ve dilin karşılıklı kaydının sonsuzca işlemekte olduğu, okuma ve okuma, kitap ve kitap arasındaki yeri geçici olarak sınırlandırır. Hegel, baba ve oğul, metin ve önsöz arasındaki döngüyü kapanışa erdirmişti. Aslında o, Derrida'nın açıkladığı üzere, ulaşılan kavramın -felsefi metnin kendi kendine işleyen metodunun ereğinin- önsöze ön-bildirim -ön-deyiş- ön-yüz olduğunu ileri sürmüştü. Derrida'nın yeniden-biçimlendirişinde önsöz-metin yapısı, her iki ucundan açık hale gelir. Metin, hiçbir istikrarlı tanıma, hiçbir istikrarlı kaynağa, hiçbir istikrarlı ereğe sahip değildir. "Metin"i her okuma edimi, bir sonraki okumaya bir önsözdür. Kendini açıklayan bir önsözü okumak, bu kuralın dışında değildir. (*Grammatology*, s. xii).

Daha sonra, epigraf niteliğindeki değinilerini kapatırken, şu sonuca varır: "Öyleyse, bir kitabı açık tutan iki el arasında her zaman zaten bir önsöz vardır. Ve 'yazar'la aynı ya da başka bir özel ismi taşıyan 'önsöz yazarı'nın, metni 'tekrarladığı' için özür dilemesine gerek yoktur" (a.g.e., s. xiii).

) 4
giriş (

Muhtemelen 1974'te yazılan (1975'te eklemeler ve düzeltmeler yapılan) Spivak'ın önsözü, ilk kez 1973'te yayımlanan ve burada çevirisi sunulan *Önemsizin Arkeolojisi* [*L'Archéologie du frivole*] hakkında geçerliliğini sürdüren bir şeyi ifade eder. Spivak, Derrida'nın yayımladığı eserleri sıralarken, şunu belirtir: "Condillac tarafından yazılan *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'ye [*Essai sur l'origine des connaissances humaines*] çok az dikkat çekmiş bir giriş vardı" (a.g.e., s. ix).

Ancak bu metne neden giriş adı verelim? Özellikle de Derrida'nın yukarıdaki parantez içi değinisi ve Spivak'ın önsözü dikkate alınırsa. Giriş ve önsöz aynı mıdır? Farklı mı? Rastlantısal mı?

Condillac'ın *Deneme*'si ile birlikte yayımlanan *Arkeoloji*'nin orijinal versiyonunda Derrida'nın metni, basitçe Condillac'ın metninin önünde yer alır: "précédé de *L'archéologie du frivole* par Jacques Derrida." Bir "kenar notu ya da değinisi" oluşturan bölüme kadar, yani "iki kopuk sayfa" hakkındaki bölüme ka-

dar Derrida, kendi müdahalesini bir dereceye kadar açığa vurmaz: "Bu *sözde Giriş*'in ... zaten fark etmiştiniz." (bkz., s. 104, vurgular bana ait).

***

(**Not:** *Dışında* [*Fors*], Abraham ve Torok'un *Şifreler*'inin [*Cryptonymie*] (1976) "önünde yer alır," ancak Derrida'ya göre bunu, önsöz nitelliğindeki bir öncelik (İçindekiler'e bile girmeyen bir öncelik) olarak gerçekleştiriyor görünür: "Şifre nedir?

"Bir önsöze karşı söylenebilecek her şeyi, zaten söyledim. Önsöz, var olmayan şeyin –metni yitirenin kim olduğuna ilişkin şeyin– yerini almayı mı iddia ediyor. Böylece kendisine ait olmayan ilk sözün hazırlanıp uygun hale getirilmesi (yoluyla) önsöz –sırasında bir şifre– ön-hizmet veren, koruyan [preserve] (ve burada bana hizmet eden, beni gözeten [ob-serve]) şeyin, yani yeri doldurulamayanın biçimini alacaktır.

"Bu ilk sözün ötesinde bir başkasının (bu) yeriyle ilgilenmeyeceğim." (İng. çev. Barbara Johnson, *Georgia Review* içinde, 31, 1977, s. 65).

Karalama'yı [*Scribble*] bilmiyorum.

Ancak *Edmund Husserl'in "Geometrinin Kökeni": Bir Giriş* [*Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*] basitçe giriş olarak adlandırılır: "Şimdi kalkıştığımız bu girişte tek arzumuz, özgül önvarsayımlarıyla ve tamamlanmamış özel durumuyla Husserl düşüncesinin bir evresini kavramak ve konumlandırmak olacaktır" (s. 27). Derrida'nın "ilk kapsamlı eseri," Said'in "Metinsellik Sorunu: İki Örnek Durum"da ["The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions" (*Critical Inquiry*, 4, 1978, s. 684)] hatalı biçimde ifade ettiği (ve böylelikle yanlış yorumladığı) şekilde *Söz ve Fenomenler* [*Speech and Phenomena*] değil, Fransa'da 1962'de yayımlanan bu eserdir.

Geometrinin Kökeni'ne girişten beş yıl sonra yayımlanan *Söz ve Fenomenler, Husserl'in Fenomenolojisinde Göstergeler Sorununa Giriş* [*Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology*] alt başlığını taşır.

"+R (pazar üzerinden)"nin ["+R (par dessus le marché)"] basitçe Adami'nin eserine eklenip eklenmediğini, onu içerip içermediğini, ona giriş ya da hatta ona önsöz olup olmadığını bilmiyorum.

Gramatoloji, "'Rousseau Çağı'na Giriş"i ["Introduction to the 'Age of Rousseau'"] içerir: "Bu eser, kendisini kademe kademe sunacaktır. Bu yüzden onu, öngörü ve önsöz yoluyla haklılaştıramam. Yine de bir uvertüre girişelim" (s. 97).

Derrida'nın Hegel üzerine metinlerinden ikisi, "Kuyular ve Piramit: Hegel'in Göstergebilimine Giriş" ["Le Puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel"] ve *Glas*: "Hegel'e Giriş" [*Glas: "Ein führung* ... introduction *into* Hegel"] giriştir, ancak burada "Kitap Dışı" ["Hors Livre"] mual-laktadır (s. 10).

Derrida'nın en son girişi "Kendim – Psikanaliz: Nicholas Abraham'ın 'Kabuk ve Çekirdek'inin Çevirisine Bir Giriş" ["Me — Psychoanalysis: An Introduction to the Translation of 'The Shell and the Kernel' by Nicholas Abraham"] *Glas*'ın yönelimini geliştirir: "Burada bir çeviriyi –kendimi– tanıtıyorum; bir çeviriye kendimi katıyorum.

"Şu, bu çifte ses-izler [*voies*] tarafından hangi boyutlara taşınacağımı, okumanızı kolaylaştırmak için, eşikte kendimi silme noktasına taşınacağımı yeterince açık bir biçimde ifade eder. 'Kendi' dilimde, ancak *girmek* zorunda olduğum sizin üslubunuzla yazıyorum. Ya da tersine ve yine 'kendi' dilimde birini *sunmak* için yazıyorum. Sayısız ve tamamen tekil tarz-larda, orada olmayan ve yine de bir girişe gereksinim duymayacak kadar yakın ve mevcut olan birini sunmak için" (İng. çev. Nicholas Rand, *Diacritics* içinde, 9, 1979, s. 4).)

***

) 5
koşullar (

Derrida, 1972'de, Hegelci önsöz [*Vorrede*] ve giriş [*Einleitung*] arasındaki farkı tartışır. *Sirayet*'te [*La Dissémination*] yer alan önceden yayımlanmamış tek metin olan "Kitap Dışı: Önsözler"de ["Hors livre: Préfaces"] şunları yazar:

> *Önsöz*ü *giriş*ten ayırmamız gerekir. Serimlemenin felsefi gövdesiyle ilişkilerinde benzer bir sorunu ortaya koysalar da, Hegel'in gözünde bunlar, aynı işleve ya da değere sahip değildirler. Giriş (*Einleitung*), kitabın mantığıyla daha çok sistematik, daha az tarihsel, daha az koşullu bir bağa sahiptir. Giriş *biricik*tir, genel ve temel mimari sorunlarla ilgilidir, genel kavramı kendi ayrımı ve öz-farklılaşımı içinde sunar. Aksine önsözler basımdan basıma çoğalırlar ve daha ampirik bir tarihselliği göz önüne alırlar. Hegel'in elbette *bir önsözde* tanımladığı bir koşul zorunluluğuna karşılık verirler. ... (*Dissémination*, s. 23)

Koşul açısından, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yazdığı artık ünlü Önsöz'ü, *Fenomenoloji*'yi *Mantık Bilimi* ile bir-

leştirir. Önsöz, *Fenomenoloji*'den sonra, fakat *Mantık*'tan önce yazılmıştı. *Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"nin Oluşumu ve Yapısı*'nda [*Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*] Hyppolite şunu açıklar: "Hegel'in *Fenomenoloji*'yi bitirdikten sonra, yani 'keşif gezisi'ni değerlendirebildiğinde kitaba önsöz yazdığını biliyoruz. Her şeyden önce bu, kendi başına 'bilimin ilk bölümü' olarak ortaya çıkan *Fenomenoloji* ile farklı bir perspektiften bir ansiklopedinin ilk uğrağını oluşturacak olan *Wissenschaft der Logic* [*Mantık Bilimi*] arasında bağlantı kurmayı amaçlıyordu..." (İng. çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Northwestern, 1974, s. 3).

Bir diğer *koşul* açısından: "Bununla beraber *Fenomenoloji*'ye giriş, aynı zamanda kitabın kendisi olarak kavranmış ve ilk önce o yazılmıştır. Bütün kitabın kendisinden doğduğu asıl düşünceyi içeriyor görünür" (a.g.e., s. 3-4).

) 6
mantık (

Hegel bu koşullara felsefi bir itiraz ekler (Derrida da bu pasajı "Kitap Dışı"nda alıntılar): "Çünkü bir önsözde felsefe hakkında uygun bir biçimde her ne söylenebilirse söylensin –söz gelimi ana eğilimin ve bakış açısının tarihsel bir ifadesi, genel içerik ve sonuçlar, hakikate dair gelişi güzel bir varsayımlar ve teminatlar dizisi– bunların hiçbiri felsefi hakikati açıklama tarzı olarak kabul edilemez." *Fenomenoloji*'nin önceki iki cümlesi bu itirazı açıklar: "Yazarın amacını, kitabı yazma nedenini ve kitabın aynı konuda daha önceki ya da çağdaş diğer incelemeleri desteklediğini düşündüğü ilişkiyi açıklayarak bir esere önsöz yazmak âdettendir. Bununla beraber, bir felsefi eser örneğinde bu tür bir açıklama, yalnızca *gereksiz* değil, hatta konunun doğası göz önüne alındığında uygunsuz ve yanıltıcı bile görünür" (İng. çev. A. V. Miller, Oxford, 1977, s. 1; vurgu bana ait).

Ve Hegel'in "felsefeye giriş olamaz" önesürümünde bulunduğu da bilinir (Hyppolite'in *Genesis and Structure*'ı, s. 53 ve 55).

Hyppolite, giriş ve önsöz arasındaki mantıksal ayrımı şu şekilde özetler: "Önsöz, metin-dışıdır; Hegel'in kendisi için ortaya koyduğu amaç ve kendi eseriyle aynı konuda diğer felsefi incelemeler arasındaki ilişki üzerine genel bilgi içerir. Aksine giriş, kitabın ayrılmaz bir parçasıdır: sorunu ortaya koyup konumlandırır ve onu çözecek araçları belirler" (a.g.e., s. 4).

***

Metin-dışı olarak önsözün, Derrida'nın *Resimde Doğruluk*'da [*La Vérité en peinture*] *parergon** üzerine çalışmasıyla birleştirilmesi gerekir: "*Ergon*'suz** bir *parergon* mu? 'Salt' bir eklenti mi? 'Çıplak'ın, yalın eklentisi olarak örtme mi...? Aksine ekleyecek hiçbir şeyi olmayan, sunduğu şeyi ... kendine özgü eklenti olarak gösteren bir eklenti. Sonuçlar, bu 'yalın' şeyle nasıl ilişkilendirilir? Şimdi hakkında konuştuğumuz bu "yalın"la ve "kalan"la nasıl ilişkilendirilir? Ve yine başka bir anlamda onları şimdi 'çıplak' olarak adlandırdık, tamamıyla çıplak olarak gördük. Örtü metaforunun 'salt' ve 'yalın' şeyden söz ederken Heidegger'e böylesine kolay ulaşması rastlantı mıdır? 'Her şeyden önce bu 'soyunuk' ["*bloss*"], yararlık [*Dienlichkeit*] ve yapılmışlık karakterinden soyunmayı [*Entblösstung*] ifade eder. Her ne kadar ürün-olarak-varoluşundan soyunmuş bir ürün olsa da, çıplak şey [*blosse Ding*] bir tür üründür [*Zeug*]. Öyleyse şey-varolan, şu halde geride bırakılan şeyden ibarettir. Ancak bu bakiye [*Rest*], aslında kendi ontolojik karakteriyle tanımlanmaz. Şeysel karakterin donanımsal her şeyin [*alles Zeughaften*] soyunması [*Abzug*] sürecinde [*auf dem Weg*] bütünüyle görünmeye başlayıp başlamadığı şüpheli kalır...' (Varolan-sonuçtan) soyunma bize, 'kalan'ı, 'yalın' şey olarak iade etmeyecektir. ... Kalan, soyunuk bir şey değildir. ... Kalanı farklı bir biçimde 'düşünmemiz' gerekir..." ("Restitutions," İng. çev. John Leavey, *Research in Phenomenology* içinde, 8, 1978, s. 34-35). Parergonal "kalıntılar" olarak giriş ve önsöz, salt metin-dışından başka şeyler olarak kavranmalıdırlar. Sanat eseri olarak düşünülmelidirler (yasları tutulmalıdır). Bkz., "The Parergon," İng. çev. Craig Owens, *October* 9 içinde, 1979.

***

---

* Çerçeve (ç.n.)
** *İçerik*'siz

) 7
yeniden-değerlendirmeler(

Bu koşullar açısından Hyppolite haklıdır. Önsöz her zaman eserin dışındadır, yine de metinden önce değil, sonra yazılan bir metin-dışıdır. Öte yandan giriş, her zaman sistemin, eserin, kitabın, mantığın içindedir, onların bir parçasıdır. Ancak Hyppolite *önsöze* yeniden değer biçer: "Kanımca Hegel'in en büyük uğrağı, *Mantık*'ın mimarisi ve *Fenomenoloji*'nin ortak bilinci arasındaki salınım noktasıdır." ("The Structure of Philosophic Language According to the 'Preface' to Hege's *Phenomenology of Mind*," *The Structuralist Controversy* içinde, Johns Hopkins, 1972, s. 168). (*Fenomenoloji*'ye) Önsöz, bu salınım noktasıdır.

Derrida bunu takip eder. *Girişi*, felsefi, mantıksal biçimde yeniden-inceler. Bu yeniden-incelemede giriş kendi sistematik, mantıksal, yani girişsel karakterini kaybeder: "bu sistemde giriş için tek meşru yer, belirli bir felsefi bilimin, örneğin Estetik ya da Felsefe Tarihi'nin başlangıcı ya da uvertürüdür. Giriş, mantığın mutlak ve koşulsuz genelliğine bu türetilmiş ve bağımlı söylemin belirlenimli genelliğini eklemlemelidir" (*Dissémination*, s. 24), ancak bunu *uvertür* olarak kendi yerinden hareketle yapar. Giriş, artık "kitabın ayrılmaz bir parçası" değildir; genele (genel mantığa) değil, tikele (tikel mantığa) bir dış başlangıçtır.

Böylece ilkin metnin dışında olan önsöz, metnin en içi haline gelir. Ve ilkin metnin içinde, onun bir parçası olan giriş, metnin dışı haline gelir. Önsöz –koşulsal olarak– iç haline gelen dıştır. Giriş –mantıksal olarak– dış haline gelen içtir. Başka bir deyişle önsöz giriş haline, giriş önsöz haline gelir. Ancak her ikisi de bunu, yalnızca silinti altında ve dış-metin, *hors-texte* uzamında yapar.

) 8
silme (

"Yazının, kendi içinde silinme ve iptal edilme işlemini yapısal olarak nasıl taşıdığını (içerdiğini-içermediğini), aynı

zamanda bu silintinin *kalıntılarına* işaret ederek, burada özetlemenin çok zor olacağı bir mantık aracılığıyla betimlemeye ve açıklamaya çalıştım" ("Positions," s. 36).

Silinti şudur: yapıbozum, yazı, tersçevrim ve yerinden etme, paleonimi, eski isimler bilimi, çifte bilim. (Spivak, önsözü boyunca silintiyi serimler. Silintiyi yanlış anlamanın Derrida'yı yanlış anlamak olduğunu saptar. Bkz., Spivak'ın *Of Grammatology*'deki 13. dipnotu, s. 318. Bu silintinin erken bir incelemesinin özgül bir tartışması için bkz., The Translator's Preface to *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*.)

Pratikte yapıbozum Derrida'nın metinlerine, yazılarına indirgenebilir. Başka bir deyişle, yapıbozum yazmadan –"*belirli bir tarzda*" yazma (ve okuma), yeniden-yazma (ve yeniden-okuma)– *başka bir şey değildir* ("Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences," *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass, Chicago, 1978, s. 288). Derrida'nın silen-silinen yazımı –palimsesti– metafiziğin tersine çevrilmiş hiyerarşilerini sürekli yerinden eden yeniden-kayıttır. (Bu yeniden-kayıt, Derrida'nın yapıbozum üzerine erken tartışmalarında şimdiki durumdan daha az açıktır.) Yeniden-kaydın müdahale aracı olarak silinti, iletişimi sağlar. Sözcükler, terimler, kavramlar, yüklemler, mantık, metafizik, edebiyatlar yerinden edilir, yeniden-yazılır, yeniden-okunur. Eski isim, Derrida'nın silintisinin ve silişinin karalamaları ve darbeleri aracılığıyla onun biçimsizleştirme ya da *lekelemesini* (heterojen biçimde) iletir.

En azından lekeleme [*la salissure*] olarak silinti [*la rature*] resme giden bir dolambaçlı yola işaret eder. Cy Twombly'nin resmine ve Roland Barthes'ın Twombly'nin etkinliğine katılışına giden bir dolambaçlı yola.

Whitney Amerikan Sanatı Müzesi'ndeki yakın zamanlı Twombly sergisinin (10 Nisan-10 Haziran 1979) Katalog metni "Sanatın Bilgeliği"nde ["Wisdom of Art"] Roland Barthes, Twombly'nin sanatında işleyen tersçevrimden söz eder. "Twombly'de, klasik teknikteki ilişkiyi tersine çeviren ... başka bir gelişim ortaya çıkar, darbelerin, taramaların, biçimlerin,

kısacası grafik hadiselerin bir parça kağıdın, tuvalin varolmasına, ifade etmesine, haz vermesine olanak tanıyan şeyler olduğu söylenebilir. ... Twombly'nin sanatı –ve onun etiği ve büyük tarihsel tekilliği buna dayanır– *hiçbir şeyi yakalamaz* [ne veut rien saisir] ..." (İng. çev. Annette Lavers, *Cy Twombly: Paintings and Drawings 1954-1977*, Whitney Museum, 1979, s. 22).

Barthes, Twombly'nin silişinin [*effacer*] *lekelemesini* daha özgül bir biçimde soyutlar:

> *Lekeleme.* Bu, Twombly'nin sanki gerçekten istemeden kendilerini silmek istiyormuş gibi diğer darbeleri örtüyor göründüğü, boyayla ya da kalemle, hatta çoğu kez belirlenemeyen bir malzemeyle yapılmış işaretlere, bu darbeler kendilerini örten tabakanın altında belli belirsiz kaldıklarından dolayı verdiğim isimdir. Bu, ince bir diyalektiktir: sanatçı tuvalinin bir parçasını "becerememiş" ve onu silmek istemiş aldatmacasında bulunur. Ancak silerken de beceriksizlik yapar ve birbiriyle üst üste getirilen bu iki başarısızlık, bir tür palimsest* üretir: bunlar tuvale, parlak bulutların bozmadan birbirlerinin önünden geçtiği bir gökyüzü derinliği sağlar... (a.g.e., s. 10-11).

Öyleyse yazının sürprizi: "Yazının tuval alanındaki tüm müdahalelerini bu tür sürprizler olarak görmeliyiz: Twombly'nin grafik bir işareti kullandığı her seferinde, bir resmin doğallığının sarsılışı, bozuluşu söz konusudur." Ve son olarak elin "beceriksizliği":

> [E]lin sürekli "beceriksizliği"... söz konusudur. Twombly'de harf, süs olarak kullanılan ya da basılı bir harfin tam karşıtıdır; dikkatsiz bir biçimde çizilmiş görünür; ve yine de gerçekten çocukça değildir, çünkü çocuk özenle uğraşır, kağıdın üzerine sertçe basar, köşeleri yuvarlak yapar, çalışırken dilini çıkartır. Yetişkinlerin tarzını yakalamak için çok çalışır ve Twombly bundan kaçar; şeyleri düzenler, arkalarında iz bı-

---

* Parşömen, papirüs. Üstüne yazılmış yazı silinip yerine başka bir yazı yazıldığında palimsest'in silinen yazıdan bazı izler taşıması kaçınılmazdır. Bundan ötürü palimsest'te ortaya çıkan, hem silinmiş olan yazının hem de kayda geçen yazının bir karışımı olacaktır ve bu süreç palimsest kullanıldığı sürece sonsuza kadar devam edecektir.

> rakmalarına olanak tanır; sanki tiksinti ya da sıkıntıdan dolayı değil, bir ressamın "zarif eli"nden çıkması bekleneni –bu "zarif el" deyişi on yedinci yüzyılda zarif bir elyazısı olan bir kâtip hakkında kullanılmıştı– hüsrana uğratan bir fantezi yüzünden eli havadaymışçasına görünür, sözcük sanki parmak uçlarıyla yazılmışçasına görünür. *Ve kim bir ressamdan daha iyi yazabilir?* (a.g.e., s. 18, vurgular bana ait)

Tuval olarak metin, metin olarak tuval. Derrida'nın metinleri ve Twombly'nin tuvalleri. Twombly'nin resmi ve Derrida'nın yazısı. Derrida'nın resmi ve Twombly'nin yazısı. Biri diğerini açıklar. Çünkü kim bir yazardan daha iyi resim yapabilir?

Derrida klasik tekniği tersçevirir, "beceriksizce" yazar, "beceriksizce" lekeler ve kalıntıları "burada özetlemenin çok zor olacağı bir mantık"a göre incelenmeye, tekrara bırakır. Derrida'nın "beceriksizliği," taklit edilemezliğini oluşturur: "Yazının bu beceriksizliği (yine de o taklit edilemez: onu taklit etmeye çalışın) ..." (a.g.e.). Böylelikle lekeleme olarak silinti, yapıbozumun tekrarını dengeler. Derrida'nın tuvallerini "kendisine ait" olarak (mülkiyetin ya da hakikatin onarımı ya da yenilenmesi olarak değil, ancak Derrida'nın taklit edilemez etkisi olarak) "yeniden"-işaretleyerek lekeleme, yapıbozumu kendi tekrarının taklit edilemezliğinde "tuzağa düşürür." Lekeleme, yapıbozumu tekrarlanabilir olduğu düşüncesine ayartır, sonra onun tekrarını özdeşlikten, (sonsuz tekrarlanabilirlikten, daima tekrarlayan, totolojik, otistik içe-kapalılıktan) farklı bir aynılığa (kırılgan, parçalanmış, aralıklı, dağınık, çatlak özdeşliğe) saptırır. Böylelikle lekeleme, tekrarı ayartma aracılığıyla yarar, tekrarı kendinden saptırır, bu şekilde ayartmasını sahte (ancak zorunlu) bir rehberlik olarak gösterir.

Sahte rehberlik. Twombly gibi Derrida da "*hiçbir şeyi yakalamaz.*" Onun lekelemesi, tuzağın oyuğunda, boşluğunda yakalamaksızın tuzağa düşürür, ele geçirmeksizin tuzağa düşürür. Yazıdaki "aldatmaca" darbeleri bunu onaylar. Lekeleme, bu *aldatmaca* silintiyi uygulamaya koyar: "gerçekten istemeden ... istedi," "sanatçı aldatmacada bulunur," "bir fantezi yü-

zünden." Ancak lekeleme aynı zamanda bir *çifte* aldatmacayı da uygulamaya koyar: "sanki gerçekten istemeden ... istiyormuş gibi," "sanki ... bir fantezi yüzünden." Kurgunun damgası, (kendi tuzaksız tuzağına) yazının resme, resmin yazıya, yazının yazıya, resmin resme ikinci (ancak zaten her zaman birinciden önce gelen) adımıdır ("Her şeyin ötesi, ontolojiye direndiği ölçüde metnin başka bir ismi ... bir *primum movens*[*] değildir. O, her şeye ... bir kurgu hareketi kazandırır." —*Dissémination*, s. 65).

Çifte aldatmacanın uygun bir örneği, *parergon*'dur:



Başlık nedir?

Ve eğer *parergon* başlıksa ne olur?
Burada *faux titre*[**] sanattır.

---

[*] İlk muharrik
[**] Sahte başlık

(*La Vérité*, s. 22)

Burada görsel olarak sunulan çerçevenin kurgusu, *faux titre*'in "aldatmaca"sını kurar: bir kitabın kapaktan sonraki başlık sayfası olduğu kadar, sahte başlığı, sahteliği, yapmacıklığı. Böylelikle "sanat," "Le parergon"un kapaktan sonraki başlık sayfasıdır. Ancak sahte "başlık" sayfası (sahtelik), sanatı da oluşturur. Çerçevenin aldatmacası, sahte rehberliğin *-mış gibi* hareketi, *faux titre*'e kurgusal uyumsuzluk kazandırır. *Parergon*'un oyuk, açık köşeli çerçevesi, kurgu içinde, *burada faux titre sanattır* kurgusunu tamamen çatlatır, yine de sınırlar. Kısacası çerçeve, resmin kurgusunu yazıya ve yazının kurgusunu resme yerleştirir. Böylelikle lekeleme (yani bir tür yapıbozum), yalnızca *parergon*'un çerçevesi içinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, kurgunun lekelenmiş lekesi, kurgunun kendisiyle ya da bizzat kurguyla kurgulaştırılır. Twombly, Derrida'yı, Derrida Twombly'i askıda bırakır. İkisi de, *faux titre*'in, yani silinen her darbeye, başlığa, sözcüğe, yazıya, metne vb. ilişkin bu kararlaştırılamaz hakikatin ve kurgunun yalnızca içinde ve dışında, ne içinde ne de dışında (yani içini ve dışım yıkan *parerga** *üzerinde*) çalışır.

***

(Yazma, hatta resimde ve öğretimde silinen yazı, politik bir edimdir, politik kalıntılar bırakır, politik konumlar kurar. Başka bir deyişle, yapıbozum politikası sunulur [*il y a, es gibt*]. Derrida, *Resimde Doğruluk*'da bunu inceler: "Mantığının sonuçlarına göre yapıbozum, yalnızca filozofemlerin (hem anlamsal hem biçimsel) içsel yapılarına değil, yanlış bir biçimde yapının dışsal yerleşimleri, performansının dışsal koşulları olarak düşünülecek şeylere de saldırır: yani onun pedagojisinin tarihsel biçimlerine, bu pedagojik kurumun toplumsal, ekonomik ya da politik yapılarına da saldırır. Sert yapılarla, 'maddi kurumlarla' oynadığı -ve yalnızca söylemleri ya da temsilleri göstermediği için, yapıbozum daima bir çözümlemeden ya da 'eleştiri'den ayırt edilebilir" (s. 23-24). Ve "Où commence et comment finit un corps enseignant" içinde (*Politigues de la philosophie* içinde, ed. Grisoni, Grasset, 1976). Son olarak Derrida'nın şu iki söyleşisine bkz., *Diagraphe* içinde, no. 8 ve 11: "Entre crochets" ve "Ja, ou le faux-bond.")

---

* Çerçeveler

***

) 9
silinen giriş (

Bu sözde Giriş'in, *Deneme* hakkında, kitabın kendisine uygun ve ön içeriği olarak orada bulmak isteyeceğimiz şey hakkında kısaca herhangi bir şey söylemekten kaçındığını zaten fark etmiştiniz. Bir giriş, zorla girmemelidir... metnin içine girmemelidir, her şeyden önce metni okumayla doldurmamalıdır. Girmek, ayartmaktır. Elbette okuru değil, metni ayartmaktır; her zaman hiç olarak açılabilecek olan metni kendisinden, kendi içeriğinin yine çok yakınında şaşırtacak kadar saptırmaktır: merkezî bir boşluk, alarm veren bir yüzeysellik, zahmetli dipsiz bir "kuyu" olarak. Bu yüzden satırların, şebekelerin, sınırların, kirişlerin, mimarinin, eklemelerin etrafında uğraşırız. ... (ileride, s. 104-105)

... bir girişin yerine.... (ileride, s. 114)

Giriş ayartır, sahte rehberliği başlatır. En azından Derrida tarafından yazılan "sözde" giriş. Çünkü burada "sözde," yeniden-incelenmiş (yeniden-yazılmış) girişi –onun lekelenmiş statüsünü, yapıbozumunu– vurgular. Böylelikle silinti, bir kez daha kendi yapıbozum edimine genişler ve onu bozar: biçimsizleştirme, yalnızca terimin kendisine değil, "fikir" ya da "kavram"a da işaret eder.

***

(Burada metnin içinin olmaması gibi –" merkezî bir boşluk, alarm veren bir yüzeysellik, zahmetli dipsiz bir 'kuyu'"– Derrida, dışarısının da olmadığını söyler: "Metnin dışı yoktur" ["*il n'y a pas de hors texte*"] (*Grammatology*, s. 158). Metin, içsel ve dışsal olarak istikrarsızdır, girişin "metni kendisinden ... kadar saptırmak" için kullandığı bir durumdur, çünkü *metin varolmaz, hiçbir şey kastetmez, hiçbir şeye niyet etmez*. Aynı şekilde, düşünce ve algı da, Derrida'ya göre sorunsal bir varoluşa sahiptir. ("Varolmak, olmaktır, bir kendilik, bir varolan-mevcut olmaktır, *devam etmektir*." —*Grammatology*, s. 167).)

***

) 10
ayartmalar, sapmalar (

Metafizik: Condillac'ın paleonimik metafizik incelemesi

Derrida'nın Condillac'ın *Deneme*'sini yaran *ana-lojik*-olanı soyutlamasına olanak tanır. (*Georgia Review*'deki *Fors* çevirisinde Barbara Johnson, *ana-* önekine ilişkin olarak şöyle yazar: "*Ana-* şunlara işaret eder: 1. yukarı, 2. -e göre, 3. geri, 4. geriye, tersine, 5. yine ... böylelikle belirlenimsiz bir tarzda ... bir sorunlaştırma süreci" (s. 66 dpnt). *Fors*'tan geriye doğru okuyarak, *analojik*-olanın, mantığın, belirlenimsiz bir tarzda ya da en azından *Fors*'la analojik bir tarzda sorunlaştırılması olacağını görürüz.) Condillac'a göre metafizik, iletişim için saklanan eski bir isimdir, bu eski ismin "içerik"i değişmiş olsa da: "Yeni metafiziğe, yalnızca *analoji* ile metafizik ismi verilecektir... ve uygun bir biçimde *analiz* ya da analitik metot olarak isimlendirilecektir. Gerçekten bir başlangıç analiz pratiği, bilgiyi gerçek kaynağına geriye doğru izleyerek, ilkelere geriye doğru giderek nihayetinde birinci ilk felsefeyi çözebilir, yıkabilir, ayrıştırabilir. Bu, sonunda şu anlama gelir: "*birinci ilk felsefenin ismini tevarüs ederken, onun yerine geç.*" (ileride, s. 39, vurgular bana ait). Analoji, paleoniminin ana-lojisi, duyum ve göstergebilim arasındaki boşluktan geçişi açığa çıkarır ve güvence altına alır: duyumun tohumu, analoji yoluyla, analiz aracılığıyla bir göstergebilime açılır (ileride, s. 48)

Deha: duyumun göstergebilimciliğe açılışını anlamak, deha analojisini gerektirir: *çığır açma* [*frayage*]. (Frayage, nöron kolaylaştırımından Gizemli Defter'in psişik faaliyetlerine geçiş olarak *Bilimsel Psikoloji Projesi*'nden [*Project for a Scientific Psychology*] "Gizemli Defter Üzerine Not"a ["Note on the Mystic Pad"] Freud'un "yazı sahnesi"ni Derrida'nın okumasını hatırlatır.)

***

(Not: Freud'un *Bahnung*'unun çevirisi ve gelişimi olarak *frayage* çeşitli biçimlerde çevrilmiştir. Allison, *Standard Edition*'ın "facilitation"ını [kolaylaştırma] tercih eder. Mehlman, "Freud'un Yazı Sahnesi"nin ["Freud et la scène de l'écriture"] *Yale French Studies*'de yayımlanan ilk çevirisinde "fraying" [çekişme] sözcüğünü sunar, çünkü bu sözcük "bu gelişmemiş yazı ya da 'kayıt' biçiminin hareketinin şiddetini yakalar" (YFS no. 48, s. 73). Bass, bu metnin (Spivak'ın *Of Grammato-*

logy çevirisinin yayımlanmasından önce tamamlanan, ancak iki yıl sonra *Writing and Difference*'da yayımlanan) gözden geçirilmiş çevirisinde, terimi sunmak için "breaching" [bozmak] sözcüğünü kullanır. Ben, elinizdeki metinde tek bir kez görünen bu terime karşılık olarak, Derrida'nın *la voie frayée*, yani sınırları belirlenmiş çığır üzerine önceki yorumlarının gelişimini hatırlatmak için "trailblazing" [çığır açma] sözcüğünü kullandım. Bass "breachingmında, kafa karıştırıcı *frayage* ve *entamer*'ın [ilk kesim, başlangıç] uygun(suz) bir olanağını yaratır, çünkü Spivak *entamer* sözcüğünü sunmak için "breach" [bozmak] ya da "broach" [açmak] sözcüklerini kullanır. Derrida tarafından yazılan Husserlci metinlerde Allison ve ben, Derrida'nın *entamer*'ı görünüşte özgül de olmayan kullanımını, "impair" [zayıflatma] ya da "undermine" [temelden yoksun kılma] terimleriyle karşılıyoruz.)

***

Çığır açma, yeni bir düzene ve oluşuma yol açar ("filozofun, fikirler bileşimine ilişkin yeni bir fikirler bileşimi oluşturması gerekir" — ileride, s. 63): analojik-olan, *göstergelerin* saptırılması aracılığıyla işler. Başka bir deyişle, dil dehayı desteklese de, onu olanaklı kılsa da deha, orijinal olmak için "mevcut" kullanımdan saparak dile eklenir. Derrida'ya göre bu sapma, "önemsizin arkeolojisi"ni oluşturur. Derrida, Condillac'tan alıntılayarak şu açıklamada bulunur:

> "Böylece orijinal olmak için, yüzyıl önce gelişimine yardım etmiş olacağı bir dilin tahrip edilmesine katkıda bulunmak zorunda kalır. Bu tür yazarlar eleştirilebilseler de, yine de üstün yeteneklerinin başarıya layık olması gerekir. Hatalarını tekrarlamadaki kolaylık, vasat yetenekleri olan insanları, kendilerinin aynı saygınlık mertebesini elde etmeleri gerektiğine kısa zamanda ikna eder. İnce ve kinayeli fikirlerin, zorlama antitezlerin, aldatıcı paradoksların, önemsiz kıvırmaların, abes ifadelerin, yeni moda sözcüklerin ve kısacası anlama yetileri kötü metafizikle baştan çıkarılan kişilerin jargonunun saltanatı o zaman başlar." (ileride, s. 68 dpnt.)

İmgeleme: İmgeleme, kendi düzeninin açıklaması için dehanın sapmasının yeniden-incelenmesidir, yeniden-yorumlanmasıdır (Freudçu terimlerle, *Arkeoloji*'nin ikinci bölümü-

nün *faux titre*'i olarak kullanılan bir terim olan ertelenen eylem [*Nachträglichkeit*]). Sapma olarak sapmanın düzeni, ancak olgudan sonra üretilir ve kavranır. Buradaki en ilgi çekici örnek, Condillac'ın *Deneme*'de yer alan, iki sayfanın yazıyı tamamladıktan *sonraya* kadar metinde yanlış yerleştirildiğine (bu yüzden metin ve Condillac, düzenden yoksun kalırlar) dair kendi ifadesidir. Condillac'm yeniden-incelemesi, nihayetinde ve olgudan sonra ona kendi yazısını (ve düşüncesini) düzenleme olanağı tanıyan düzen sürçmesini, sapmayı açığa çıkardı.

***

(*Kenar Notu*: *Suppléer*'in çevirisi. Derrida sık sık ve çok ısrarlı bir biçimde *suppléer*'i tartıştı. Bu terim, bu mesele üzerine belirli klasik konumlar içeren *Sirayet*'te [*La Dissémination*], *Söz ve Fenomenler*'de [*Speech and Phenomena*] ve *Gramatoloji*'de yer alır. *Yazı ve Fark* [*Writing and Difference*] ve *Resimde Doğruluk* da başka geçişler içerir. Sözcük genellikle eklenti, ikame ya da yerini alma (yerine geçme) olarak çevrilmiştir. Bu karşılıklar *suppléer*'in iki temel anlamından biri lehinedir: yerine geçme ve tamamlama (ikmal etme olarak *suppléer à*). Bu anlam zinciri, *suppléer*'le aynı kökten gelen sözcüklerle sürer: *suppléance, suppléant(e), supplément, supplémentaire*. Bununla beraber, *Oxford English Dictionary*'de (*OED*) ve *Webster's Third International*'da sunulan olasılıklar ışığında *suppléer* sözcük ailesini çevirmek için *supply* [telafi etmek], *supplement* [eklenti] ve bunlarla aynı kökten gelen sözcükleri kullandım. Her ne kadar bu çeviri, *supply*'ın eski ya da artık nadir anlamlarını yeniden-etkinleştirmeyi gerektiriyorsa da, Derrida'nın yazımıyla uyum içindedir. *Supply* (*OED*): "Bir şey ekleyerek (bir bütünü) ikmal etmek; *tamamen* doldurmak, tamamlamak. ... (Bir şeye) ilave etmek; bir eksikliği telafi etmek; eklemek. ... (Bir kusuru, kaybı ya da boşluğu) ikmal etmek, ıslah etmek, tazmin etmek; bir ikame sağlayarak (bir şeyin yokluğunu) tazmin etmek. ... İstenilen şeyi tedarik ederek (bir gereksinimi ya da isteği) yerine getirmek, tatmin etmek. ... Bir şeyi, gereken ya da arzulanan şey *ile* teçhiz etmek. ... (Başka birinin yerini) doldurmak; *özellikle* (yalnızca şimdi) bir ikame olarak yer işgal etmek ... Yerini almak; bir ikame olarak hizmet etmek ya da teçhiz etmek; eksikliği gidermek; yerine geçmek. ...")

***

Gösterge, yerine geçer.

Önemsizlik: Tüm üslupların en önemsizi felsefi üsluptur -yani yazılı nesir üslubudur. Derrida, Condillac'ı okurken şunları yazar: "Felsefi üslup, doğası gereği önemsizliğe yol açar. Ancak bunun nedeni mantıksaldır, epistemolojiktir, ontolojiktir. Felsefi yazı önemsizse bu, filozofun kendi bildirimlerini gerçekleştirememesinden dolayıdır. Filozof, hiçbir şey bilmez, söyleyecek hiçbir şeyi yoktur ve kendi cehaletini maskelemek için üslupsal etkileri karmaşıklaştırır, inceltir, saflaştırır. Böylelikle söyleminin temel boşluğundan dolayı yanlış yola sevk eder, değişiklik yapar. Felsefi yazı güç, ezoterik olduğunda, çok az sayıda kişiye mahsus kılındığında bu; bu tür yazımın boşluğundan dolayıdır." (ileride, s. 122-123). Yine de bu önemsizlik, yapıbozumu olanaklı kılar ("Felsefe kendinden sapar, yine kendisini dışarıdan vuracak darbelere yol açar. Yalnızca bu koşulla, hem içsel hem dışsal yapıbozum *olanaklıdır*." — ileride, s. 127), ve önemsizliğin kurgusu önemsizliğin kendisini olanaklı kılar ("Genişletmeyle söylenen şey, daima uygunsuz biçimde söylenir." — ileride, s. 128).

) II
Ark(h)eoloji: alıntılar (

"...

"— arkeoloji, *savoir*'da* kendi çözümlemesinin ayar noktasını bulur

"— önemsizlik bütün arkeolojiye meydan okur; diyebiliriz ki, onu önemsizliğe mahkûm eder

"— arkeoloji, karşıt yönde ilerler: daha çok tarihçilerin sabırla attıkları bütün bu düğümleri çözmeye çalışır. Farkları çoğaltır, iletişim hatlarını bulanıklaştırır ve onun bir şeyden diğerine geçişini daha da güçleştirmeye çalışır

"— düzen, açıklık, kesinlik: yalnızca mantık değil, yazı da -felsefi üslup- bunlardan yoksundur. Felsefi üslup, doğası gereği önemsizliğe yol açar

---

* Bilgi

"— felsefi üslup, yeniden-yazımdan fazla bir şey değildir: yani korunan dışsallık biçiminde, zaten yazılmış olan şeyin düzenlenmiş bir dönüşümünden fazla bir şey değildir. Kaynağın en iç gizine bir dönüş değildir; bir söylem-nesnesinin sistematik tanımlamasıdır

"— kötülüğün kökeni, yazıdır. Önemsiz üslup –yazılı olan– üsluptur

"— düzenli bir tarzda gidimli bir pratikle biçimlenen ve zorunlu olarak bir bilimin kuruluşuna yönelik olmasalar da, bir bilimin kuruluşu için zorunlu olan bu unsurlar grubuna, *bilgi* adı verilebilir

"— önemsizlik, simgelerle tatmin olmaktan ibarettir

"*du savoir* (İng. çev. A. M. Sheridan Smith, Pantheon, 1972, sırasıyla s. 183, 170, 140, 182)

"— *du frivole* (ileride, sırasıyla s. 115, 122, 123, 114) ..."

) 12
parantez 2 (

"Derrida, *karakteristik olmayan* pozitivist bir tavırla, bir söyleşideki uzun bir dipnotta, kendisi üzerindeki Lacan etkisi sorununu ortaya koydu" (*Grammatology*, s. lxiii; vurgular bana ait). Bu *karakteristik olmayan* çerçeve ilk parantezi içerir: "(Yazarken okuyorum: her terime ayrıntılı biçimde önsöz yazmanın hazzına yavaş yavaş vararak)." Sıradan parantez tarzında olmayan bir parantez, hem parantezlerin hem de arada yer alanın *kenar* [*parergonal*] niteliğinin altını çizer. Öyleyse "metni kendisinden ... *kadar* saptır": silintinin kaydettiği parergonal fark (kurgu), parantezleri gözetler, sanki kenarlığı ortadan kaldırmak için. Öyleyse kenarları saptır, ancak yalnızca iletişim kuracak kadar. İletişimi olanaklı kılan önemsiz boşluğu üretecek kadar.

) 13
teşekkür ve notlar (

Önemsizin Arkeolojisi: Condillac Okuması Condillac'ın *Essai sur l'origine des connaisances humaines*, ed. Charles Porset,

précédé de *L'Archéologie du Frivole* par Jacques Derrida (*Editions Galilée, 1973) içinde yayımlanan Fransızca ilk basımından çevrilmiştir. Bu basım, kitabın, Denoël/Gonthier tarafından 1976 tarihli *L'Archéologie du Frivole: Lire Condillac* başlıklı yeniden basımıyla da karşılaştırılmıştır. Önemli değişiklikler bulunmadı.

Bu metne ilişkin yararlı önerilerinden, sabırlı okumalarından ve düzeltilerinden dolayı, Robert Hatch ve Gregory Ulmer'e teşekkür etmek isterim. Bu eserin bölümlerine sağladığı destekten dolayı, University of Florida's Humanities Council'a da şükran borçluyum. Ayrıca en fazla Jacques Derrida'ya minnettarım, yardımından, desteğinden ve dostluğundan dolayı.

Son olarak, bu çalışmayı Arthur Evans'a adıyorum.

Gainesville, Florida
Eylül, 1979

John P. Leavey, JR.

KISALTMALAR

Essay Condillac, *An Essay on the Origin of Human Knowledge: Being a Supplement to Mr. Locke's "Essay on the Human Understanding,"* çev. Thomas Nugent, 1756; yeniden basım Gainvesville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1971. Esere göndermeler bölüm, kısım, paragraf ve sayfa şeklinde yapılacaktır. Örneğin: *Essay*, I, 1, §10, s. 20, I. Bölüm, 1. Kısım, 10. paragraf, 20. sayfaya göndermede bulunuyor. Kullanacağı Fransızca *Essai* edisyonuna ilk göndermesinde Derrida, ilk basımın alt başlığına parantez içinde dikkat çeker: "1746 tarihli ilk basımın başlığı şöyledir: *Work Wherein Everything Concerning Human Understanding Is Reduced to a Single Principle.*"

Lettres Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, ed. Georges Le Roy, Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Logic Condillac, *The Logic of Condillac*, çev. Joseph Neef, 1809; yeniden basım *Significant Contributions to the History of Psychology, 1750-1920* içinde. Series A: Orientations, cilt. 1, ed. Daniel N. Robinson, Washington, D.C.: University Publications of America, 1977.

OMB Maine de Biran. *Oeuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand, 14 cilt. Paris: F. Alcan ve Presses Universitaires de France, 1920-1949 (cilt 1-12 Alcan; cilt 13 ve 14, P.U.F.)

OP Condillac, *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, ed. Georges Le Roy, 3 cilt, Corpus Général des Philosophes Français, Paris: Presses Universitaires de France, 1947-1951.

TS Condillac, *Condillac's Treatise on the Sensations*, çev. Geraldine Carr, Los Angeles: University of Southern California School of Philosophy, 1930. Esere göndermeler bölüm, bahis, paragraf ve sayfa şeklinde yapılacaktır. Örneğin: *TS*, 1, 2, §11, s. 8, I. Bölüm, 2. Bahis, 11. paragraf, 8. sayfaya göndermede bulunur.

Voltaire, her şeyden önce sadece bir edebiyatçıdır. ... On sekizinci yüzyılın gerçek metafizikçisi, Sayın Condillac'tır. ...[1]

Condillac'ın en çarpıcı özellikleri, bir incelik ve canlılığın yanı sıra, açıklığı ve kesinliği, kesin analitik gücüdür. Bu değerli niteliklere, önemli kusurlar eklenir. Condillac, gerçeklik duygusundan yoksundur. Ne insanı ne de insan soyunu, ne yaşamı ne de toplumu tanır. Sağduyu, onu hiçbir zaman sınırlamaz. Keskin bir zekâya sahiptir, ancak dar fikirlidir. Aşırı basitliğe düşkün olan Condillac, tek bir ilkeye indirgemek gibi önemsiz bir çıkar uğruna her şeyi feda eder. Gözleme hiç heveslenmeyen Condillac, güvenilir ve ayrıntılı olgu tanımlamalarından çok, sözcük ya da figür bileşimlerinden hoşlanır. Onun kusursuz nitelikte ancak görkemden yoksun, kuru ve kesin üslubu, buradan kaynaklanır; bu, yavaş yavaş felsefenin gerçek üslubu olarak aramızda saygınlık kazanır.

[1] Bonnot de Condillac, ünlü Mably'nin erkek kardeşi, Grenoble'da 1715'te doğdu, 1790'da öldü. Eserlerinin en iyi basımı 1798'de 23 cilt halinde yayımlanan oktav basımıdır.

VICTOR COUSIN
Histoire générale de la philosophie

Metafizik yavanlaşmıştı. On yedinci yüzyılın son büyük Fransız metafizikçileri Malebranche ve Arnauld'nun öldükleri yıl, *Helvétius* ve *Condillac* doğdu. ... On yedinci yüzyıl teolojisi ve metafiziğinin olumsuz reddiyesi yanında *olumlu, anti-metafiziksel* bir sistem talep edildi. O dönemin yaşam pratiğini sistematize edecek ve teorik olarak ortaya koyacak bir kitaba gereksinim duyuldu. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* [*An Essay Concerning Humane Understanding*] başlıklı incelemesi, bir davete icabet edercesine Kanal'ın karşı yakasından geldi. ... *Locke*, *Spinoza*'nın takipçisi olabilir mi? "Profan" tarih, bu soruyu şöyle yanıtlayabilir: Materyalizm, *doğuştan Büyük Britanya*'nın oğludur. ... Locke'un *doğrudan* öğrencisi, onu *Fransızca*'ya çeviren *Condillac*, on yedinci yüzyıl *metafiziğine* karşı hemen Locke'un duyumculuğunu uygulamaya koydu. Fransızlar'ın, bu metafiziği yalnızca berbat bir hayalin ve teolojik önyargının eseri olarak kesinlikle reddettiklerini kanıtladı. ... Condillac, yalnızca *eklektik* felsefesinden dolayı Fransız okullarından kovuldu.

KARL MARX
"Critical Battle against French Materialism" (*The Holy Family* içinde, *Collected Works* içinde, cilt 4, [New York: International, 1975])

1
İKİNCİ İLK – METAFİZİK

İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme [*An Essay on the Origin of Human Knowledge*] başlıklı bu kitap, isimsiz bir bilime kapı açmış olmalı.

Metafiziği eleştirmek, yalnızca bu şekilde olanaklıydı. Bu kitap, bunu gerçekleştiriyor -ki bu, yeni bir metafizik kurmakla her zaman aynı anlama gelir. Bu kitap, bu bakımdan da hiçbir şeyden yoksun değildir -ki bu, *iki* metafizik arasında katı ve köklü bir ayrımı ima eder. Bunu kanıtlayacağız.

"İki tür metafiziği ayırt etmeliyiz." Özler ve nedenler metafiziği yerine Condillac, çok hızlı bir biçimde, bir fenomenler ve bağıntılar [relations] ("bağlantılar"[liaisons]) metafiziğinin konulmasını önerir. Gizli olanın metafiziği yerine, açık olanın metafiziğini -şeylerin kendilerinin bir fenomenolojisi de diyebiliriz- ve sınırların eleştirel bir bilimini önerir. Biri, "her sırrı, varlıkların doğasını ve özünü ve en gizli nedenleri incelemek ister; o (metafizik), bu tatlı fikirden hoşnut hayranlarına bunları keşfetme sözü verir. Daha ihtiyatlı olan diğeri, şeyleri yalnızca gerçekte oldukları şekliyle görmeye çalışarak ... araştırmalarını insan zihninin [*esprit*] zayıflığına göre ayarlar ..." (*Essay*, Introduction, s. 2-3).

Bu tür yeni bir bilim, fikirleri isimlendirmek için yaratıldığından, sonuçta kendini isimlendirmede bazı sıkıntılar yaşayacaktır.

Hangi özel ismi, hiçbir yerde son bulmayan ve evrensel bir analizden, bizi bütün bilgi alanlarında en yalın, en temel fikirlere geri götüren ve onların bağlantı, bileşim, karmaşım, ikame, tekrar yasalarını da tanımlayan bir analizden yararlanan genel bir bilime tahsis edebiliriz? Fakat aynı zamanda *–bir ilke sorunu–* bunların oluşum yasalarını da tanımlayan bir analizden yararlanan bir bilime? Bu genel teori gerçekten metafizik mi olacak?

Paleonimi: *Deneme*'sinin başlangıcında Condillac, "iki tür metafiziği ayırt etme"miz koşuluyla çok rahat bir biçimde eski ismi korumaya karar vermiş görünüyor. Bu yüzden, iki metafiziğin karşıtlığı, gizli öz ve verili fenomen arasındaki karşıtlığa benzer. Verili fenomene geri dönerek onun oluşumunu yeniden-üretiriz, kaynağını "geriye doğru izleriz" (*Deneme*'deki iki temel sözcükten biri), oraya geri gideriz, kaynağı tekrarlar ve onu analiz ederiz. Böylelikle "iyi" metafizik kaynakların ve doğru başlangıçların bilimi olduğundan (ve bu, *Kalkül Dili*'ne [*La Langue des calculs*] işaret eder: "Baştan başlıyorum." "Bu yüzden hiç kimsenin daha önce başlamadığı yerden başlıyorum...") "iyi" metafiziğin ilk felsefe olarak da sunulabilmesi gerektiğini düşünebiliriz.

Ancak bu hiç de doğru değildir! Başlangıçların bilimi –yalının, bileşimin ve oluşumun metafiziği– yeni felsefe, indirgenemez biçimde *ikinci* olacaktır. Bu, onun koşuludur.

Deneme'den uzun süre sonra Condillac, metafizik sözcüğünü kullanma konusunda her zamankinden daha sağduyulu ve daha rahatsızdır. Her şeyden önce *philosophia prote* güçlüğünden kaçınma kaygısı taşır. Onun metafiziği ilk metafizik olmayacaktır. Ya da teoloji. Descartes'in yapmakta başarısız olduğu şeyi yapmalı, Aritotelesci gelenekten kopmalıyız:

> Metafizik tarihini sunmayı unutmuş olmam muhtemelen şaşırtıcı görünecektir. Ancak bunun nedeni, bu sözcüğün ne anlama geldiğini bilmememdir. Bir bilim yaratmayı düşünen Aristoteles, bu görevi, varlık, töz, ilkeler, nedenler, bağıntılar ve diğer benzerlikler gibi bütün genel ve soyut düşünceleri bir araya getirmek için üstlendi. O, bütün bu fikirleri, *ilk bilgelik*, *ilk felsefe*, *teoloji* vb. olarak isimlendirdiği bir

> başlangıç incelemesi içinde düşünecektir. Aristoteles'ten sonra, Theophrastus ya da diğer bir peripatosçu, bu soyut fikirler koleksiyonuna metafizik adını verdi. Öyleyse metafizik şudur: herhangi bir şeyi özellikle dikkate almadan önce, her şeyi genel olarak incelemeyi, yani herhangi bir şeyi öğrenmeden önce, her şey hakkında konuşmayı öneren bir bilim: hiçbir şeyle ilgilenmeyen ve hiçbir şeye ulaştırmayan boş bir bilim. Kendimiz bazı tikel fikirleri genel nosyonlara yükselttiğimiz için, genel nosyonlar ilk bilimin nesnesi olamazlar. (*Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme: Histoire moderne*, Kitap 20, Bahis xii, "Des progrés de l'art de raisonner," *OP* içinde, II, s. 229)

Sonuç olarak yeni metafizik, yalnızca ilkenin doğru oluşumuna, gerçek üretimine geri dönmekle ikinci olacaktır. Yeni metafizik, ampirizme benzeyecektir -şüphesiz. Ancak Condillac'ın Aristoteles'in ilk felsefesinde itham ettiği şey, aynı zamanda bilinçsiz bir ampirizmdir, türetilmiş genellikleri öncüller, sonuçları tohumlar ya da kaynaklar [*germes*] olarak kabul eden bir ampirizm: kendisini bu şekilde kuramayan bir ikinci felsefe olarak bu, sorumsuz bir ampirizmdir. Bir çapraz deyiş etkisiyle, kendisini ikinci felsefe olarak geliştirmesiyle üretici ilkeleri, gerçek tekilliklerden başlayan genelin ilksel üretimini metodik bir biçimde yeniden kuracaktır. Yeni metafizik yalnızca *analoji* yoluyla metafizik olarak adlandırılacaktır (bundan analojinin, onun temel işlemcisinin yalnızca Aristotelesçi geleneğin analojisine benzer olacağı sonucu çıkar ve burada sonsuz bir sorunlar dizisi matriksine sahibiz) ve uygun biçimde *analiz* ya da analitik metot olarak isimlendirilecektir. Bilginin doğru oluşumunun geriye doğru izlenmesiyle, ilkelere geriye gidilmesiyle gerçekten başlatıcı bir analiz pratiği sonuçta birinci ilk felsefeyi çözebilir, yıkabilir, ayrıştırabilir. Sonunda bu, şu anlama gelir: birinci ilk felsefenin ismini tevarüs ederken, onun yerine geç. Ya da daha da iyisi: onun "yerini al" (*suppléer*, *Deneme*'de ikinci temel sözcüktür).

> Kendimizi doğru bilgiye taşımak için nesneleri analiz etmeye gereksinim duyduğumuzdan, fikirlerimizi farklı sınıflara ayırarak ve her birine onları kavrayabileceğimiz isimler ve-

> rerek düzenlemek kesinlikle zorunludur. Az çok genel nosyonların bütün hüneri burada yatar. Analizler iyi yapılmışlarsa, bizi keşiften keşife taşırlar; çünkü bize nasıl izlediğimizi göstererek, yine nasıl izleyebileceğimizi öğretirler. Analizin karakteristiği, en yalın ve en kestirme araçlarla bize yol gösterecektir. Bu analiz, diğerlerinden ayrılan bir bilim değildir; bütün bilimlere aittir; onların doğru metodu, ruhudur. Bu analizi, Aristoteles'in ilk bilimi ile karıştırmamanız koşuluyla, metafizik olarak adlandıracağım. (a.g.e.)

Bu metafizik *bölümlemesini* derhal izlememiz gerekir. *Deneme*'nin ilk sayfasından itibaren girişilen bu bölümleme, yine de *Deneme*'nin uzamını ve faaliyetini sürekli karmaşıklaştırır.

Bir yandan, aslında "kötü" metafizik, kötü bir dil felsefesiyle birleşen kötü dilbilimsel kullanımı içerir. Öyleyse bu kötü metafizik, yalnızca başka bir göstergeler ve sözcükler teorisinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesiyle, başka bir dil kullanımıyla düzeltilebilir. Bu, *Deneme*'nin sürekli ve en açık yönelimidir. Örneğin: "Metafiziğin bütün bu bölümü şimdiye kadar öylesi bir muğlâklık ve karışıklık içermiş görünmekteydi ki, bir ölçüde kendim için yeni bir dil kurmak zorunda kaldım. Hem doğru olmam hem de vulger kullanımda uygulanan böylesi belirsiz göstergeleri kullanmam olanaksızdı." (*Essay*, I, 2, s. 26). *Kalkül Dili*, tam da bu projeyi geliştirecektir: kesinlikle keyfi, formel ve geleneksel bir dilin kuruluşu. Ancak bir kez daha bu dilin *gramer*ini kurma görevi, uygun biçimde bu şekilde adlandırılan metafizikle -cebircilerin hesaplama tekniğiyle değil metafizikle- aynı anlama gelir. Felsefi yönelim, sorun dilin ve kurallarının ele alınması olduğunda, sürekli yeniden olumlanır. Diyebiliriz ki, söylem ele alındığında: bu sorunlar metafiziksel sorunlar olduğundan ve hesap yapanlar metafizikçi olmadıklarından, hesap yapanların hiçbir zaman ele almayı düşünmedikleri bu sorun üzerinde uzun süre düşündüm. Hesap yapanlar, cebirin yalnızca bir dil olduğunu ve bu dilin hâlâ hiçbir gramere sahip olmadığını ve metafiziğin tek başına ona bir gramer verebileceğini bilmiyorlar." (*La Langue des calculs*, *OP* içinde, II, s. 429).[1]

Ancak diğer yandan, metafizik, gramerin kurumsallaştırmış olacağı şey olduğundan, iyi metafizik kesinlikle yapay bir gramer içinde ifade edilmek zorundaysa, bu, "bir başka" iyi metafizik tarafından –bu kez en doğal olan, genelde bütün dili önceleyecek olan başka bir iyi metafizik tarafından– kendisine yol gösterilmesi için değil midir? Dilin kusurlarını dil aracılığıyla düzeltmek için değil midir? Oyunu, doğaya geri götüren şu sınıra itmek için değil midir?: "Cebirin sahip olacağı avantaj vardır; o bizi doğa gibi konuşturacaktır ve büyük bir keşif yapmış olduğumuza inanacağız" (a.g.e., s. 435).

Aşırı biçimlenişini yalın olanın zorunluluğuyla yönlendiren kalkül dili, metafiziğin dilbilim öncesi doğal temelini yeniden kurmalıdır. İyi metafizik doğal ve sessiz olacaktır: sonunda —fizik olacaktır. "İyi metafizik, dillerden önce başladı ve diller, sahip oldukları en iyi şeyleri iyi metafiziğe borçludurlar. Ancak bu metafizikler, ilkin bir bilimden çok bir "içgüdü"ydü. İnsanları bilgileri olmaksızın yönlendiren doğaydı ve metafizik yalnızca insanlar iyi ve rasyonel olmayı bıraktıklarında bir bilim haline gelmeye başlamıştır" (*Logic*, s. 63).

Bilim, sözcüğün geçişli ve geçişsiz anlamlarında *sağaltmalıdır*. Bilim, bilimi sağaltmalıdır (bilim, bilim tarafından sağaltılmalıdır). Sonuç olarak –düalitenin başka bir yerinden edilişi ve yeniden-kaydı– yeni bilimin tam da özünde yine iki metafizik olacaktır. Bir kez daha kullanım, Condillac'ın ayrıntılarıyla incelemeye yöneldiği metafizik içindeki iki metafizik arasında ayrım yapmak zorunda kalacaktır. Özlerin ve nedenlerin bilgisinden vazgeçerek ve fikirlerin (yani etkilerin) deneyimine geri dönerek, ("tek amacı insan zihni [*esprit*] olan") yeni "metafizik," bu iki metafiziği kendisine eklemleyecektir. Bu kez iyi

[1] İki kaynağın, iki metafiziğin vb. olması gibi, iki barbarlık vardır, "iki tür barbarlık: aydınlanmış yüzyılları izleyen bir barbarlık, aydınlanmış yüzyıllardan önce gelen diğer barbarlık; ve bunlar birbirlerine hiç de benzemezler. Her ikisi de büyük bir cehalet varsayar, ancak daima barbar olan bir halk, lüks sanatlarla [*les arts de luxe*] tanıştıktan sonra bu hale gelen bir halk kadar kötü değildir." (*Cours d'études*: "Introduction à l'étude de l'histoire," *OP* içinde, II, s. 9).

ve kötü değil, "dilbilim öncesi" kaynak, "içgüdü" ya da duygu biçiminde iyi ve en üst dilbilimsel ayrıntılı inceleme, yeni dil ve "düşünüm" biçiminde iyi. *Akıl Yürütme Sanatı Üzerine* [*De l'art de raisoner*] bu çifte sistemi örgütler; doğal içgüdü metafiziğini ve asıl metafiziği, yani sağaltan ikinci bilimi birbiriyle ilişkilendirmesi gereken kuralı sunar.

Asıl metafiziğin, doğal içgüdü metafiziğini bozmaması, *geliştirmesi* gerekir; asıl metafiziğin, dilin *içinde*, dil olarak bütün dili önceleyen şeyle sahip olduğu ilişkiyi yeniden-üretmesi de gerekir. İnsan zihninin düzeninde, *duygu* ve *düşünüm* değerleri bu ilişki yasasını tanımlar. Aşağıdaki ifadede birinci, ikinciye ulaşır:

> Tek konusu insan zihni olduğunda, metafizik iki türe ayrılabilir: birincisi düşünüm; ikincisi duygu. Birincisi bütün yetilerimizi çözüp açar. Onların ilkesini ve oluşumunu anlar ve böylelikle onları yönetecek kuralları buyurur: Düşünüm, çalışma gücüyle kazanılır. İkincisi yetilerimizi hisseder; onların eylemine uyar, bilmediği ilkeleri izler; rastlantısal koşullar onu doğal kıldıklarından, kazanılmış gibi görünmeden kazanılır; doğru zihinlerin payıdır; deyim yerindeyse onların içgüdüsüdür. Bu yüzden düşünüm metafiziği, yalnızca ilkesiyle ve etkileriyle duygu metafiziğinin eylediği her şeyi geliştiren bir teoridir. Örneğin duygu metafiziği dilleri yaratır, düşünüm metafiziği onların sistemini açıklar: biri hatipleri ve şairleri oluşturur; diğeri belagat ve şiir teorisini sunar. (*Cours d'études: De l'art de raisonner, OP* içinde, I, s. 619-620)

Şu fark edilecektir: Bu iki metafizik birbirlerine karşı olsalar da, pratik ve teori gibi birbirlerini izlerler ve geliştirirler. Pratik durumun [*instance*] önceliği, bu yeni eleştirel metafiziğin en kesin ve değişmez özelliğidir. Ancak bu, bir *praxis* felsefesinden çok, bir *olgu* metafiziğine benzeyecektir.

Deneme'nin ilk sonucu: bu genel teori, artık bir ilk bilim ya da bir başlangıç metodu olmadığından, bilginin gelişimi ya da ediniminin sonuçlarını hesaba katmak ve semeresini almak için genel teori, bilginin gelişiminden ya da ediniminden *sonra* gelir ("bize nasıl izlediğimizi göstererek yine nasıl izleyebileceğimizi öğretirler"). Bu genel teori belirli bir bilim tarihini *izler*.

Fiilen ve yasal olarak, genel fikrin tikel fikirlerden hareketle kurulması gibi, (göreceğimiz üzere) bilimsel *olguyu* önvarsayar. Teorik-olan gibi genel-olan da, daima oluşturulur. Her ikisini de analize teslim etmek, pratik ortaya çıkış koşullarına ve oluşumlarının genetik süreçlerine geri dönmektir. Bu, yalnızca bir bileşimi yalın unsurlarına ayrıştırmak, bir kalkülün parçacıklarını ayırmak değil, aynı zamanda aynı hareketle (yine de aynı hareket olacak mıdır?) bir kökeni geriye doğru izlemek ve bir psişik faaliyetler zincirini yeniden harekete geçirmektir. Böylelikle *Deneme*, bir uygulamalı *psikoloji* incelemesi mi olacaktır?

Ancak metafizik gibi psikoloji sözcüğü de, kesinlikle kullanım dışıdır, uygun kullanımın dışındadır: "Bu metafizik de ilk bilim değildir. Çünkü ne olduklarını ve nasıl oluştuklarını bilmiyorsak, bütün fikirlerimizi açık bir biçimde analiz etmek olanaklı olacak mıdır? Öyleyse, her şeyden önce, onların kaynağını ve oluşumunu bilmek zorundayız. Ancak bu konuyla ilgilenen bilim, daha yeni olduğundan, hâlâ bir isme sahip değildir. Bu isim altında iyi bir çalışma olduğunu bilsem, ona psikoloji adını veririm" (*Cours d'études: Histoire moderne*, *OP* içinde, II, s. 229).

Oluşa, daha doğrusu "ilerleme"ye dikkat eden Condillac, girişiminin tarihsel olanağının koşullarıyla her zaman ilgilenir. Gerçekten bu tarihsel düşünüm, kendisinin bizzat bu girişimden ayrılmasına hiçbir zaman izin vermez; ilk olarak, yalnızca genel tarihsellik yasasını öne sürmüş olmak için bazı tikel koşulları ve durumları analiz eder. Felsefe –teorik metafizik, genel metot– temelde tarihsel ise bu, onun daima biliş pratiğinden *sonra*, bir bilimin sonucundan ya da keşfinden *sonra* gelmesinden dolayıdır. Bir bilme faaliyeti ve hadisesi [*fait*] açısından felsefe daima gecikir.

Böylelikle Condillac tarafından önerilen genel metot –ve bu yüzden artık onun metot kavramı, kuralın olgudan sonra [*après coup*] genelleştirilmesi– ancak bir keşiften sonra –ya da deha işi keşiften [*coup*] (daha sonra belirleyeceğimiz bir değer)– sonra kurulabilir. Felsefi düzende bu keşif, zaten bir keşfi, deha işi bilimsel bir keşfi tersyüz eder.

Böylelikle *Deneme*, Locke ve Newton tarafından sınırları çizilen bir yola bağlanır. Ve metot kavramını genelleştirerek bu olgudan dersini çıkarır. "Bizi bir hakikate götüren bir metodun, bir ikincisi için de bize yol gösterebileceğini ve en iyi metodun bütün bilimlere göre aynı olması gerektiğini düşünmeden edemiyorum. Bu yüzden, yaratıcı güçlerimizin uygulamasında ilerlemek için zaten gerçekleştirilmiş keşifler üzerinde düşünmek yeterlidir" (*Essay* II, 2, §27, s. 318). Şüphesiz Condillac, D'Alembert'in şu sözlerini kabul ederdi: doğuştan fikirler eleştirisiyle, fikirlerin oluşumuna ve bağıntısına ilişkin tanımlamalarıyla Locke, "adeta Newton'un fiziği yaratması gibi, metafiziği yarattı".[2] Sonuç olarak, bir metodun içeriği ve metot kavramı, *sınırları çizilmiş yolu* ima eder. Doğayı gözlemleme ilkesi göz önünde tutulursa, "nihayet hakikat yolu açılır: daha öte ilerlediğimiz ölçüde açılır. ... Bütün filozoflar arasında Newton kesinlikle bu yolu en iyi bilen, birbirine bağlı bir hakikatler dizisini izleyen filozoftur" (*Cours d'études: Histoire moderne*, *OP* içinde, II, s. 221). Büyük analoji ilkesi, aynı bildirimi beşeri bilimler [*la science de l'esprit*] düzeninde onaylar:

> Ancak nesirde ve şiirde iyi yazarlara sahip olduktan sonra iyi gramerleri ya da poetikayı oluşturduğumuz gibi, farklı türler içinde baştan sona akıl yürüten iyi zihinlere sahip olduğumuz ölçüde akıl yürütme sanatını da biliriz. Böylece, bu sanatın en büyük ilerlemesini, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gerçekleştirdiği yargısında bulunulabilir. Aslında doğru metot bu iki yüzyılın ürünüdür. Doğru metot, ilk önce fikirlerin doğal olarak oluştuğu ve neredeyse hiçbir güçlük olmadan belirlendiği bilimlerde biliniyordu. Matematik bunun kanıtıdır. ... Bazı Tatarlar bir poetika yaratmak isterlerse, gerçekten de iyi bir şairleri olmadığından, bu poetikanın kötü olacağını düşünürsünüz. Aynı şey, on yedinci yüzyıldan önce ortaya konulan çeşitli mantıklar için de geçerlidir. O dönemde, akıl yürütmeyi öğrenmenin yalnızca tek bir yolu vardı: bu yol, bilimlerin kaynağını ve ilerleyişini düşünmekti. Hâlihazırda yapılan keşiflerden sonra, yeni keşifler yapma araçları-

[2] Jean Le Rond D'Alembert, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, İng. çev. Richard N. Schwab (New York: Bobbs-Merrill, 1963), s. 83.

> nı bulmak ve insan zihninin sapkınlıklarını gözlemleyerek hataya sevk eden yollara sapmamayı öğrenmek zorunluydu. (a.g.e., s. 229-230)

Metot, "bilimlerde ilk bilinen" olduğundan, bir yolun sınırlarını çizen filozof daha önceki kırılma olgu-sunu (genelleme yoluyla) tekrarlayan, bu olguyu hem tersyüz eden hem de genişleten filozoftur. Böylelikle Locke- çığır açar –ancak Bacon ve Newton'dan *sonra*.

Condillac, Locke'dan *sonra* çığır açar.

Locke'dan önceki filozoflar ve bilim adamları, Bacon'ı kabul etmiyorlardı –aynı zamanda bu, göreceğimiz üzere, tarihsel konumları nedeniyle dehanın kusuru *anlamına da gelir.*

> Bacon'ı incelemeleri gerekirdi. Bacon, hiç kimsenin bütün fikirlerimizi silme ve insanın anlama yetisine daha doğru fikirler kazıma görevini üstlenmediğine hayıflanıyordu. [...] Locke benzer hayıflanmalara artık izin vermiyordu. Zihnin yalnızca gözlem yoluyla bilinebileceğine inanıp, kendisinden önce yaygın olmayan bir yolu açtı ve sınırlarını çizdi. Kendi döneminin bilimlerinin deneye ve gözleme borçlu olduğu ilerlemeyi değerlendirirken, bu planı biçimlendirebildi ve uygulamaya koymayı deneyebildi. Ancak gerçekleştirdiği keşifler, insanın anlama yetisi üzerine kendisinden önce yazanların keşifleriyle hazırlanmamıştı. (a.g.e., s. 233)

Şimdilik Condillac'ın Locke'a yönelteceği eleştirileri de bir tarafa bırakalım. Locke'u modelimiz olarak düşünelim, çünkü Condillac sık sık bunu yapmamızı ister. Locke, daha önceki bir kırılmayı geliştirmek, doğrusu tekrarlamakla yetinirken, nasıl bir yol açabilir? Bu soru, *Deneme*'nin her bir sayfasında (küçük bir tersyüz edişle) aranıp çıkarılabilecek çok daha genel bir sorunlar dizisi paradigması oluşturur. Bu soruya yanıt vermeye çalışmak, bütünü yorumlamayı gerektirir.

Locke bir faaliyeti yeniden başlatarak bir yol açmışsa, şüphesiz ki bu, genel bir yasayı tikel bir alana uygulamasından dolayıdır. Daha iyisi, bu alanı ilk kez keşfetmiş, üretmiş ve kavramıştır: insanın anlama yetisi alanını. Kendisini adadığı şeyi tersyüz etme ve uygulama faaliyeti aynı zamanda üretken

ya da kurucuydu. Analojik biçimde ilerleyerek, bir bilinmeyeni keşfetti. Belki de analoji yoluyla buluş, bu mantığın en genel formülüdür. Analoji (genel analoji ya da matematiksel oran analojisi) hakkında doğru olan şey, analiz için de doğrudur. Verili bir şeyi tersyüz ederek ya da orantılayarak olduğu kadar, analiz ederek de yeni "konular" oluşturulur. Bundan dolayı bilimin ilerlemesi, bilginin zenginleşmesi –Condillac'ın da sürekli onayladığı gibi– "özdeş önermeler"le, analitik yargılarla daima devam edebilir.

Bu koşullar altında Condillac'ın Locke ile bağlantısı, Locke'un selefleriyle bağlantısına benzeyecektir. Locke tarafından uygun biçimde başlatıldığı üzere, insanın anlama yetisinin bilimi Condillac tarafından –özellikle belirleyici dil sorusuna ilişkin olarak– tekrarlanır, tashih edilir ve tamamlanır. Ancak o, bu bilimi bulmaktan başka bir şey yapmayacaktır: nihai olarak ve ilk kez. Çünkü *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin insan tiniyle değil, anlama yetisi kadar istençle ilişkilendirilebilen ruhun faaliyetleriyle de değil, çok dar biçimde sınırlandırılmış bir konuyla ilgilendiğini [*garde*] unutmamalıyız: "Bu *Deneme*'nin konusu, amacımın (ruhun faaliyetlerini) yalnızca anlama yetisiyle bağıntıları açısından değerlendirmek olduğunu açıkça gösterir." (*Essay*, I, 2, s. 26)

Bu mesele üzerine en açık metin olan *Mantık*'ta, ilk önce analojiyle, özdeş önermeyle ve bilim tarihiyle ilgilenmesi, hiçbir şekilde rastlantısal değildir. Bu metin, bir derece farkı ilkesiyle analojinin üretken işleyişini açıklar ("Bu yüzden analojide farklı dereceleri ayırt etmeliyiz..." [*Logic*, s. 89]). Condillac'ın sisteminde, *bileşimsel-olanın bir enerji bilimi ve taksonomik unsurun tohum niteliğinde bir güç olduğunu* anlamak için, bu derece farkı ilkesini, kuvvet, canlılık ya da bağlantı niceliği ekonomik ilkesiyle sürekli ilişkilendirmemiz gerekir ("bileşimlerin çeşitlenmesine bağlı olarak fikirler arasında da az ya da çok bağlantı vardır. Bu yüzden olabildiğince büyük bir bağlantının olduğu bir bileşimi önerebilirim. ... Ancak araştırdığım fikirlerle çok bağlantılı bu yönde bir nesneyi düşüneyim, bütün, bana göre tamamıyla keşfedilecektir..." [*Essay*, II, 2, §39, s. 327-328]).

> [Yeryüzü'nün çifte devrimine ilişkin] bu analoji, aynı sonuçların aynı etkilere sahip olduğunu öne sürer; yeni analojilerle ve yeni gözlemlerle onaylanarak artık şüphe konusu yapılamayacak bir önerme. Böylelikle iyi filozoflar akıl yürütmelerini yönlendirdiler. Onlar gibi akıl yürütmeyi öğrenmek istiyorsak, en iyi araç, Galileo'dan Newton'a yapılan keşifleri incelemektir. ...
>
> Bu eserde de bu şekilde akıl yürütmeye çalıştık. Doğayı gözlemledik ve ondan analizi öğrendik. Bu metotla kendimizi inceledik; ve bir özdeş önermeler dizisiyle fikirlerimizin ve yetilerimizin farklı biçimler alan duyumdan başka bir şey olmadığını keşfederek, her ikisinin de kaynağından ve oluşumundan emin olduk.
>
> Fikirlerimizin ve yetilerimizin açıklamasının yalnızca göstergeler vasıtasıyla yürütüldüğüne ve göstergelerin yardımı olmaksızın bu açıklamanın gerçekleşemeyeceğine; sonuç olarak akıl yürütme tarzımızın, yalnızca dili düzeltme yoluyla tam olarak sunulabileceğine ve bütün sanatın, her bilim dilinin doğru ve kusursuz oluşumuyla aynı anlama geldiğine değindik.
>
> Sonunda, ilk dillerin oluşumlarını yöneten metafizik, zamanımızdaki gibi bir bilim değil, doğa tarafından verilen bir içgüdü olduğundan, ilk dillerin kendi kaynaklarında iyi biçimlendiklerini kanıtladık. ... (*Logic*, s. 90-91)

Otuz yıllık bir aradan sonra *Mantık*, *Deneme*'nin genel kuralını sunar –olgudan sonra, ancak bu genelliğe oranla en ufak bir değişiklik olmadan. "Özdeş önerme" kuralı, bu analitik kural, yalın-olana soykütüksel dönüşü ima eder– ve bu ilerlemeci gelişme, yalnızca kendi içinde değiştirilemez bir malzemenin birleştirilmesi ya da değiştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. İşte duyum. Bu, ilk malzemedir: biçimlendirilen, dönüştürülen, birleştirilen, ilişkilendirilen bu malzeme, bütün bilgiyi doğurur. Ve *Deneme* bütünüyle bu malzeme ve kullanım karşıtlığına uygun biçimde düzenlenir ("Bu yüzden zihnin [*l'âme*] duyumları ve faaliyetleri, bütün bilgimizin malzemeleridir; malzemelerin içerdiği bağıntıları bazı bileşimlerde baştan sona araştırırken düşünümümüzün kullandığı malzemeler" [*Essay*, I, 1, §5, s. 14-15]. Condillac'ın anlama yetisi üzerine teorisi bir duyum, kullanım ve bu ilk malzemeyi değiştiren bilişim teorisidir ("anlama yetisi faaliyetlerinin, yalnızca dikkat,

karşılaştırma, yargılama, düşünüm aracılığıyla dönüştürülen duyumun kendisi olduğu sonucuna ulaşılır" [*Cours d'études*: "Précis des leçons préliminaires," *OP* içinde, 1, s. 414]).

Böylece, bazı ikincil değişikliklerin, yani bileşimlere, bağıntılara, bağlantılara vb. giren değişikliklerin eklendiği dolayımsız mevcudiyetin indirgenemez nüvesi olan sessiz bir ilk malzeme vardır. Ancak yine de bu metafizik (hangi anlamda hâlâ bir metafizik olduğunu gördük), bu duyumcu metafizik –onun bu karakteristiği reddedilemez– tamamıyla hem bir gösterge metafiziği, hem de bir dil felsefesidir. Condillac'ı okumak istiyorsak, kendimizi onun metninden soyutlamak istemiyorsak, kurulan ve sonradan ortaya çıkan karşıtlıklar şebekesinin önünde hareketsiz kalmak istemiyorsak, onun mantığını [logic], daha doğrusu duyumculuğu göstergebilimciliğe doğru geliştiren *analojik*'ini [analogic] kabul etmek zorundayız. Gerçekten de bu, bir gelişmedir –rastlantıdan doğan bir özdeşlik değil, "özdeş önermeler" aracılığıyla bir gelişme– çünkü duyum, yalnızca yalın bir unsur değil, aynı zamanda bir *tohumdur* da.

Bu biyolojik, dirimselci ya da organizmacı "metafor", Condillac'da süreklilik arz eder. Gönderildiğimiz *Düşünme Sanatı Üzerine*'nin [*De l'art de penser*] önsözünün tamamı, benzer şekilde kitabın tohum niteliğindeki cümlesini geliştirir: "Düşünme sanatının tohumu, duyumlarımızda yer alır..." (*OP* içinde I, s. 717). Ve bu cümlenin gelişimi, düşüncenin gelişiminin, bir hayvanınkine *benzeyen* analojik betimlemesidir.

Aynı şekilde *Deneme*'deki bölümlemeyi açıklamak için Condillac, kitabın göstergeler ve dil teorisini, ilk bölümün konusunu oluşturan duyulur ve temel olanı, maddi tohumu geliştiren ya da "kullanan" şeyin sistemi olarak yorumlar: "Ve yine bu aynı konuyu (dil teorisini), bu eserin önemli bir bölümü kılmanın uygun olacağını düşündüm; çünkü bu, yeni ve daha kapsamlı bir ışık altında görülebilir ve inanıyorum ki, göstergelerin kullanımı bütün fikirlerimizin tohumunu geliştiren [*développe*] ilkedir" (*Essay*, Introduction, s. 11).

Tohum ve gelişme karşıtlığı, içerik (malzeme) ve biçim (kullanım) karşıtlığıyla örtüşür. Analoji ilkesi, analojik analitik, bu karşıtlığın her iki terimi arasındaki geçişi, birliği, sentezleyici gücü güvence altına alır. Araştırmamız bu ilke ile ilgilenmelidir. Ve analoji kavramı metafor kavramını taşısa bile, örneğin "metafor" olarak nitelendiğinde tohum hakkında yine de hiçbir şey söylenmeyecektir. Başlangıç olarak, Condillac'ın retoriği ve retorik felsefesi, bu tür bir önermeyi desteklemek için yeniden-kurulmak zorundadır. Bunu başka bir yerde yapmaya çalışacağım.[3]

Oluşumsal ve bileşimsel zorunlulukları ısrarla bir arada tutan şey, Condillac'da bir çelişki, aslında bir "kusur" olarak, "epistemolojik mitler"e açılış olarak görünebilir. Ancak bu, dışlama ya da (spekülatif) diyalektik sentez kategorisi açısından değil, yalnızca bu iki zorunluluğu düşünmeyi yasaklayan eski bir felsefi karşıtlıkla karşılaştırılmayla doğru görünür. Ve belki de "epistemolojik mit" nosyonu, tamamıyla olumsuz ve verimsiz kusur kavramına indirgenmeye boyun eğmekten uzaktır. Bütün "epistemolojik mitler"in bilim tarihindeki statüsü nedir? Diyalektik-olmayan bir yolla *her iki zorunluluğun* sürdürülmesi, muhtemelen kalkül ve köken metafiziksel karşıtlığına direnç gösterir. Ve şimdi bir metnin, hangi koşullar altında, ne "yazar"ın ne de "üretim"in "çağdaş" olduğu bilimsel bir modernitenin (örneğin, biyolojinin, genetiğin, dilbilimin ya da psikanalizin) hücumlarıyla (bu perspektifte, belirli bir noktaya kadar ve belirlenebilir eksenlere göre) ilintili bulunabileceğini kendimize sormamız gerekir: bu tür bir metni –bu bölünmeyi [*coupe*] kavramamız koşuluyla başka her bir metni de– hem yazarından yoksun bırakan (bu kamulaştırmanın ilk koşulu budur) hem de bir mitik *epistemen*in tamamen güçlü kısıtlamasından uzaklaştıran şeyin ne olduğunu kendimize sormamız gerekir.

Mitik *epistemen*in sonlu kod hakkında ima ettiği şey, hâlâ ve yalnızca belirli bir *epistemen*in verilebileceği temsile aittir.

---

[3] Burada Derrida bir zamanlar yazmayı planladığı *Le Calcul des langues* başlıklı bir kitaba göndermede bulunuyor. Bu projeden vazgeçmiştir. – İng. ç.n.

Bir episteme hayali, tek başına tabloyu, sonlu kodu ve taksonomiyi kendi belirleyici normu kılan genel *epistemeler* teorisinin yükselişi için zemin ve koşuldur.[4]

Klasik bir metafiziksel şebeke göz önüne alındığında (şüphesiz Condillac bunu da hesaba katmak zorunda), herhangi bir kategorik çıkıntının bile anlaşılamayacağı noktaya kadar tartışılan şey; bir içsel karşıtlık, çelişki ya da kusur olarak ya da iki model (örneğin cebirsel ve biyolojik modeller) arasındaki aciz tereddüt olarak algılanacak şey –aslında günümüzde bize göre bu, böylesi bir metnin gücünü ve konusunu kurmak olarak görünür.

Şüphesiz Condillac'ın bu tartışmanın kuralını "bizzat" *hazırlamış* olmaması önemsiz değildir ve bunu dikkate almak zorundayız.

En azından bunun Condillac'ın metninde ve onun tari-

---

[4] Burada Michel Foucault'ya göndermede bulunuyorum: "Bunun tek bir tarihsel nedeni var: Condillac'ın mantığı, görülebilirin ve tanımlanabilirin bütünsel bir eşdeğerlik içinde taşındığı bir bilime olanak tanımaz." Ve daha sonra aslında doğal olmayan şeyi, bu tür bir eşdeğerliğin epistemolojik bir engel olduğunu açıklamak için kullanıyorum: "Condillac, hiçbir zaman unsurdan –bu unsur ister algısal, dilbilimsel olsun, isterse hesaplanabilir olsun– evrensel bir mantık türetmedi; iki faaliyet mantığı arasında tereddüt etmeyi asla bırakmadı: köken mantığı ve hesaplama mantığı. ... Ancak bu genellenmiş şeffaflık biçimi, kendi temeli, haklılaştırımı ve kırılgan enstrümanı olması gereken dilin statüsünü belirsiz bırakır. Condillac'ın mantığında da ortaya çıkan bu tür bir kusur, sahneyi, kendisini maskelemeye yönlendirilen bir takım epistemolojik mitlere açar." (*The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, çev. A. M. Sheridan Smith [New York: Vintage, 1975], s. 116-117).

Böylece Condillac'ın "tereddüt"ü, salınımı, "*Klasik episteme*"nin temel ve temsil edici bir özelliğidir: "Böylelikle Klasik *epistemen*in iki ucunda hesaplanabilir düzen bilimi olarak bir *mathesis*'e ve ampirik diziler temelindeki düzen oluşumlarının analizi olarak bir *genesis*'e sahibiz. ... *Mathesis* ve *genesis* arasında göstergeler –bütün ampirik temsil alanını içeren, ancak hiçbir zaman bunun ötesine geçmeyen göstergeler– bölgesi yayılır. Kalkül ve genesis ile kuşatılan bizim *tablo* alanımız var" (*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, [New York: Vintage, 1970], s. 73).

hinde sahip olabileceği etkilerden bazılarını dikkate almak zorundayız.

Ancak sonuçta bir "yazar"ın "kendi" *korpus*u üzerindeki otoritesini nasıl sınırlayacağımızı bilmemiz koşuluyla, bu tür bir metni işleten ve onun üzerinde işleyen şey, yine de yanlış değerlendirilmemelidir: kesinlikle geleneksel (ve hatta Klasik denen "*episteme*"den bile eski) bir karşıtlık, ancak aynı zamanda bir düzensizlik manivelası.

Bu manivela, genesis ve kalkül arasındaki bu alternatifi yıkmak için, alternatifin karşılıklı ilişki içinde olduğu bütün sistemi yıkmak için çalışır –ancak tam anlamıyla herhangi bir yolla değil. Tersine, bu manivela şüphesiz ancak olgudan sonra kendisini okunmaya sunabilen şaşırtıcı bir düzenlilikle –ve belirlenmiş bir konumda– çalışır.

Jean Mosconi de, "Analyse et genèse: Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII siècle" başlıklı dikkate değer bir incelemede, Condillac'ın "formülleştirimler"indeki eşzamanlı "biyolojik" ve "analitik" model karşıtlığını analiz eder (*Cahiers Pour l'analyse: Lévi-Strauss dans le XVIII^e Siècle* içinde, No. 4 [1966], s. 59 vd.). Ayrıca bkz., Roger Lefèvre, *Condillac ou la joie de vivre* (Paris: Seghers, 1966): "Condillac'ın eseri, gerçekliği kazıyan somut bir ampirizm ve nosyonları yönlendiren soyut bir mantıkçılık arasında salınır ve bir uyum arar. Ancak deneyim ve düşünce, duyulur ve anlaşılır, varoluş ve sistem, kendilerinin asimile edilmelerine izin verirler mi?" (s. 83). Ve: Georges Le Roy'un "Introduction à l'oeuvre philosophique de Condillac,"ının tümü, *OP* içinde, I, s. vi-xxxv.

2
Dehanin Ertelenen Eylemi [l'après-coup]

Alternatif karşıtlığı çözmek: bu, (kendisi motif üzerinde çalıştığı ölçüde motifin onun üzerinde çalıştığı) sistemin çalışmasını tanımlayan, ifadesinin gerçek kuralını şüphesiz bulamayan bir motiftir. Bu, en azından kısmen tarihsel darbelere, okumada masumca sürçme olarak adlandırılan o şiddetli ve kendine hizmet eden faaliyetlere maruz kalan bir korpusun, incinirliğini değilse de, kullanılabilirliğini, açıklığını izah eder.

Elbette, bunun en dikkate değer örneği, Maine de Biran'ın yorumudur.

Bu yorum, bir tür rutin oluşturur.

Borç kavranılır kavranılmaz –ve borç çok büyüktü– Biran, hem materyalist, belirlenimci duyumculuğu (yalın edilgenliğe ve biricik deneyim ilkesine vurgu) hem de bir soyut cebircilik de olan idealizmi reddeder.

Bu okuma şebekesi çok yararlı olacaktır.

Condillac'ın "çelişkiler"i ya da "tereddütler"i, söylendiği gibi, düşüncesinin gelişimindeki durumlara ya da evrelere uyarlanabilirse, onu ele almak daha da kolay bir hale gelir. Maine de Biran böyle yaparken çelişkinin iki olası okumasını tamamen kendine ayırır: bu bazen bir sistematik tutarsızlık meselesi, bazen de tarihsel ardıllık meselesidir. "Böylelikle onun öğretisi tektip değildi" (*De la décomposition de la pensée*, *OMB*

içinde, III, s. 99). Biran, bu bildirimden eşzamanlı ya da dönüşümlü iki tür sonuç çıkarır. Bir yandan Condillac bize kötü bir sistem, bir çifte sistem ("öğretisi çifttir," "Condillac'ın çifte teorisi") bırakır –ikiyüzlülüğü, kendine özgü söylemin bir teması ve normu kılan, sürekli olarak biricik ilkenin her "simya"sına karşı çifte kökenin ve *homo duplex*'in* yapısına sorumluluk yükleyen filozof açısından alışılmadık bir argüman. Biran'a göre sistem, ancak Condillac'tan sonra düzeltilebilir, daha homojen ve yalın kılınabilir. "Böylelikle onun öğretisi tektip değildi; ancak yeni bir yalmlaştırmaya elveriyordu ve daha kusursuz bir homojenliği kabul ediyordu. Bu, Condillac'ın en ünlü takipçilerinden birinin o zamandan beri önermiş olduğu erektir. ..." (Şunun da ilave edilmesi gerekir ki bu, Biran'ın hemen arkasından eleştirdiği Tracy hakkındadır.)

Yine de diğer yandan Condillac, sistematik çelişkiyi bir evreden ötekine, bir kitaptan ötekine paylaştırıp dağıtacaktı ya da indirgeyecekti. Böylelikle bu çelişki, tarihsel kaymadan [*décalage*] başka bir şey değildir –aynı zamanda yalın bir ilerleme olarak düzenlenmez. Bu (hâlâ devam eden) sistematik zayıflık, sapmaları kışkırtabilir ya da açıklamanın sonunda gerçek sınırlamasını açığa vurabilir. Bütün bunlar bir dipnotta ifade edilir:

> Condillac, *Sistemler Üzerine İnceleme*'yi [*Traité des systèmes*] yazarken, her şeyden önce soyutlamalar yapmak zorunda kalma tehlikesinden etkilendi, çünkü bütün metafizikçilerin ortak sapkınlık kaynağını burada buluyordu. Muhtemelen Condillac'ı (ilineksel değişimlerinden ayrık) tözsel bir ego varsayımsal soyut fikrini ve neden (ya da aynı değişimlere içsel ya da dışsal üretken güç) varsayımsal soyut fikrini ayırabileceği yeni bir teoriyi denemeye sevk eden şey de budur. Bu yolla, yalnızca edilgen etkileri ya da kipleri ifade ederek ve gerçek [*propre*] yeti fikrini dönüştürerek, aynı zamanda Locke'un izinden gidip ilk eserinde *fikirlerin özgül kaynağı* olarak kabul ettiği *düşünüm*den de vazgeçebilir. Böylelikle *Duyumlar Üzerine İnceleme*'yi [*Treatise on the Sensations*] yazdı. ... Girişiminin başarısı, zihinsel yetiler teorisinin beraberinde getiriyor göründüğü açıklık ve kesinliktir –bütün

* Çifte insan

bunlar onu, güçlü bir biçimde yeni metodunun kapsamlı bir uygulaması lehinde düşünmeye yöneltir. Artık bu metot eşsiz bir biçimde bir dilin biçimlenişini içerdiğinden (bkz., *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin ilk bölümü), yani kesinlikle varsayımlarının ya da uylaşımlarının yalın ya da bileşik sonuçlarının ifade edilişini (ve sonuç olarak çıkarımını) içerdiğinden, ayrıca bir bilimin nesnesi her ne olursa olsun, bu metodun orada bulunacağına inanmaya giderek eğilim gösteriyordu. Bu, aynı zamanda, nihayetinde öğretisini kendisine taşıdığı *kalkül dili*'nden hareketle yargılanabilecek tarzdaki yalınlık derecesidir. (a.g.e., s. 91, dpnt. 1)

Condillac'ın bütün öğretisini asla sistematize etmediği sık sık kaydedilmektedir. Bu filozofun çeşitli eserleri layık oldukları dikkatle okunup karşılaştırıldığında, bence öğretisinin çifte olduğunu ilan etmek aslında çok kolaydır. Ve sonuç olarak Condillac, *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin öğretisinde toplanan şeylerin, (orijinal başlığıyla) *Essai sur l'origine de nos connaissances*'ın (böyle yazılmış, benim hatam değil) ilkeleriyle uzlaştırılamayacağı tamamen farklı iki felsefe sistemi sunar. Gerçekten de bu bölünmenin ortaya çıktığı bütün noktalara işaret etmek, yazarın o zamandan *Duyumlar Üzerine İnceleme*'ye taşıdığı bütün önemli değişikliklerin tam bir özetini çıkartmak kadar uygun olacaktır. Muhtemelen burada böylesi parlak bir zihnin hissettiği, ötekiyle bağıntılarından başka hiçbir şey altında kapsamlı olarak düşünmediği *duygulu* ve *motor* varlık etkinliğine daha çok şey sunma gereksinimini kavrarız. (a.g.e., s. 99, dpnt. 1)[1]

Ancak Condillac'ı edilgen duyarlık yalın ilkesinden uzaklaştıran her şey –Biran'a göre *Deneme*'yle başlayan gelişimi– maalesef onu göstergebilimsel etkinciliğe, cebirsel yapaycılığa, dilbilimsel biçimlendirmeye doğru iter. Bu sistem öyle bir sistemdir ki, kendisi için hiçbir ilerleme olanaklı değildir; temel kusuru, daima iki sürçme arasında tereddüt etmesine neden olacaktır. "Modern" okuma modeli, diğer bir tarihsel-teorik konfigürasyon içinde sabittir. Bu, düşünceyi meydana getirir.

[1] "Condillac'ın çifte teorisi üzerine eleştirel inceleme"ye duyulan gereksinim, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*'nin ilk baskısında da ortaya konulmuştu. (Henri Gouhier'nin şu eserinde alıntılanmıştır: *Les Conversions de Maine de Biran* [Paris: J. Vrin, 1948], s. 70-71, dpnt. 5).

Biran'a göre bu, Condillac'ın girişiminin nihai hakikati olur, olacaktır, tıpkı bu girişimin sonunun *-Kalkül Dili-* kendisine yolu açtığı gibi:

> Şunu itiraf edeyim ki, bu *dönüştürülmüş duyum* muammasını karşılamak için uzun süreden beri boşu boşuna sözcük aramaktayım ve düşünme yetisinin bir eşitliğin ayrıştırılmasına benzetilen ayrıştırılması (bkz., *Logic*, I. Bölüm, VII. Bahis ve II. Bölüm, VIII Bahis) sık sık zihnimi yormakta. ... Bu teoriye çözüm yolu bulduğumu hiç düşünmedim, ta ki *Kalkül Dili*'ni okuyana ve şunun gibi bir varsayımın temeli üzerinde düşünene kadar: akıl yürütme konusu ne olursa olsun, her şey dile ve onun dönüşümlerine indirgenir vb. ... O zaman anladım ki, canlanan heykel varsayımıyla başladığından ve bu fantastik modele göre gerçekten farklı yeti arketipleri olan fikirleri biçimlendirdiğinden dolayı felsefemiz, kendi tanımlarını izleyerek ya da onların arkasındaki kendi dilini dönüştürerek terimleri birleştirip ayrıştırabilme yetkisine sahip olduğunu düşünebilir: *Kalkül Dili, Mantık*'ı ve *Duyumlar Üzerine İnceleme*'yi üretmiş görünüyor. Bununla beraber gerçeğin bunun tam tersi olduğunu düşünüyorum. ... Condillac, *Sistemler Üzerine İnceleme*'yi yazarken, yapılan soyutlamalar tehlikesine daha fazla dikkat etmeyi öğrenmiş olmalı. Bu, muhtemelen onu, mevcut izlenimler dışında, kendisine dair bir duyguyla, bir güç ya da *gücüllük* vb. bahşedilen kavranamaz bir töz fikrini (Biran, kendisi şunu ekler: bu fikrin ya da bu terimin kullanımını) bile bir kenara bırakabileceği, Locke'un izinden gidip ilk eserinde kabul ettiği düşünümden de vazgeçebileceği bir teoriyi denemeye teşvik eder. Condillac'ın girişiminin başarısı (ve ona göre zihinsel yetiler teorisine ışık tutuyor görünen açıklık), kendisini güçlü biçimde metodunun güvenilir niteliği lehinde düşünmeye yöneltmiş olmalı. Artık metodu ilkece (*Duyumlar Üzerine İnceleme*'de ya da en azından ilk bölümünde) kendine ait uylaşımların yalın sonuçlarını ifade etmeyi ve uygun biçimde sonuç çıkarmayı içerdiğinden Condillac, bu bilimin konusu her ne olursa olsun, her şeyin bu noktaya indirgenebileceğini düşünmeye giderek eğilim gösteriyordu.[2]

Bu okuma mekanizması kavranır kavranmaz, artık onun *gereğinden fazla* ya da *gereğinden az* özgürlüğe karşı eleştirel

[2] Gouhier tarafından alıntılanmıştır, s. 88, dpnt. 2.

kartlarını art arda ya da eşzamanlı olarak açtığını görmek şaşırtıcı değildir.

Öncelikle, *Chaier-Journal*'in *Deneme* üzerine *Notlar*'ında *gereğinden fazla*: "Bana kalırsa, Condillac fikirlerin fiziksel mekanizmasına yeterince açıklamaz. O, fikirleri istencimizin bir edimiyle ürettiğimizi ima ediyor ve bunların beyin lifleri ya da benzer başka bir şeyin hareketinin sonuçları olmadıklarına inanıyor görünür" (*OMB* içinde, I, s. 213). Sonra, dolaylı olarak cebirciliğin ya da yapaycılığın, genel olarak keyfiliğin yeniden sorgulanmasıyla, "cebir formüllerinin oluşturulması gibi yapay ya da mantıksal bazı unsurlarla bilimin kurulması," "cebirin göstergeleriyle olduğu kadar metafiziğin göstergeleriyle de tam ve kesin biçimde akıl yürütülmesi" anlamına gelen her şeyin yeniden sorgulanmasıyla. "Aslında Condillac, neredeyse bütün öğretisini *Duyumlar Üzerine İnceleme*'sinde, *Mantık*'ında ve her şeyden önce *Kalkül Dili*'nde çok tutarlı gördüğü bu kanı üzerine temellendirmiş görünür" (*Essai sur les fondements de la psychologie*, *OMB* içinde, VIII, s. 166-167; ayrıca bkz., *OMB*, III, s. 91).

Bu keyfilik eleştirisi, rasyonalizm, simyacılık (soyut, yalın, temel bir elementin altına *dönüştürülmesi*), idealizm eleştirisiyle bir sistem oluşturur.[3]

Gereğinden az: "Condillac'm ve onun okulunun bu yetileri değerlendirme tarzı, bu yetilerdeki özgür etkinlik fikrini dışarıda tutar; bunlar, her ne olursa olsun dış nesnelerin bir tür etkisine ya da duyarlığın tikel *karakterlerine* tâbi kılınarak, uygun olduğu şekliyle, bu yetileri duyulur nesnelere bağımlılıklarından kurtarma eğilimindeki bir kültür ya da ahlâki ge-

[3] "Özellikle bu durumda bir olgu ilkesine dayanmayan ... *Duyumlar Üzerine İnceleme*'deki (Condillac'ın öğretisinden) söz ediyorum. ... Burada o, zaten örtük olarak ve her şeyden önce simyacıların inandığı gibi, ruhun ya da duygulu öznenin doğasının kendisinde önceden varolan kişiliğin ya da *ego*'nun varoluşunu önvarsayıyordu" (*Essai sur les fondements de la psychologie*, *OMB* içinde, VIII, s. 168). "Condillac'ın öğretisi, egonun tek başına kendi değişikliklerinin salt öznel dünyasında kaldığı bir tür idealizme götürebilir" (*De la décomposition de la pensée*, *OMB* içinde, III, s. 137).

lişim tarzından uzaklaştırılırlar" (*Essai sur les fondements de la psychologie*, *OMB* içinde, VIII, s. 87 dpnt. 1).[4]

Burada, Condillac'ta sorun, daima bir okumanın ampirist sınırına işaret eden karışık bir nosyon olan "tereddüt" sorunundan fazla bir şey değildir. Şüphesiz Maine de Biran'ın, sonuçta iki kez dikkatli olmamız gereken Condillac okuması gibi.[5]

Alışıldık ve yetersiz biçimde sarsılmış ya da kışkırtılmış [*sollicitée*] etkinlik ve edilgenlik karşıtlığı, dayanak noktasını oluşturur. Edilgenlik değeri kanıtına dayanarak Biran, bir edilgenlik etkisi olarak idealizm eleştirisini, etkincilik, yapaycılık, biçimcilik vb. olarak bir idealizm eleştirisine dönüştürür, dönüştürülmesine izin verir. Bu, egonun yalnızca edilgenliği oranında kendi içine kapanmasından dolayıdır ve gereğinden fazla özgürlük, gereğinden az özgürlüğün öteki yüzüdür: "egonun tek başına kendi değişikliklerinin salt öznel dünyasında kaldığı bir tür idealizm, oysa öte yandan bu değişiklikler (tümüyle edilgen olduklarından) onları kabul eden organların ve onları üreten bedenlerin nesnel gerçekliğini zorunlu olarak önvarsayarlar. Sanıyorum iki katlı bir gözlem temeline ya da ilk bilinç olgusuna ve bunun dayandığı ilksel koşula geri dönmeksizin bu çelişkilerden kaçamayız" (*De la décomposition de la pensée*, *OMB* içinde, III, s. 137-138).

Biçimsel bir çelişki, tereddüt ya da sistematik tutarsızlık olarak, ötekindeki ikiyüzlülük olarak öne sürülen ya da kabul edilen şeyi kurma anlamına gelen okuma faaliyeti neden oluşur? Etkinlik/edilgenlik çifti, Condillac'ta neden bir çelişki, ancak Biran'da bir ikiyüzlülük analizi doğurur? Buna karar verecek katı okuma kriterleri var mıdır? Bu soru (bir yanda me-

---

[4] Biran, *Deneme*'nin anlama yetisi konusunda yaptığı şeyi, isteme etkinliği için yapan "istenç üzerine bir Condillac" talep ederek başlar: "Condillac'ın anlama yetisini analiz ettiği tarzda, istenci analiz etme konusunda dikkatli olmaya alışık bir adam istemek yararlı olacaktır" (*Chaier-Journal*, *OMB* içinde, I, s. 70).

[5] Örneğin Gabriel Madinier, Maine de Biran'ın "tereddütler"ini hatırlatır. Bkz., Madinier'nin *Conscience et mouvement* (Paris: F. Alcan, 1938), s. 78.

tinsellik, öte yanda diyalektik ve anlam arasındaki bağıntılar), bu uzamda *tekrara* ilişkin soruyla belirlenir –burada önerilen okuma ekonomisi budur. Biran'da olduğu gibi Condillac'ta da (ve bu isimlerle belirlenen bütün metinsel alanda da) –yasası ve olanağı asla sorgulanmayan– bir tekrar değerine sürekli başvuru, bu belirsizliğin kuralı kavranmaya [*au concept*] başlamadan etkinlik/edilgenlik karşıtlığını alt üst eder. Şüphesiz burada sınır, *herhangi bir* kavram değil, ancak tekrar yapısı açısından *belirli bir* kavramdır.

Şüphesiz on dokuzuncu yüzyılda Condillac felsefesinin zaten hedefi olduğu basitleştici eleştiri, eşzamanlı ya da birbirini izler biçimde Condillac'ın materyalizmi *ve* idealizmi ya da spiritüalizmiyle, ampirizmi *ve* biçimciliğiyle, duyumculuğuyla ya da genetik psikolojizmi *ve* mantıkçı cebirciliğiyle zorunlu olarak ilgilenir. Fransa'da Condillac'ın okunma tarihi, hiç de dışsal ve olumsal olmayan bir bağıntıya göre, aynı zamanda Üniversite'nin kuruluşunun ve onun felsefi öğretim modellerinin tarihidir. Bu bağıntı sistemi çok yakından analiz edilmelidir. Karmaşık ve zorunlu bir süreç sonunda, Condillac düşüncesi (pek çok üniversite öğrencisinin gözünde) bir heykelin taşlaşmış duygusuzluğu ve bir gülün kokusunun uçuculuğuyla sınırlıdır.

Condillac şaşırmış olabilir mi? Herhalükarda döneminin üniversitelerinden hoşnut değildi[6]

Belirli bir konu ya da özel bir alandansa, ortaya çıkardığı bilim projesinin kendisiyle daha çok ilgilendiği noktada *al-*

---

[6] Uzunca bir alıntı zorunlu görünüyor. Condillac'ın bu metinleri, tarihin onları –rastlantı eseri– tâbi tuttuğu işlemden dolayı daha az erişilebilirdir. Burada tarih, bizzat üniversitenin tarihiyle temsil edilir: "Öğretim tarzı, cehaletin bu öğretim şeklinin planını oluşturduğu yüzyılların etkisini taşır, çünkü üniversiteler akademilerin ilerleyişini izlemekten uzaktılar. Yeni felsefe orada ortaya çıkmaya başlarsa, kendisini kurmakta fazlaca güçlükle karşılaşır; üstelik yalnızca bazı skolastik paçavralara bürünmek koşuluyla oraya girmesine izin verilir. ... İyi şeyleri kurumsallaştırmak yeterli değildir, aynı zamanda kötü şeyleri yıkmamız ya da onları iyi olanların planına göre –yapılabilirse daha iyi bir plana göre– ıslah etmemiz

ternatifin çözülüşünü düşünelim. Yine de burada söz konusu olan, yalnızca sonucunu yönetmek için (analoji aracılığıyla genelleştirerek) bilgi edinimini düzenleyecek yeni bir bilim sorunudur. Ne oluşumsal ne de bileşimsel bir model ayrı ayrı ele alınırlarsa, bu olguyu açıklayabilir.

"Yeni bileşimler"in varolması olgusu. Bir bilimin icadı, bunun hem örneği hem de keşfi, hem bu olaylardan birinin üretimi hem de bu yasanın kavramıdır. *Deneme*, icadı yetenekten çok dehaya atfeder. Ancak *deha*nın ne anlama geldiğini anlamış gibi görünmeyelim. İlkin *çığır açma*'yı *[frayage] düşünmek zorundayız: "bir ölçüde" yeni bir bileşim, bir yaratım olanağını. Henüz bundan uzaktayız.*

> Fikirleri uygun biçimde yaratmıyoruz; yalnızca duyumlarla aldığımız fikirleri oluşturup ayrıştırarak bileştiriyoruz. İcat, yeni bileşimlerin nasıl gerçekleştirileceğini bilmekten ibarettir: bunun iki türü vardır; yetenek ve deha.
>
> Yetenek, bir sanatın ya da bir bilimin fikirlerini, uygun olduğu şekilde, doğal olarak ondan beklenmesi gereken etkileri üretecek tarzda bileştirir. Bu, bazen daha fazla imgelem, bazen daha fazla analiz gerektirir. Deha, bir yaratıcı zihin ölçütüyle fikri yeteneğe katar. Yeni sanatları ya da aynı sanat içinde birbirine denk yeni branşları ve hatta bazen hâlihazırda bilinenlerden daha üstün branşları icat eder. Şeyleri kendine özgü bir bakış açısıyla inceler; yeni bir bilimi doğurur; ya da hâlihazırda onu geliştirmiş olanlarda asla ulaşmayı beklemediği hakikatlere giden bir yol edinir. (*Essay*, I, 2, §104, s. 97)

---

gerekir. Öğretim tarzının on üçüncü yüzyıldaki kadar hatalı olduğunu iddia etmiyorum. Skolastikler bazı kusurları örttüler, ancak sezilmeyecek biçimde ve kendilerine rağmenmiş gibi. Kendi rutinlerine bırakılan skolastikler, koruduları şeye hâlâ değer atfederler; ve aynı tutkuyla terk ettikleri şeye değer atfettiler. Hiçbir şey kaybetmemek için savaşmaktan vazgeçtiler: kaybetmedikleri şeyi korumak için vazgeçtiler. Terk etmeye zorlandıkları alana dikkat etmiyorlar: daha fazlasını terk etmek zorunda kalacaklarını da öngörmüyorlar. ... Üniversiteler yaşlıdır ve yaşlılığın kusurlarını taşır: Demek istediğim, kendilerini düzeltmek için pek bir şey yapmazlar. Profesörlerin bilmedikleri şeyi öğrenmek için bildiklerini düşündükleri şeyden feragat edeceklerini varsayabilir miyiz?" (*Cours détudes: Histoire Moderne*, *OP* içinde, II, s. 235-236).

Deneme'nin yapısı [*l'édifice*] ve bütün doğuştancılık eleştirisi için vazgeçilmez olan *oluşum* kavramının kendisi, yeniliğin kabul edilmesi koşuluyla bileşebilir bir kavramdır. Doğuştancı filozoflar, bu yeniliği görmezler ve doğuştan fikirlerin sınıflandırılması ve köken ampirizmi arasında, kalkül ve oluşturma arasında seçim yapmak zorunda olduklarına inanırlar: "Filozofların yazılarındaki yaygın muğlaklık ve karışıklık, zihnin işçiliği olan fikirlerin varlığından şüphelenmemelerinden ya da şüphelenseler bile, onların gerçek kaynağını, oluşumunu keşfetme yeteneksizliğinden doğar. ... Bu yüzden, şunu tekrarlamama izin verilsin ki, ... yeni bir fikirler bileşimi meydana getirme zorunluluğu vardır" (a.g.e., II, 2, §32, s. 322).

Deneme'den alıntılanan bu paragrafın da açıkça işaret ettiği üzere, "yeni bir fikirler bileşimi," hem genel bir olanağı (yeni fikir bileşimleri üretilebilir) hem de bu olanağın kavramını gösterir: filozofun, fikirler bileşimine ilişkin yeni bir fikirler bileşimi oluşturması gerekir. Onun, fikirlerin düzenine ve oluşumuna ilişkin başka bir kavram üretmesi gerekir: "Bu yüzden, şunu tekrarlamama izin verilsin ki, duyumlarla aktarılan en yalın fikirlerle başlayan ve onları sırasında bileşen, diğerlerini üretecek vb. karmaşık nosyanlara yerleştiren yeni bir fikirler bileşimi meydana getirme zorunluluğu vardır."

Bu, yeni bir mantık öne sürer: yeninin eklenmesi, sonlu sayıda yalın verilerin biricik ilişkisinden ya da karmaşımından –analojik bağlantı– kaynaklanır.

Aslında bir örnek olarak bu mantık yenidir, çünkü bütün geçmişten kopan bir tarihsel düzenlemeye ait olduğu söylenir. Ve yine bu mantık, metafiziğin en eski kaynaklarına ait olan temel bir filozofemler dizisini yeniden oluşturmaktan başka bir şey yapmaz. Bu mantık örneği, süreklilikçi ya da süreksizlikçi, evrimci ya da epigenetist (kültür, ideoloji, felsefe, bilim) tarihlerinin temel karşıtlığına karşı çıkmakla kalmaz, aslında taksonomi ve tarih temel seçeneklerine de karşı çıkar. Zaten bu karşıtlıklara yatkın olan, bu karşıtlıklardan (içlerindeki potansiyel olarak [*en puissance d'elles*]) daha güçlü olan bu mantığın, bu parçalama [*découpage*] ve eklemleme kategorileriyle,

kriterleriyle yönetilen (geleneksel ya da modern ve ismi ne olursa olsun) bir disiplinin konusu haline gelememesi gerekir. Bu mantık, neredeyse tek başına onları bozar ve yapıbozuma uğratır; naif bir biçimde onu, geniş-sıkı örülmüş bir ağda yakaladığımızı düşündüğümüzde, artık o orada değildir.

Aslında Condillac yalnızca yeni bir bilim doğurma –biz muhtemelen oluşturma demeliyiz– ya da en azından kendi "dönem"inin oluşumlarından birine tek bir katkı sağlama iddiasında bulunmaz: o, aynı zamanda, teorinin yükselişi için bir genel yorum, bir genel koşullar teorisi önerir.

Bu çifte tutum, bu tür "tarihsel" düşünümsellik, tam da kendi tanımı üzerine katlanır.

Açıkça her şey bir deha teorisine geri döner. Yeni bir bilimin ortaya çıkışı, deha işi bir keşfe ve bir bireysel dehanın keşfine dayanır. Dehanın temel niteliği imgelem olarak görünür. Ancak imgelem, yalnızca doğanın buyruğunu izlemek ve hangi yoldan başlanacağını bilmek için zorunlu olduğu şeyi icat eder. Bu motif, *Deneme*'den itibaren iş başındadır (bu doğrulanabilir), ancak *Kalkül Dili* bunun en iyi formülleştirimine ulaşır: "*İcat etmek*, der insanlar, *insanın imgelem gücüyle yeni bir şey bulmasıdır.* Bu tanım, tamamen yanlıştır." Ve sonra Condillac, bunun yerine *analiz* gücünü koyar: "Öyleyse deha nedir? Ondan önce nasıl bulunacağını kimsenin bilmediği şeyi bulan basit bir zihin. Hepimizi keşifler yoluna sokan doğa, asla sapkınlığa düşmesin ya da sapmasın diye bu basit zihne göz kulak oluyor görünür. Deha baştan başlar ve oradan ilerler. Bu onun tüm sanatıdır, bu nedenle saklanmayacak basit bir sanat" (*La langues des calculs*, II. Kitap: "Des opérations du calcul avec les chiffres et avec les lettres," Ch. 1: "L'analogie considérée comme méthode d'invention," *OP* içinde, II, s. 470). "Ve dâhi insanlar dediğimde, onların gözde takipçileri oldukları doğayı dışarıda tutmuyorum" (a.g.e., Introduction, s. 420).

Hem mistik, natüralist, psikolojist, obskürantist hem de tarih-dışı teorik bir buyruğa ya da bir önvarsayıma benzeyen şey, tarihsel soru türlerinin ortaya çıkışını sınırlandırmaz. Bu, Condillac'ın hareket tarzını bağlayan kısıtlamalar sisteminin

bir kuralıdır da –örneği, bu temeller üzerinde buradan alıyoruz: önvarsayım, kendine özgü sınırından hareketle soruların ve hipotezlerin, olanak koşulları üzerine soruşturmaların kuruluşunun özgürleştirilmesi için ortaya konulur. Bu olanaklar alanını belirleyen ve kaynaklar hakkında soruşturma başlatan duyarlık ve deneyim kavramları, böylelikle bir inanç akidesinden başlayarak oluşturulur. ("Bundan dolayı *fikirlere değil, duyumlardan gelen şeylere sahip olduğumuzu* söylediğim her seferinde şu hatırlanmalıdır ki, yalnızca günah yüzünden içine düştüğümüz durumdan söz ediyorum. Düşüşten önceki ya da bedenden ayrılışından sonraki ruha uygulanan bu önerme, kesinlikle yanlış olacaktır. Ruhun bilgisini, bu iki uç durumda ele almıyorum; çünkü ben ancak deneyime göre akıl yürütebilirim. ... Tek görüşümüz, deneyime başvurmak ve yalnızca hiç kimsenin şüphelenemeyeceği olgulardan hareketle akıl yürütmek olmalıdır" [*Essay*, I, 1, §8, s. 18-19]).

Böylelikle, "ondan önce nasıl bulunacağını kimsenin bilmediği şeyi bulan" deha, yine de yalnızca belirli koşullar altında bulur. Bir bilimin kaynağı, bizzat bilimin kaynağı değildir. *Bulmak, keşfetmek, icat etmek, rast gelmek ya da rastlantı eseri bulmak* [*rencontrer*] arasında *Eşanlamlılar Sözlüğü* [*Dictionnaire des synonymes*] tarafından öne sürülen ayırımlar, açıkça gösterir ki, Condillac'a göre bilimsel bir keşif, aslında yeni bir bilimin kuruluşu, olgunun, varsayımın, kavramın, teorinin vb. homojen ve çağdaş "yenilikler" olmadığı karmaşık bir tarih zincirine aittir. Bu tanımlar, Condillac'ın kendi söylem uygulamasının "modelleri" ve koşulları olacağını (bir anlamda da kesin biçimde bildirileceğini) düşüneceği iki keşiften birini, Newton'un keşfini, kendi örnekleri olarak –ancak ayrıca bu, bir örnekten daha fazla bir şeydir– alırlar. "Sanatların ve bilimlerin doğuşunda, *rastlantı eseri bulunan* şeyler, *keşfedilen* şeylerden daha fazladır. Son yüzyılda, *keşfedilen* şeyler *rastlantı eseri bulunanlardan* daha fazladır. Yalnızca *rastlantı eseri bulunan* şeyler üzerine düşünmek yoluyla *keşifler* yapılmaya başlandı. Newton'dan önce bazı kişiler, onun keşfettiği ve Descartes'm bulamadığı çekimi rastlantı eseri buldular"

(*Dictionnaire des synonymes*, *OP* içinde, III, s. 545; ayrıca bkz., *La Langues des calculs*, *OP* içinde, II, s. 471).

Keşif koşullarının ortamı, daima dilin tarihi, gösterge sistemlerinin tarihidir.

Deneme'de analiz edilen doğal koşullara sahip bu tarih, daima deha işi keşfi hazırlar. Bu icat, dilin belirli bir durumunun, genelde belirli göstergebilimsel olanakların kuruluşundan önce gerçekleştirilemez. En az doğal dil olan cebir ve hem bilim hem de dil olan kalkül dili, *tarihsel* olanaklar olarak kalır. Bir tarihe sahiptirler ve bir tarihi başlatırlar.

> Dehanın sergilenmesine elverişli koşullar, dil sabit ilkelere ve yerleşik bir standarda sahip olmaya başladığı zaman, bir ulusta daima rastlantı eseri bulunacaktır. Bu yüzden bu tür bir dönem, büyük adamların dönemidir. ...
>
> İmgelem ve hafıza alışkanlığının tamamıyla fikirlerin bağlantısına dayandığını ve hafızanın göstergelerin bağıntısıyla ve analojisiyle biçimlendiğini hatırlarsak, bir dilde ne kadar az analojik ifade varsa, bu dilin hafızayı ve imgelemi o kadar az desteklediği kanısına varacağız. Bu yüzden bu dil, yeteneklerin kullanılması ya da sergilenmesi için hiç de uygun değildir. Bu, geometrik figürlerle olduğu kadar, dillerle birliktedir; bunlar şeylere ilişkin yeni bir kavrayış sunarlar ve daha kusursuz olduklarından, nispeten zihni genişletirler. Sör Isac Newton'un olağanüstü başarısı, hesaplama metotlarının bulunuşuyla birlikte, zaten göstergeler üzerinde yapılan seçime bağlıydı. Daha önce ortaya çıkmış olsaydı, yaşadığı çağda büyük bir adam olabilirdi, ama bizim hayranlığımızı kazanmazdı. Bilimin başka her branşı için aynı şey geçerlidir. En uygun örgütleme talihine sahip dehaların başarısı bile, tamamıyla yaşadıkları çağ açısından dilin ilerlemesine bağlıdır; çünkü sözcükler geometrik göstergelerin karşılığıdır, onları kullanma tarzı da hesaplama metotlarının karşılığıdır. Bu yüzden, sözcükleri eksik olan ya da kuruluşu yeterince kolay ve uygun olmayan bir dilde, cebirin icadından önce geometride ortaya çıkan aynı engellerle karşılaşırız. (*Essay*, II, 1, §§146-147, s. 287-288; ayrıca bkz., *Cours d'études: Histoire Moderne*, *OP* içinde, II, s. 222)

Ancak deha dille, göstergeler analojisinin belirli bir durumuyla taşmıyorsa, o aynı zamanda bu dilin ve durumun bilimiyle de tanımlanır. Bu bilim, bir bileşim ve "yeni bileşim"

bilimidir. Bu bilim, göstergeler analojisinin tarihsel bir gelişimini, hem de yalnızca belirli bir bileşim tarzı olan dilin kendine özgü dehasını dikkate alır: "Her ulus için, kendi fikirlerini kendilerine özgü dehaya göre bileştirmenin; ve belirli bir temel fikirler kaynağını farklı etkilenme tarzlarına göre önceden tasarlanmamış farklı nosyonlarla bağlantılandırmanın doğal olup olmadığını bilmek isterdim. Çünkü zaman ve gelenekle yetkilendirilen bu bileşimler, uygun biçimde bir dilin dehasını oluşturan şeylerdir" (*Essay*, II, 1, §160, s. 298).

Yine de bunların hiçbiri tarih yapıyor görünmez. Sözcük ve hatta dahası tarih nosyonu bu gelişim, ilerleme, her türden değişiklik kavrayışıyla bağdaşmıyor görünür. Doğa düzeni bunları her yönden sınırlar. Condillac, "dilin gelişimine ilişkin bu tarihsel açıklamadan" (a.g.e., §162, s. 299) "dilin tarihi"nden (a.g.e., I, 2, §49, s. 60), "insan ruhunun tarihi"nden (*Cours d'études: Histoire moderne, OP içinde,* II, s. 221) söz eder; ancak soru, buyurulmuş bir ilerlemeyi, doğal bir ilerlemeyi geriye doğru izleyen bir anlatı olarak tarihle ilgilenir. Tarih, yalnızca doğal bir düzenin gelişimidir. Bir yandan kesinlikle dehanın rolü asla silinmez. Dil ona, oyuna sokması için kavramaktan fazla bir şey yapmak zorunda olmadığı temel koşulları sağlar. Ancak deha, kendi başına, yeri geldiğinde dile sunacağı bir gücü muhafaza eder. "Büyük adamların, şu ya da bu anlamda kendi uluslarının karakterine iştirak ettikleri doğru olsa da, yine de kendilerini yığından ayıran bir şeye sahiptirler. Kendilerine özgü bir tarzda görürler ve hissederler; gördüklerini ve hissettiklerini *analoji kuralları içinde yeni ifade biçimleri ya da en azından bu kurallardan olabildiğince az sapacak yeni ifade biçimleri* tasarlamaksızın iletemezler. Böylelikle, *aynı zamanda kendi dehalarını ilettikleri dillerinin dehasıyla da uzlaşırlar*" (*Essay*, II, 1, §153, s. 292; italikler bana ait).[7]

[7] "Bu kurallardan olabildiğince az sapacak." Önemsizin arkeoloji, bu deha sapmasıdır: "Dilin son gelişmelerinin nedenlerini gösterdikten sonra, çöküşünün nedenlerini araştırmak yerinde olacaktır: aslında bunlar ay-

nıdır. ..." "Dâhi" insan, "yeni bir yol dener. Ancak dilin karakterine ve kendi karakterine benzeyen her üslubun zaten daha önceki yazarlar tarafından kullanılmasından dolayı, analojiden sapmaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Böylece orijinal olmak için, yüzyıl önce gelişimine yardım etmiş olacağı bir dilin tahrip edilmesine katkıda bulunmak zorunda kalır. Bu tür yazarlar eleştirilebilseler de, yine de üstün yeteneklerinin başarıya layık olması gerekir. Hatalarını tekrarlamadaki kolaylık, vasat yetenekleri olan insanları, kendilerinin aynı saygınlık mertebesini elde etmeleri gerektiğine kısa zamanda ikna eder. İnce ve kinayeli fikirlerin, zorlama antitezlerin, aldatıcı paradoksların, önemsiz kıvırmaların, abes ifadelerin, yeni moda sözcüklerin ve kısacası anlama yetileri kötü metafizikle baştan çıkarılan kişilerin jargonunun saltanatı o zaman başlar. Halk, alkış tutar: önemsiz ve gülünç yazılar, günübirlik şeyler şaşırtıcı biçimde çoğalır..." (*Essay*, II, 1, §158-159, s. 296-297).

3
İMGELEME — KAVRAMSAL VEKÂLET VE KUVVETİN ROMANI

Eğer yalnızca (doğal ya da ulusal) deha ve dilin ilerlemesi olsaydı, tarihin olmadığını düşünebilirdik. Bireysel deha, "yeni bileşim," "analoji kuralları içinde yeni ifade biçimleri" ve deyişsel sapma; bütün bunlar, olayın öngörülemeyen yeniliğini içerdiği ölçüde tarihi yaparlar. Tersine, bireysel deha, bireysel deha olayı, kendi koşullarına indirgenemezse, artık tarihin değil, yalnızca tekil bir imgelem gücüne göndermede bulunan sapmaların [*écarts*], kırılmaların, süreksizliklerin olduğunu düşünebiliriz. Ancak, zaten gördüğümüz üzere icat, imgelemin ne olursa olsun herhangi bir şeyi yaratma yeteneğine sahip olmasından öte imgeleme dayanmaz. Gerçek şudur ki, yeninin üretimi –ve imgelem– yalnızca üretimlerdir: analojik bağlantı ve tekrarlama aracılığıyla orada olmadan orada *olmuş olacak* şeyi ortaya çıkarırlar.

Bütün bunlar bizi, *Deneme*'de betimlendiği şekliyle tekrar anına, imgelemin statüsüne geri götürür. İmgelem, geriye doğru izleyen şeydir, algının kayıp nesnesini yeniden-üretim olarak üreten şeydir; (imgelemin, yine de yalnızca kendisinin ilk değişimi olduğu) dikkatin, artık algı nesnesini yaşatmak için yetersiz kaldığı an, dikkatin ilk değişiminin algıdan koptuğu ve zayıf mevcudiyetten yokluğa geçişi düzenlediği andır. Bu, göstergeyle ve sonra genel olarak tarihsel çevreyle ilgili mesele-

dir, bireysel dehanın ve dillerin gelişiminin mübadeleye uğradığı sapma [*écart*] unsuru.

> Deneyim gösteriyor ki, dikkatin ilk etkisi, nesnelerinin neden olduğu algıların, bu nesneler ortada yokken, yine de zihinde yaşatılmasıdır. Genel olarak konuşmak gerekirse algılar, nesnelerin kendilerini sunduğu aynı düzende korunurlar. Bu vasıtayla aralarında bir zincir ya da bağlantı oluşturulur, hatırlama kadar başka faaliyetlerin kaynağı da buradan türer. İlki, kendisiyle nesne arasında dikkatin kurulduğu bağlantının yalnızca kuvveti aracılığıyla bir algı, bu nesne görüldüğü zaman geriye doğru izlendiğinde ortaya çıkan imgelemdir. Örneğin, bazen bir şeyin yalnızca isminin söylenmesi, o şeyi gerçekten mevcutmuşçasına temsil etmeye yeter. (*Essay*, I, 2, §17, s. 38)

İlkin "bağlantı kuvveti"nin değerine değinelim. Condillac bunun üzerinde durmaz; ancak bu, onun bütün söyleminin etkin bir kaynağıdır. Bir faaliyetten ya da yapıdan bir diğerine geçiş (süreklilik ve/ya da kopma) ve sonra bunların kavramlarının eklemlenmesi, her zaman bir kuvvet farkı, kuvvet niceliği farkı anlamına gelir. Ancak –bu, bütün sorunlar dizisini yöneten evrensel analoji yasasıdır– kuvvet niceliği, daima bağlantı niceliğidir. ...

Kuvvet, ilkin bağlantı kuvveti olarak ve onun niceliği de bağlantının niceliği olarak belirlenir.

Bağlantı niceliği nedir?

Condillac'ın asla yanıtlamıyor göründüğü bu soru, muhtemelen *Deneme*'nin yapıbozumcu bir okumasına yol gösterebilir. Bir bileşimin "yeni"si, belirli bir –en büyük– "bağlantı niceliği" analizinden kaynaklanır:

> Analitik metodun, keşfin tek aracı ya da enstrümanı olduğu zaten gözlemlendi. Ancak muhtemelen bazıları bana şu soruyu soracaktır: analitik metodun kendisini hangi araç ya da enstrümanla keşfedeceğiz? Fikirlerin bağlantısıyla yanıtını veririm. Bir nesne hakkında düşünümde bulunmak istediğim zaman, ilk etapta hakkında sahip olduğum fikirlerin, sahip olmadığım fikirlerle ve araştırdığım fikirlerle bağlantılı olduklarını görürüm. Daha sonra bunların da ötekilerle pek

> çok tarzda bileşebileceklerini ve bileşimlerin çeşitlilik göstermesine göre fikirler arasında az çok bağlantı olduğunu gözlemlerim. Bu yüzden bağlantının olabildiğince büyük olduğu bir bileşimi ve bağlantının duyulur olmayı bırakana kadar yavaş yavaş yok olduğu bazı öteki bileşimleri varsayabilirim. Bir nesneye, aradığım fikirlerle hiçbir duyulur bağlantısı olmayan bir yönden bakarsam, hiçbir şey bulmam. Bağlantı yüzeyselse, çok az şey keşfederim; kavrayışlarım, şiddetli bir uygulamanın sonucundan ya da hatta rastlantı sonucundan fazla bir şey değilmiş gibi görünür ve bu doğanın keşfi, bana daha öte ilerleme kaydetmek için çok az yardım edecektir. Ancak bir nesneyi, incelediğim fikirlerle çok bağlantılı yönden ele alacak olursam, kanımca bütün, tamamen keşfedilir.... (*Essay*, II, 2, §39, s. 327-328)

Bir bilinenle bir bilinmeyen arasındaki bağlantı niceliği, (nihayetinde orantısallığa ilişkin) analojik süreç olarak analiz, açığa çıkarma olarak buluş, mevcudu mevcut-olmayana bağlayan enerji, bir yapısal karşıtlık olarak derece farkı, süreksiz süreklilik –bütün bunlar, tekrar (geriye doğru izleme, tamamlama) kuvveti olarak kuvvet kavramında artar ve eklemlenirler.

Bu okumada, bu eklemlenme ya da bu artma sisteminin, düzenli olarak bütün metnin sessiz bir infilâkını ürettiğini ve her bildirimde olduğu kadar her kavramda da, bir füzyondan çok, bir yarılma ortaya çıkardığını anlayabiliriz. Burada bizi meşgul eden bağlamda iki örnek yer alır.

1. Açıklama, çığırından çıkar, uygunsuzlaşır, çünkü Condillac'ın başka bir yerde obskürantist etkisini ya da metaforik değerini eleştirdiği kuvvet nosyonunu abartır. Metaforik, böylelikle analojik değer: bağlantı kuvveti, analojik enerji, yalnızca analojik bir kavram doğurabilir. Burada (bir analoji felsefesinin doğal ürünü ve bir metaforistik dil teorisi uygulaması olan) *Eşanlamlılar Sözlüğü*'ne, analoji yoluyla fikirler alanına aktarılan evrensel bağlantının fiziksel modeli olan çekim maddesine başvurmamız gerekir:

ÇEKİM. i.
İtkiden daha fazla bilinmeyen bir nedene verilen isim.

> [İtki nasıl iten bir kuvvetse, çekim de çeken bir kuvvettir. Şu halde *kuvvet* sözcüğü, hiç bilmediğimiz bir nedene verilen bir isimdir; bkz., *kuvvet*.] Çekim evrenseldir ve izlediği yasalar bazı durumlarda bilinir. Ancak bu tür sözcüklerin incelenmesi, planımda yer almıyor. Yalnızca, haklarında bir madde yazabildiğim ağırlığın, yerçekiminin vb. nedeni olduğundan dolayı çekimden söz ediyorum. Yine de, Newton'un sistemi daha genel olarak bilindiğinde, bu sözcüğün figüratif olarak kullanılacağını öngörebilirim. Aslında, örneğin şu neden söylenmesin: insanlar arasında bir çekim vardır, ancak bu, yalnızca temas noktasında ya da olsa olsa kısa bir mesafede etkide bulunur. (*OP* içinde, III)

Şimdi de *kuvvet* maddesini okuyun. Çekim maddesinde bu değeri eleştirirken yaptığı her şey gibi Condillac, önceden ustaca davranıp Biran'ın sınırlar konusundaki itirazını yakalar.[1] İlksel duyum, içsel çaba duygusundan türer ve her ilksel duyum gibi, duyulurdur, fizikseldir, kişinin kendi bedeninin düzenine aittir. Bu duyum, metafor ve analoji yoluyla aktarılır ve "figüratif biçimde" genişletilir -bu, bütün eşanlamlılar sözlüğünü düzenleyen kuraldır:

> *Kuvvet* dediğimiz ilk fikri, içsel duyguya ya da bilince borçluyuz. Bu nitelik, bizim bedenlerimizi hareket ettirip taşıyabilmemizi, bize direnen şeyi alt edebilmemizi, bize etki eden şeye direnebilmemizi sağlayan şeydir. ... Bu sözcük, beden-

[1] "İçimizde, eylemlerimize ilişkin, hissettiğimiz, ancak tanımlayamadığımız bir ilke var. Buna *kuvvet* deriz." (*TS*, I, 2, §11, s. 8, dpnt. 1) Bu içsel duygudan, ancak ilkin yalnızca ondan, sahip olduğumuz kuvvet *fikri* türer. Çünkü Condillac hiçbir zaman bir kuvvet fikrine sahip olduğumuzu inkâr etmedi, hatta bu fikir nesneye ilişkin bir bilişi ya da tanımı ortaya çıkarmasa bile ("*Kuvvet* dediğimiz ilk fikri içsel duyguya ya da bilince borçluyuz."). Bu yüzden Maine de Biran'ın eleştirisinin en azından karmaşıklaştırılması gerekir: "Bu durumda, doğa filozofları örneğini izleyerek, içimizdeki varoluş duygumuz kadar gerçek bir etken kuvvet fikrini bir tarafa bırakırken, bir yandan da bu kapasiteyi ya da açık niteliği ve onun edilgen sonuçlarını karıştırıp karıştıramayacağımızı soruyorum" (*De la décomposition de la pensée*, *OMB* içinde, III, s. 101). "Hayır, şüphesiz ki hiç de kuvvet *imgeleri* oluşturmayız; ancak bir çabayla, istençli bir hareketle ortaya koyduğumuz şeyin *fikrine* ya da içsel duygusuna gelince, bunu nasıl inkâr edersiniz?" (a.g.e., s. 185, dpnt. 1).

> den zihne ve ruha aktarılır. ... *Kuvvetler*, etkisi oldukları şeylerin çokluğu olarak görülürler. ... Bu sözcük aynı zamanda cansız şeylere de aktarılıyordu, ancak o zaman bu, hakkında hiçbir fikre sahip olmadığımız ve yalnızca etkileriyle bildiğimiz bir nedenin ismidir; aslında bu neden, onu keşfettiklerini düşünenlerin ve sonuç olarak oldukça saçma şeylerin söylenmesine neden olanların arasında çeşitli sözel tartışmalara yol açar. Doğa filozoflarının [*les physiciens*] cisimlerin *kuvveti* hakkında söyledikleri şeyleri düşünün. ... Ayrıca bir düşüncenin, bir ifadenin, bir argümanın, bir söylemin *kuvveti* deriz; ancak analoji bizi bu örnekler ve bütün diğerleri hakkında aydınlatır. (*Dictionaire*, *OP* içinde, III)

Böylelikle, yalnızca cansız cisimler bilimi olan fizik alanında *kuvvet*, hakkında hiçbir fikre sahip olmadığımız bir nedenin ismidir. Ancak *kuvvet*, cansız cisimlerden ruhsal canlılığa, düşünceye, zihne ya da fikre geçerken ilksel anlamını yeniden kazanmaz: bu son örnek, yine bir metaforla ilgilidir ("Bu sözcük, bedenden zihne ve ruha aktarılır. ... Ayrıca bir düşüncenin ... bir söylemin *kuvveti* deriz; ancak analoji bizi ... aydınlatır."). Öyleyse "ilk fikir," ilksel duyum, kişinin kendisine ait içsel, bedensel deneyim için duyulur "içsel duygu ya da bilinç"e tahsis edilir. Ancak burada tanımdan bütünüyle yoksunuz. Condillac *Deneme*'de mevcudiyet ve yokluk, algı ve bütün diğerleri arasındaki ilişkiyi tanımlamak için "bağlantının yalnızca kuvveti"ne göndermede bulunduğundan, dikkat ve imgelemle başlangıca göndermede bulunduğundan, *kuvvet* sözcüğünü hangi anlamda anlamamız gerekir? Hangi anlama genişletmemiz gerekir? Hangi anlama tahsis etmemiz gerekir? Ve bu söylemin düzenleyici ilkesi olarak dil başlangıçta metaforikse, ilksel olan mecaz yoluyla ifade ediliyorsa, kuvvet nerede bulunur? Burada yalnızca bu soruyu düşünerek başlamak istiyoruz.

2. Başka bir uygunsuzlaşma, başka bir yarılma: bu, uygunsuzlaştıran şey, "yeni bileşim"i üreten şey, verili olanı başlatan şey kavramını tahrif eder; sonra tekrarı (geriye doğru izlemetamamlama), göstergeyi, zamanı, analojiyi bağlayan bütün sistemi tahrif eder.

Bu, imgelemle ilgilidir.

Her şeyden önce II. Bölüm'de (*Essay*, I, 2, s. 38) imgelem salt *yeniden-üretici*'dir, algılananı "geriye doğru izler." Bu anlamda imgelem, hiçbir şey keşfetmez ya da hiçbir yenilik getirmez; yalnızca verili olanın sonlu mevcudiyetlerini birbirlerine göre bileştirir. Ancak mevcudu yokluğa bağlayan kuvvet, "yeni"nin üretimini özgürleştirir.

Üretici kuvvet, imgelem olarak da adlandırılır.

Kullanımını nasıl düzenleyeceğimizi bilmemiz koşuluyla bu isim, çift-anlamlı olmayacaktır; bununla beraber bu, (analojinin, metaforun, bilinenle bilinmeyen, mevcudiyetle yokluk bağlantısının yanı sıra) muğlaklık riskini dilin bütününe sokacak olan şeyin ismidir.

Deneme'deki bütün sorunların, imgelem sözcüğünün iki anlamı, yani geriye doğru izleyen yeniden-üretici imgelem (bağlantı bir şekilde buna bağlıdır) ve tamamlamak için bir şey daha ekleyen üretici imgelem anlamlarının arasında yayıldığını söyleyebiliriz. Onun özgürlüğü, birkaç bölüm sonra tanımlanır ve bir dipnotu gerektirir:

> Nesneler yokken algılarımızı canlandıran güçten, birbirlerine en uzak fikirleri birleştirip bağlayan güç türer. Her şey, imgelemimizde yeni bir biçim varsayabilir. İmgelem, bir konunun niteliklerini başka bir konuya aktardığı özgürlükle, doğanın pek çok konunun güzelleştirilmesi için yeterli gördüğü kusursuzlukları bir tek konuda birleştirir. İlk bakışta, imgelemin fikirlerimizi bu düzenleme tarzından başka hiçbir şey hakikate daha fazla karşıt görünmez. Ve gerçekten kendimizi bu faaliyete egemen olarak görmezsek, bu işlem bizi kaçınılmaz biçimde yanıltacaktır; oysa onu nasıl düzene koyacağımızı öğrenirsek, bütün bilgimizin temel kaynaklarından biri olacaktır. (*Essay*, I, 2, §75, s. 78-79)

Dipnot tam burada devreye girer. Bu dipnotu alıntılamadan önce, özgürlüğün yalnızca bir aktarım (bir konudan bir diğerine yüklemlerin yer değiştirmesi ve bir metaforik faaliyet) olduğuna ve yalnızca iki imgelem kavramı olmadığına değinelim: üretici imgelem iki olası değere ya da etkiye sahiptir: hakikat ve hakikat-olmayan.

Dipnot:

> Buraya kadar imgelemi nesnelerin yokluğunda algılarımızı canlandıran faaliyet olarak aldım: fakat burada bu faaliyetin etkilerini düşündüğümden dolayı, ortak kabulü izlemekte bir sakınca görmüyorum; hayır, bunu yapmak zorundayım. Böylelikle, bu bölümde imgelemi, fikirlerimizi canlandırdığımız, onlardan isteğe bağlı yeni bileşimler oluşturan bir faaliyet olarak alıyorum. Bu yüzden bundan sonra imgelem sözcüğü benim için iki farklı anlama sahip olacak: ancak bu, bir çift-anlamlılığa ya da muğlaklığa yol açmayacak, çünkü onu kullandığım koşullar, her seferinde benim kastettiğim anlamı belirleyecektir. (a.g.e., s. 79)[2]

"Kendimizi bu faaliyete egemen olarak görürsek": *Deneme*'de "kendini egemen olarak görme"nin, "düzenleme"nin, her faaliyetin nihai duyusu olduğunu doğrulayabiliriz. Eylem ve eylemin dili başlangıçta yer alıyorsa, Condillac bunları daima aksiyomatik biçimde egemenlik olarak ya da egemenliğe yönelik hareket olarak belirler. İmgelemin kendini egemen olarak görme, muğlaklığı ve tehlikeleri kontrol altına alma yönünde bir dayanak noktası olarak işlev gösteren ikiyüzlülüğü,

---

[2] Dikkate değer bir gösterge, imgelem, *Deneme*'nin ikinci sayfasından son sayfasına kadar, iki yerde, iki farklı başlık altında iki kez görünür. Hem malzeme hem kullanım olarak, hem içerik hem biçim olarak. "Duyular, insan bilgisinin kaynağıdır. Farklı duyumlar, algı, bilinç, hatırlama, dikkat ve imgelem, onun malzemeleridir, son ikisi kontrolümüze tâbi olarak düşünülmezler: kontrolümüze tâbi olan hafıza, imgelem, düşünüm ve diğer faaliyetler bu malzemeleri kullanırlar: Bu faaliyetlere ilişkin alışkanlığı [*l'exercice*] borçlu olduğumuz göstergeler, bunların faydalandıkları enstrümanlardır: fikirlerin bileşimi, başka her şeyi harekete geçiren ilk kaynaktır" (*Essay*, II, 2, §53, s. 338).

Böylece malzeme-kullanım karşıtlığı, sonuçta unsuru ya da ortamı olan imge kavramını baştan sona kat eder ve böler. Bağlaşık olarak içsel biçimde imgelemi belirleyen bu karşıtlık, egemen olmayışla egemen oluş, *kontrol etmeyişle kontrol ediş, düzenleyişle düzenlemeyiş* karşıtlığıdır da. Bu karşıtlık, *Denemeler*'in tümünü işler ve düzenler. Gösterge, anlamlama, biraz önce gördüğümüz üzere uygulamanın hem koşulu hem enstrümanı olarak egemen olma faaliyetidir, *kontrol-altına-alma*'dır. İki imgelem kavramı varsa, iki gösterge kavramı ya da değeri vardır ve bu da anlamsız değildir.

egemenliğin başlıca stratejik faaliyetidir –neredeyse egemenliğin kendisidir diyebiliriz.

Ancak olduğu şey olmak için, olmadığı şeyi, öyleyse hiçbir şeyi de sahiplenmesi gerektiğinden egemenlik, kesinlikle asla kendisi değildir. *Varsa bile*, egemenlik var değildir.

Bu imgelem*ler*, tarihin yerini ve "dilin ilerlemesini"ni oluştururlar. Kurabileceğimiz anlatı, olası olmak zorunda kalacaktır, ancak imgelem alanında, dil üzerine dil alanında daima bir fabla *benzeme* riski taşır. Roman ya da romansla, aslında mitik bir epistemolojiyle benzerliği,[3] anlatının doğası gereğidir.

> Dilin ilerlemesine ilişkin bu tarihsel açıklamadan hareketle herkes, dilleri iyi bilen bir kişiye göre bunların her ulusun karakterinin ve dehasının bir resmi olduğunu anlayabilir. İmgelemin, ilk önce önyargı ve tutkudan bir fikirler bileşimini hangi tarzda gerçekleştirdiğini anlayabilir. ... Ancak bir halkın gelenekleri ve görenekleri dili etkilemişse, ünlü yazarlar tarafından kuralları belirlenir belirlenmez dil de, yeri geldiğinde gelenekleri ve görenekleri etkilemiştir ve uzun bir süre her halkın kendine özgü karakteristiklerini korumuştur.
>
> Muhtemelen bazıları bu tarihi tümüyle bir romans olarak göreceklerdir: ancak en azından olasılığını inkâr edemeyeceklerdir. (*Essay*, II, 1, §162-163, s. 299)

Voltaire, Locke hakkında şunları yazmıştır: "Ruhun romansını yazan böylesi bir akıl yürütenler yığınından sonra, büyük bir tevazuuyla ruhun tarihini sunan bir bilge çıktı."[4] *Deneme*, Locke'un girişimlerini sürekli bir model olarak, an-

---

[3] Cehalet, yargılarında daima acelecidir ve anlamadığı her şeyi olanaksız olarak ele alır. Yetilerimizin ve fikirlerimizin tarihi, kavrayıştan yoksun zihinlere tamamen hayali bir romans gibi görünür: Onları susmaya zorlamak, aydınlatmaktan daha kolaydır. Fizikte ve astronomide kim bilir kaç keşif, eski çağların cahil insanları tarafından olanaksız olarak değerlendirilmiştir!" (*De l'art de raisonner*, *OP* içinde, I, s. 633).

[4] *Lettres philosophiques*, 1734 (ilk kez 1733'te Londra'da *Letters Concerning the English Nation* başlığıyla yayımlandı, çev. John Lockman; seçkiler, şu başlık altında yeniden basıldı ve biraz modernleştirildi: *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* ed. Peter Gay [New York: Simon and Schuster, 1973], s. 147-174; alıntı s. 162'de yer alıyor –İng. ç.n.).

cak düzeltilecek ve tamamlanacak bir model olarak, bununla beraber daha tarihsel, daha olası kılınacak bir fabl olarak tanımlar.

Locke psikoloji alanında, Newton'un fizik bilimler alanında mükemmelliğe taşıdığı şeyin ancak taslağını çıkarmıştır.

Deneme, buna iki ana göndermede bulunur. Newton, fiziksel evrenin biliminde hakikatlerin düzenini anlamıştı. Ancak bunu anlarken, Condillac'a bir tersçevrim örneği, farklı bir alanda metodik ve formel bir başarının belirli modelini sunmakla kalmadı. Condillac artık evrensel bir içeriğe ulaşmıştı: temel bir özellikten hareketle şeylerin aralarındaki bağlantıyı yöneten yalın ve biricik bir ilke fikri.

Newton neyi keşfetti? Condillac, *Akıl Yürütme Sanatı Üzerine*'de fiziksel bir hakikati ortaya çıkartmak için bir "karşılaştırma," teknik bir karşılaştırma geliştirerek açıklar. Terazinin kolu bir iğnenin ucuna yerleştirilirse ve en uzak cisimler bu aynı merkezin etrafında döndürülürse "evren imgesine" sahip oluruz. Makine, terazi ya da manivela basit (tekerlek, makara, eğik düzlem, sarkaç) ya da bileşik bütün diğer makinelerin ilkesidir. "Özdeşlik duyulurdur; makineler daha uygun farklı etkiler üretmek için farklı biçimler alırlar, ancak başlangıçta bunların hepsi yalnızca aynı makinedir. İmdi evrenimiz yalnızca büyük bir terazidir. ... [A]skıda durma noktası, dayanak noktası ve yerçekimi merkezi, temelde aynı şeydir. Bu karşılaştırma, kendi gidişatlarında bütün bu yığınların, tutmayı bıraktığımızda bu defterin düşmesine neden olan bu aynı kuvvetle nasıl düzenlendiklerini anlaşılabilir kılmamız için yeterlidir. ... Temelde bir tek makine varsa, temelde bir tek özellik vardır" (*OP* içinde, I, s. 676).

Bu biricik özellik, özdeş önermelerle, yani apaçık biçimde [*dans l'evidence*] ilerleme gücünün söylemini teminat altına alır, çünkü özdeşlik, "kanıtın tek göstergesidir" (a.g.e., s. 677). "Böylece özdeşlik, bir önermenin apaçık olarak kavrandığı göstergedir; ve özdeşlik, bir önerme, *aynı, aynıdır*'daki gibi yine kendilerine dönen terimlere dönüştürülebildiğinde kavranır" (a.g.e., s. 621; ayrıca bkz., *Logic*, s. 86-88).

Tek başına "her türlü şüpheden uzak tutulması gereken" (a.g.e., s. 636-637) kanıt ilkesi, nihai başvurudur. Burada özdeş (totolojik-olmayan) önermeye başvuru, olgu kanıtından ve duygu kanıtından ayırt ettiği akıl kanıtının kuralını izler. (a.g.e., s. 620).

Newtoncu keşfi psikolojik düzene tersçevirirken Condillac aynı zamanda *Deneme*'yi kanıt ve Kartezyen olmayan bir kesinlik kriterine tâbi kılar ("tek amacımız, hiç kimsenin sorgulayamayacağı temel bir deneyimi keşfetmek olmalıdır ve bu başka her şeyi açıklamaya yeterli olacaktır" (*Essay*, Introduction, s. 6). Üç tip kanıtı bileştirip denetleyerek Condillac (analoji yoluyla fikirler arasındaki, fikirler ve göstergeler arasındaki, göstergelerin kendi aralarındaki) evrensel bağlantıları da inceler. Bütün deneyimi, kendisini bilen ve kendisini değiştirmekten başka bir şey yapmayan ilk özelliğe, duyarlığa geri götürür.

Deneme yalnızca anlama yetisini ele almasına rağmen, *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin geç önermesini de ima eder: "Yargı, düşünüm, arzular, tutkular vb., yalnızca, farklı biçimde dönüştürülen duyumdur" (İthaf, s. xxxi). *Deneme*, şu bildirimde bulunur: "Zihinde [*l'âme*] duyuların etkisiyle ortaya çıkan algılama ya da izlenim, anlama yetisinin ilk faaliyetidir. Bu konudaki fikir, her ne olursa olsun bir söylemle ya da sözcüklerle edinilemez; duyulardaki bir dışsal izlenimle etkilendiğimizde içimizde geçen şey hakkında düşünümden başka hiçbir şey bunu bize aktaramaz" (I, 2, §1, s. 27).

Genel analoji ilkesi, Newtoncu söylemin bu tersçevrimini onaylar. Şüphesiz bu ilke, kendisinden doğan her metafor felsefesi gibi, muğlak bir aksiyoloji ortaya koyar. Analoji bizi yanıltabilir de; ancak o zaman bu, analojinin zayıflığından, "bağlantı niceliği"nin yeterince büyük olmamasından dolayıdır. Analoji, dili ve metodu yaratır. Analoji, bir söylem alanından başka bir söylem alanına geçişi, bilimsel bir modelin başka bir alana aktarımını olanaklı ve homojen kılar. Analojinin kendisi metot birliğidir, o *bu* metottur.

Condillac, sık sık bazı filozofların matematizmini eleştirse de, matematiksel konu ve metot değerlendirmesini model olarak, ancak genel bilim alanında içerilen özel sahalar biçimindeki dil modelleri olarak kabul eder. Genel bilimsel alanın bu temel homojenliği, yalnızca gidimli analojiye değil, aynı zamanda bu analojinin doğal olması, doğayla bir ardışıklık oluşturması olgusuna dayanır. Analoji, doğal üretimleri yaymaktan başka asla bir şey yapmaz. Bu gözlemin sürekliliği, *Deneme*'den *Kalkül Dili*'ne kadar doğrulanabilir:

> Eylem dilinin ilk ifadeleri, doğa tarafından verilir, çünkü bunlar, örgütleyişimizin bir devamıdır: ilk ifadeler verilir, analoji diğerlerini oluşturur ve bu, dili yayar; bu, yavaş yavaş her ne tür olursa olsun fikirlerimizi temsil etmeye uygun hale gelir.
>
> Her şeyi başlatan doğa, tıpkı eylem dilini başlatmış olduğu gibi, sesletilen seslerin dilini de başlatır; dilleri tamamlayan analoji, doğanın başlattığı gibi devam ederse, onları doğru bir şekilde biçimlendirir.
>
> Analoji, uygun biçimde bir benzeme ilişkisidir: öyleyse bir şey, pek çok şekilde ifade edilebilir, çünkü pek çok başka şeye benzemeyen hiçbir şey yoktur.
>
> Ancak farklı ifadeler, aynı şeyi farklı bağıntılar içinde temsil ederler ve zihinsel özellikler, yani içinde bir şeyi düşündüğümüz bağıntılar, yapmamız gereken seçimi belirler. ...
>
> Diller, fazlasıyla kusurludur, çünkü daha keyfi görünürler; ancak onların iyi yazarlarda daha az keyfi göründüklerine değinelim. Bir düşünce, iyi ifade edildiğinde, her şey, hatta her sözcüğün yerleştirimi bile akla dayanır. Bu yüzden, dillerde iyi olan her şeyi ortaya koyanlar, dâhi insanlardır. Ve *dâhi insanlar* dediğimde, onların gözde takipçileri oldukları doğayı dışarıda tutmuyorum.
>
> Cebir, iyi kurulmuş bir dildir ve bir tek dildir: onda hiçbir şey keyfi görünmez, asla uzaklaşmayan analoji ifadeden ifadeye anlamlı biçimde yol gösterir. Burada kullanımın hiçbir otoritesi yoktur. Meselemiz, diğerleri gibi konuşmak değildir; en büyük kesinliğe ulaşmak için en büyük analojiye göre konuşmamız gerekir. Bu dili kuranlar, üslupsal yalınlığın onun tüm inceliğini kurduğunu düşünmektedir: vulger dillerde daha az bilinen bir hakikat.
>
> Cebir, analojinin kurduğu bir dil olur olmaz, dili oluşturan analoji, metotları da oluşturur: ya da daha çok icat metodu yalnızca analojinin kendisidir.

> Analoji: öyleyse bütün konuşma sanatının olduğu gibi, bütün akıl yürütme sanatının da indirgendiği şeydir; bu tek sözcükle, başkalarının keşifleriyle kendimizi nasıl yönlendirebileceğimizi ve bu keşiflerden bazılarını nasıl kendimizin kılabileceğimizi anlarız. ...
>
> Matematik, dili cebir olan iyi tartışılmış bir bilimdir. Öyleyse analojinin bizi bu bilimde nasıl konuşturduğunu görelim ve bizi diğerlerinde nasıl konuşturması gerektiğini öğrenelim. Önerdiğim şey budur. Böylelikle ele alacağım matematik, bu eserde çok daha büyük bir konuya bağlı bir konudur. Soru, bu kesinliğin, matematiğin dışlayıcı kısmı olduğuna inanılan bir kesinliğin bütün bilimlere nasıl verilebileceğini gösteriyor. (*La Langue des calculs*, *OP* içinde, II, s. 419-20)

Matematiğin (model ve içerilen konu olarak) bu durumu, analoji ilkesinin sınırsız genelliğinden kaynaklanır: analoji türleri (duyulur, doğal benzerlik, orantısallık vb.) kendi aralarında benzerdir (a.g.e., s. 450). *Deneme*'nin sonu felsefi matematizmi ve hatta düşünüldüğü gibi genel matematiği eleştirir görünüyorsa, onları yalnızca en az matematiksel olanın karışık tersçevrimi kılmayı amaçlar: geometri, geometricinin sentez tercihi ("Bütün filozoflar arasında analitik metodun yararlarını en iyi bilmeleri gereken geometriciler, sık sık sentezi tercih ederler. Böylelikle farklı bir doğanın araştırılmasına koyulmak için kendi hesaplamalarını bıraktıklarında, onların ne aynı açıklığa ne kesinliğe ne de aynı kavrayış genişliğine sahip olduklarını görürüz. Dört ünlü metafizikçi Descartes, Malebranche, Leibniz ve Locke arasında, sonuncusu, yani Locke geometrici olmayan tek metafizikçidir, yine de diğerlerinden ne kadar da üstündür!" [*Essay*, II, 2, §52, s. 337-338]). Öte yandan kalkül dilinin programı çok açık biçimde başlar (a.g.e., II, 2, §7 vd., s. 304 vd.).

İki modelin statüsü farklılaşır. Newton tersçevrilmeli, Locke tamamlanmalı ve düzeltilmelidir.[5] Tümüyle şuna indirgenebilir görünen sayısız noktada: Locke, göstergeyi kaçırdı,

---

[5] *Deneme*'nin formülleştirdiği eleştirinin yanında, özellikle bkz., *Extrait raisonné du Traité des sensations* (*OP* içinde, I, s. 324 vd.) ve *De l'art de penser* (*OP* içinde, I, s. 738 vd. ve s. 774).

çünkü düzenden yoksundu. Tohumun gelişim ilkesini kavramadı ("göstergelerin kullanımı, bütün fikirlerimizin tohumunu geliştiren ilkedir" (a.g.e., Introduction, s. 11) çünkü Locke tohumu ya da kaynağı radikal biçimde analiz etmedi.

Düzen yoksunluğu. Örneğin Locke'tan Condillac'a tarihsel ilerleme varsa bu, doğal düzenin çarpıtılmış olmasından dolayıdır. Bu düzen derhal algılanmış olsaydı, bir tarihsel yoğunluk olmazdı. Ancak dahası, doğal düzene bir dönüş olmaksızın olmazdı. Bu iki motifi dikkate almamız gerekecek.

Bunlar yalnızca Condillac'ın Locke'un keşfiyle kendi ilişkisi hakkındaki yorumunu değil, aynı zamanda Condillac'ın kendisiyle bağlantısını da, kendi düşüncesinin, ilkin *Deneme*'deki, sonra *Deneme*'yi takip eden eserlerdeki, özellikle de *Duyumlar Üzerine İnceleme*'deki gelişimini de açıklar. Condillac kendi söyleminde tarih üzerine değerlendirmelerini çoğaltır. Bu değerlendirmeleri marjinal olarak almaz. Bunlar, yolun sınırlarını çizen, anlatılması gereken, (kusurlarını değilse bile) adımlarını, izlediği ya da izlemiş olması gereken kuralları açıklaması gereken söylemin bir parçası olmalıdır.

Bu tür analizlerin temel söylemin bir parçası olması, şüphesiz önemlerini ve ciddiyetlerini gösterir. Ama aynı zamanda buna fazlasıyla güvenmememiz de emredilir: bu analizler bize Condillac'ın yapmayı düşündüğü ya da daha çok yaptığını düşündüğü şeyi anlatır. Bu kurallar topluluğu, olgudan sonra başarının yansıması olarak metodu (ve genel metot kavramını) kurmak zorundaydı; haleflerin bilimi tekrarlamalarına ve onun keşiflerini çoğaltmalarına olanak tanıması gereken bir metot. Bu *metodolojik* faaliyet, bir şekilde *devrimci* bir işlemdir. Pek çok diğeri gibi *Düşünme Sanatı Üzerine* tarafından tamı tamına yeniden-üretilecek *Deneme*'deki bir pasajda, Descartes'a nadir bir değer atfedilir. (*OP* içinde, I, s. 768): "Filozoflar, kendi zihinlerinin gelişim tarihini bize bırakmış olsalardı, genel öz-düşünüm eksikliğimizi telafi etmiş olurlardı. Descartes, esasen bunu yapmıştır ve ona minnet borçlu olduğumuz şeylerden biri de budur. ... Bu ustalığın, bu filozof tarafından ortaya konulan devrime büyük ölçüde katkıda bu-

lunduğunu düşünüyorum" (*Essay*, II, 2, §41, s. 329-330). *Deneme*'nin "hakikat"i, olanağı, o halde sınırları olgudan sonra iki kez görünüyorsa, bu sistem bir tarih içinde açılıyor, *açıklanıyorsa* bu, düzen yoksunluğundan, fikirlerin doğal düzeninin tahrif edilmesinden dolayıdır. Geçmişe ait kanıt, ilkin *Deneme*'nin içinde, serimlenişi sırasında ortaya çıkar.

Ancak bu serimleme, Condillac'ın çabasının dışında değildir. Kitabın sonuna kadar bir düzenleme hatasıyla, didaktik bağlantı düzenindeki bir sürçmeyle gizli kalacak şey, kesinlikle "fikirlerin bağlantı ilkesi"nin yayılımıdır. Bu ilke, düzenin kendi ilkesinden, doğaya uyum sağlayan düzen ilkesinden başka bir şey değildir. Düzen yoksunluğunun gizleyeceği şey –sonuçta belirlenen özel bir konu ya da uğrak değil– sonuç ilkesidir: öyleyse bu ilke kendisinden bir parça saklar [*s'abyme*] ya da gösterir. Kısacası Condillac, *Deneme*'yi yazarken düzenin kendisini izlemiş olsaydı, düzen ilkesini daha çabuk keşfetmiş olacağını açıklar. Tersine çevrilebilir olduğundan, tarihi doğa içinde kuşatan bir cümle. Ancak *Deneme*'deki serimleme düzeni üzerine değerlendirmelere bir göz atılsın (I, 2, §107, s. 102-103; ve II, 2, §45 vd., s. 333 vd.). Hafifletilecek diğer şeyler arasında, Condillac'ın, keşfinin genelleştirilmesini uzunca bir süre sınırlayan ya da erteleyen bu hatanın anlamı konusundaki sessizliği de yer alır: "Felsefi eserler açısından, düzenden başka hiçbir şey bir yazarın unutulmuş bazı şeyleri ya da yeterince incelenmemiş diğer şeyleri algılamasına olanak tanımaz. Bu, benim sık sık deneyimlediğim şeydir. Örneğin bu deneme tamamlandı ve yine de ben bile fikirlerin bağlantısı ilkesini tam olarak anlamış değildim. Bu ise, tamamen, doğru yerde olmayan, takriben iki sayfalık bir pasajdan kaynaklanıyordu" (a.g.e., II, 2, §47, s. 334). Ancak "örneğin bu deneme tamamlandı"ğında kitaba kaydedilen bu değininin statüsü nedir?

Condillac, *Deneme*'yi asla yeniden ele almadı.

Bu iki sayfa hangileridir?[6] Condillac bize neden söylemiyor? Bu sayfalar, burada okumamızı açıyor ve kapatmıyorsa, bu noktada durmak gerekir mi?

[6] Burası, diğer kayıp ya da önceden çıkarılmış sayfalara -*Eşanlamlılar Sözlüğü*'nün iki işarete [*signature*]- değinme yeridir. Bunlar "kazayla bir kayboluşu daha az muhtemel" (Le Roy, Preface, *OP* içinde, III, s. viii) kılan koşullar altında ortadan kayboldular. Bu işaretler, *sign*'ın [*gösterge*] tanımını, aynı zamanda ağlarında [*fils*] pek çok diğerlerini de barındıran, *s* ile başlayan, *science*'a ve *sign*'a doğrudan yakın şu isimleri de içeriyor olabilir: *sense* [duyu], *sensation* [duyum], *sentiment* [duygu], *sentir* [duymak]. Öyleyse *Eşanlamlılar Sözlüğü*, ne *analojiyi* ne *eşanlamlıyı* ne de *sözlüğü*, sonuç olarak ne de ilksel anlam ve mecazi anlam, yani "genişletmeyle" ya da "mecazi olarak" alınan sözcük arasındaki anlam hareketini tanımlayan kendisine özgü bu faaliyeti tanımlamamakla kendi dipsiz kuyusunu tamamen açar mı, yoksa kapatır mı? "Mecazi olarak" sözcüğü Sözlük'de, *mecazileştirilen* sözcüğü gibi yalnızca literal ya da gerçek anlamıyla tanımlanır. Bu durum, ender ve önemlidir.

4
Bir Kenar Notu ya da Değinisi – İki Kopuk Sayfa

"Göstergelere çok fazla şey yükledim ...."
"Söylemek istediğimden, kastettiğimden fazlasını söyledim."

Dolambaçlı yol sorusunu ortaya koymadan olmaz -okumamızı düzenlemek, yani düzenin olumsuzluğunu incelemek için.

Dolambaçlı yol nasıl olanaklıdır?

Bir dolambaçlı yoldan nasıl geri döneriz?

Soru, ister yaşama ister ölüme, ister akla ister akılsızlığa ilişkin bir soru olsun, şu andan itibaren onu düşünmekle yükümlüyüz.

Varsayımıma göre bu, *Deneme*'nin her sayfasında doğrulanabilir. *Deneme*'den çok sonra yazılan ve *Modern Tarih*'te [*Histoire Modern*] meydana çıkışıyla ilgisi olan, bir işaret olarak şu *düşünüm* (*OP* içinde, II, s. 221):

> Başka yerde, size bütün yazma sanatının, fikirlerin en büyük bağlantısı ilkesiyle ilişkili olduğunu, çünkü düşünme sanatının aslında başka bir ilkeye sahip olmadığını göstermiştim. Bu bağlantıyı izleyebilmemiz ölçüsünde zihnimiz daha fazla gerilir: zihin her şeyi kendi yerinde görür; hemen bir nesneler çokluğuna sarılır; ve onları açık biçimde algılarken, kesinlikle ortaya koyar.
>
> İnsan zihninin tarihi üzerine ne kadar düşünürseniz,

bu ilkenin evrenselliğine o kadar inanırsınız. Locke fikirlerin yanlış bağlantılarının deliliğe ya da akılsızlığa yol açtığına değindi ve orada kaldı. Yine de fikirlerin doğru bağlantısının akla yol açtığı sonucuna varmak kolaydı. Ve bu sonuç üzerinde biraz düşünen bu filozof, bu ilkenin zihnin bütün niteliklerinin biricik nedeni olduğunu anlamıştı.

Bu yol, kesinlikle bu ilkenin evrenselliğini keşfetmeye giden en kısa yoldur ve muhtemelen bunun girmiş olduğum yol olduğunu düşünüyorsunuz. Hiç de değil. Bunu, yalnızca şimdilik, pek kavramadım. Ve buna başladığımdan dolayı büyük dolambaçlı yollar açtığımı anlıyorum.

Kısacası, göreceğimiz üzere gösterge, kendisini bir dolambaçlı yol olarak deneyimlemek için *Deneme*'nin genel olarak dolambaçlı yola, geriye doğru izlenecek ikamenin [*suppléance*] oluşumuna vereceği isimdir. İmdi bir başka dipsiz kuyu örneği, Condillac'ın *Deneme*'yi, fikirlerin doğal düzeniyle ilgili sürekli yorumlayışı, yalnızca *Deneme*'nin içinde ve dışında ortaya çıkmaz.

Yorum, gösterge kavramıyla da uğraşır.

Burada soru yine belirli bir önermenin içeriğiyle ilgilenen eleştirel bir geriye dönüştense, karşılıklı bağlantıların bir genel yeniden-düzenlemesi, yeniden keşfi ve temel bir yeniden-oluşumu sorusudur. Aslında *Deneme*'yi yazarken Condillac, bu kitabın temel katkısını, en orijinal gelişimini, göstergelerin ve göstergeler analojisinin teorisi olarak düşündü. Ancak birkaç yıl sonra, 1752 yılında (*Deneme* 1746 tarihlidir) Condillac, Maupertuis'ye *Dillerin Kaynağı Üzerine Felsefi Düşünümler*'i [*Reflexions philosophiques sur l'origine des langues*] için teşekkür eder ve kendisinin "hata yaptığını" kabul eder.

Ancak Condillac'm hatasını belirlemek güçtür.

Aslında "göstergelere çok fazla şey yükleyen" nedir? "Umuyorum zihnin gelişiminin dile nasıl dayandığını göstermişsinizdir. Bunu *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'mde denedim, ancak hata yaptım ve göstergelere çok fazla şey yükledim."[1]

Bundan, "Condillac'ın düşüncesi değişmiştir" (G. Le Roy'un

dipnotu, *OP* içinde, II, s. 536) sonucunu çıkarmadan önce, bu düzeltiyi dikkatli biçimde analiz etmek zorundayız. Bu düzelti, karşılıklı bağlantıların düzeninden çok, tematik vurgu derecesiyle ve yine uygun bir bağa verilen önemle ilgilidir. Vurgu, kuvvet, vurgunun niceliği ya da niteliği felsefi söylemde ikincil bir değer değildir ve burada meselemiz bunun azaltılmasına yönelik değildir. Tersine, kesinlikle vurgunun statüsünü teorileştirmemiz ve formülleştirmemiz gerekir. Vurgu değişikliği, değerlendirme farkı, bir düzen değişikliği değildir.

Aslında göstergeye vurgu, çok büyüktür. Ve II. Bölüm'ü ("Dil ve Metot Üzerine") beklemez. I. Bölüm'den ("Bilgimizin Malzemeleri ve Özellikle Ruhun Faaliyeti Üzerine") itibaren girişin göstergebilimsel programı büyük ölçüde ortaya konulur: "Ve yine bu aynı konuyu (sözcükleri), bu eserin önemli bir bölümü kılmanın uygun olacağını düşündüm; çünkü bu, yeni ve daha kapsamlı bir ışık altında görülebilir ve inanıyorum ki, göstergelerin kullanımı bütün fikirlerimizin tohumunu geliştiren ilkedir" (*Essay*, Introduction, s. 11). Soru, şeylerle bağıntımızın biricik ilkesi olarak fikirlerin (3. Bölüm) ve ihtiyaçların bağlantısıyla ilişkilendirilir ilişkilendirilmez Condillac, "kuvveti tamamen göstergelerin analojisinden ibaret zincir türü"nü yerleştirir (a.g.e., I, 2, §29, s. 49).

Kuvvet, analoji, anlamlama, daima bir gereksinim teorisine göre düzenlenir.

Bunu, bir arzu teorisiyle karşıtlaştırmakta çok acele etmeyin.

Ve yine I. Bölüm'de (anlamlı biçimde dili tartışmadan çok

---

[1] Letter to Maupertuis, 25 Haziran 1752, *OP* içinde II, s. 536. Demek ki Condillac bu konuda, fikir ayrılığını burada harfi harfine aktardığı Maine de Biran'dan önce "düşünümde bulundu": "Göstergelerin ve metotların düşünme sanatı üzerindeki etkisi konusunda ne kadar düşünümde bulunsam, Condillac'ın bu etkiyi aşırı derecede genişlettiğine o kadar inanmaya yöneliyorum." (Maine de Biran, *Notes sur l'influence des signes*, *OMB* içinde, I, s. 308). Ancak "Göstergeler konusundaki aşırılık," her iki yerde aynı şekilde okunmaz. Condillac, şunları kabul etmemiş olabilir: "metafizikteki akıl yürütme yolunun aritmetik ya da cebirdeki kalkül metodundan farklı olmadığını kanıtlamak istiyor" (*La Langue des calculs*, s. 226-227).

önce), üç tür gösterge arasındaki iyi bilinen, bu kez tamamen geçici ayrım öne sürülür: ilineksel göstergeler, doğal göstergeler ve kurulu göstergeler (a.g.e., I, 2, §35, s. 51). Eserin aynı bölümünde, çok daha ileride:

> Bu faaliyet, zihne henüz aşina olmadığı göstergeleri sunan imgelemin ve onları fikirlerimizle bağlantılandıran dikkatin sonucudur. Bu, hakikat araştırmasındaki en temel faaliyetlerden birisidir; ve yine de en az bilinenlerden biridir. Ruhun faaliyetlerine ilişkin bir alışkanlığı edinmede göstergelerin kullanımını ve zorunluluğunu zaten ortaya koymuştum. İmdi onların farklı fikir türleriyle bağıntısı açısından aynı şeyi tanıtlayacağım. Bu, farklı görüşler altında çoğu kez sergilenemeyen bir hakikattir. (a.g.e., I, 4, Bahis i, s. 114)

Bu yüzden *Deneme* baştan sona bir göstergebilimdir.

II. Bölüm, yeni bir alan açmaz; kendisini I. Bölüm üzerinde açar ya da hatta denebilir ki, gerisin geriye dönüp onun üzerine kapanır. II. Bölüm, dili ele alırken, yalnızca bir gösterge türünü, keyfi olan, özgürlüğümüzü en üst düzeye çıkaran, en büyük "hâkimler"i (bu sözcük yol gösteren bir iz, bir ipucu olarak izlenebilir) olduğumuz gösterge türünü tanımlar.

Ve yine göstergebilim kendi söylem sahnesinin ön kısmından çok, tüm sahnesini işgal etse de, Condillac göstergenin genel olarak deneyimde ilk sırada geldiğini asla onaylamayacaktır. Gösterge zinciri, algılar *üzerinde* yükselir. ("Bu dizilerin her birinin üzerinde, kuvveti tamamen göstergelerin analojisinden, algı düzeninden ve bazen en farklı fikirleri birleştiren koşullarla biçimlenecek bağlantılardan ibaret bir zincir türü oluşturacak diğer fikir dizileri yükselebilir" [a.g.e., I, 2, §29, s. 46]).

Göstergeler zinciri üstyapısal olmakla kalmaz, ilkesi de formeldir. Bu zincir, bir malzemeyi düzenlemeye ve bir tohumu geliştirmeye ve saçmaya başlar. Bu zincirin faaliyeti, daima bu malzeme ve kullanım karşıtlığına göre kavranır. "Göstergelerin kullanımı, bütün fikirlerimizin tohumunu geliştiren ilkedir."

Bunlara birkaç sayfa ayırsa da, toplam olarak çok az sayfa

ayırsa da Condillac, ruhun temel malzemelerini ve faaliyetlerini tanımlarken hiç de yetersiz başlamaz. İlk üç bölüm, bu tanımlamayı yapar. Mevcut nesne algıdan kaybolmaya başladığı *anda*, algı kendisinde bulunmadığı anda, o anda imgelemin işleviyle göstergeler uzamı açılır (a.g.e., I, 2, §17, s. 38). (Ancak ikincil olarak, ilksel-olmayan olarak ortaya konan bu an –bu bir an mıdır? Bu an kategorisini güvence altına alan zaman, tam da algıda olmayan şey değil midir?) Öyleyse, deneyim ve ruhun faaliyetleri düzeninde gösterge, asla başlangıçta değildir, başlangıca *konumlandırılmaz*. Vurgu dengesini iyileştiren *Duyumlar Üzerine İnceleme, Deneme*'yi düzeltmez, konuları yeniden düzenlemez. İlk bilinenlere, *pratik bilgiye* daha geriye doğru giderek, oluşumu "geriye doğru izler." Pratik bilgi, göstergelere ya da dile zorunluluk duymaz. Hatırlayacağımız üzere *Deneme*, anlama yetisi üzerine bir incelemedir (ve istenç üzerine bir incceleme değildir –matriks durumundaki bir diğer karşıtlık); *teorik bilgiyle* ve seçik fikirlerle ilgilenir. Bu son ikisi, göstergelere ya da dile zorunluluk duyar. Eylem dilinin bütün dilden önce gelmesi ve ona temel oluşturması gibi (*Deneme*'nin artık asla sorunlaştırılmayacak tezi), pratik bilgi de teorik bilgiden önce gelir ve zamana ait olmayan mantıksal düzende *Duyumlar Üzerine İnceleme, İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'den önce gelir: "Bununla beraber, daha önce işaret ettiğim üzere, teorik bilgiyi pratik bilgiden ayırt etmek zorundayız. İmdi teorik bilgi bir dil gerektirir, çünkü bir dizi seçik fikirden oluşur ve sonuç olarak onları sınıflandıracak ve belirleyecek göstergelere zorunluluk duyar. Öte yandan pratik bilgi, bize fark ettirmeden eylemlerimizi düzenleyen karmaşık fikirlerden ibarettir" (*TS*, IV, Introduction, s. 1[2]

Göstergeler, sınıflandırır ve aydınlatır. Buna rağmen kuvvetsiz midirler? Aynı zamanda göstergelerin analojisine ilişkin bir kuvvet, bir nicelik de vardır. Pratik kuvvet ve kısaca kar-

[2] Bu bilinç felsefesinde, bu algı fenomenolojisinde *fark etme* değeri, az çok görünür bir tarzda çok sık ayırt edici bir rol oynar. Burada "fark etme" kapasitesi, teorik bilgiyi pratik bilgiden ayırt ediyor görünür. Pratik bilgi,

bazı "karmaşık fikirler"e yol açar. Bu tür fikirleri fark etmek, onlara açıklık ve teorik itibar kazandırır mı? *Duyumlar Üzerine İnceleme*'den önce (bir Leibniz eleştirisiyle başlayan) *Deneme*, muğlak ve karmaşık fikirlerin varlığını kabul etmez. ("Bu nedenden dolayı, daha kesin biçimde söylemek gerekirse, kanımca açık ve seçik fikirlere sahip olmak, gerçekten fikirlere sahip olmak demektir ve muğlak ve karışık fikirlere sahip olmak, hiçbir fikre sahip olmamak demektir" (I, 1, §13, s. 24). "Bu yüzden ruhta, ruhun dikkat etmediği hiçbir algı yoktur. Böylelikle algı ve bilinç, iki farklı isim altında yalnızca aynı faaliyettir" (a.g.e., I, 2, §13, s. 35). Bir çelişki ya da hatta bir evrim olduğu sonucunu çıkartmamalıyız: *Deneme*, anlama yetisini ve teorik bilgiyi analiz eder; konusu yalnızca *fark edilen* fikirlerdir, böylelikle açık ve seçik fikirlerdir. Diğerleri teorik düzende yer almaz.

Leibniz'le ilişkinin karmaşık ve daima açık seyrini izlemek istersek, *fark etme* nosyonu, olası okumalardan birini düzenleyebilir. En azından bilinçdışı sorunuyla ilgili okumayı: Condillac'ın Leibniz hakkındaki bilgisi, genel olarak çok yetersizse, en büyük yakınlıklarının belirli bir alanında (evrensel karakterizm ve kalkül dili vb.) bu bilgi sıfırdı. Muğlak fikirler konusundaki Leibniz yorumunu yeniden değerlendiren Condillac, Cramer'e bir mektubunda, argümanının bütün *eleştirel* gücünü, orijinal *fark etme* olanağıyla ilişkilendirir: "Dikkat etme [*prendre connaissance*] bilince, fark etme dikkate aittir. Okuyan bir adamda gerçekleşen şeye ilişkin vereceğim örnek, bana inandırıcı görünüyor" (*Letters*, s. 82). Leibniz eleştirisiyle ilgili şeye gelince, her şeyden önce *Sistemler Üzerine İnceleme*'ye başvurmak zorundayız. "Okuyan adam"da fark etme faaliyeti (bu örneğin seçilmesi önemsiz olamaz) *Deneme*'nin ilk sayfalarından itibaren analiz edilir, ancak *fark etme* sözcüğü henüz burada kayıtlı değildir. Kavram, burada çok açık biçimde iş başındadır, fark edilmemiş olsa da fark edilebilir bir bilinci dikkate alan bilinç olarak, bir altbilinç bilincinin bilinçli bir edimselleşmesi olarak belirlenir.

Fark etme, genel olarak bilinçdışına karşı fark edilir: "Okuduktan hemen sonra kendimiz üzerinde düşünümde bulunursak bize, bu okumanın üretmiş olduğu fikirlerin dışında başka hiçbir şeyin bilincinde değilmişiz gibi gelecektir. Her harfi algılayışımızın, istençsiz biçimde göz kapaklarımızı kapattığımız her seferinde karanlığı algılayışımızdan daha çok algılanmış olduğu düşünülmeyecektir. Ancak harflerin algılanışının bilincinde olmadan sözcüklerin, sonuç olarak da fikirlerin bilincinde olmayacağımız düşüncesine vardığımızda, bu görünüş bize empoze edilemez" (*Essay*, I, 2, §9, s. 32). Condillac'ın, bilinç, bilinçdışı, fark etme vb. bütün kavramlarında olduğu gibi, sapma ya da ayrılma yapısal bir karşıtlık kavramı değil, ancak bir derece farkı kavramıdır: daha sonra yine kendisine dönen bir nitelikten başlayarak, bir nitelikten bir diğerine ince, aşamalı, sonsuzca ayrımsal geçiş. Farkın daima ampirizm -ve gizli güç- riski altında olduğuna dikkat ediniz. Bilgi, hiçbir zaman yok değildir, yalnızca az

maşık fikirlerin eylemlerimizi nasıl düzenlediğini, dilbilim-öncesi ve göstergebilim-öncesi yargıların ve sessiz analizin nasıl "bizi eyleme geçirdiği"ni fark etmeye başlayan teorik kuvvet arasındaki ilişkinin ne olduğunu kendimize sormak zorundayız. Çünkü bütün anlamlamadan önce fikir, yargı, analiz vardır. Anlamlamayla etkinliği, etkinleşmenin kendisini, eklemlenebilir bir zincire sokularak etkinleşmeyi, bağlanma olarak anlamlamayı, ayırım olarak bağlanmayı anlamak zorundayız. Anlamlamadan önce duyu analiz eder, yargıda bulunur, bilir, ancak karmaşıklık ve muğlaklık içinde, diyelim ki içgüdünün doğal ışığı altında.

Ancak akıl içgüdüdür. Akıl ve içgüdü arasında yalnızca bir derece farkı olduğundan, burada yine bu iki kavram birbirine karşıt değildir. Ve yine akıl, içgüdü değildir. Derece farkı

çok zayıftır: "Şimdi, bir algının bilincinden, onu kendi hatırlanışına sabitleyen düşünülmüş bilgi anlaşılıyorsa, o zaman açıkça algılarımızın çoğu bilincimizden kaçar. Ancak algının bilincinden ne anlaşılıyorsa, kendinden sonra bir iz bırakmayacak kadar zayıf olsa da, etkileyici ve aslında algının deneyimlendiği anda davranışımızı etkileyen bilgi anlaşılıyorsa, şüphesiz bize mevcudiyetlerini bildirmiyor görünen bir algı çokluğunun bilincindeyiz. Birkaç örnek, düşüncemi aydınlatacaktır" (*De l'art de penser, OP* içinde, I, s. 723). Muhtemelen, bildirilen üç örneğin "doğal" bir algıya değil, ama bir kez daha okumaya, teatral bir sahneye ve çizilen resme geri döndüğü olgusunu incelememiz gerekir.

Eşanlamlılar Sözlüğü: "FARK ETME. i. Bkz., *Not.*

"FARK ETMEK. f. Deyim yerindeyse ikinci kez, *dikkatle bakmak*, yani başkalarının gözünden kaçan ya da kaçabileceği varsayılan ve hatırlamanın yararlı olduğu düşünülen şeyi belirli bir dikkatle görmek. Bkz., *Gözlem.*"

Böylece fark etme ile biz, bu felsefenin nihai başvurusu ve değeri durumundaki gözleme gönderiliyoruz. Ve semiyo-gnosolojik birlik olarak not etme: "NOT. i. *noscere notum*'dan bilmek. Bir şeyin kavrandığı ya da tasarlandığı işaret. Ancak bu isim, özellikle yazıyı kısaltmaya uygun belirli karakterlere verilir. Kimya, astronomi, cebir vb. için bazı karakterler vardır. Yeterince bilinen müziksel notalardan söz etmeye bile gerek yok. *Note d'infamie* [ahlâksızlık işareti ya da damgası] mecazi anlamda kullanılır.

Not, işaret, gösterge, im, nota, alamet. Gösterge, genel terimdir ve bir şeye işaret etmeye uygun her şey için kullanılır. *İşaret*, nesnede doğal olan bir göstergedir, yani kendisi aracılığıyla nesnenin kavrandığı, duyulur bir niteliktir. *Not*, keyfi bir göstergedir...."

(öyleyse analoji), her yüklem'in *dır*'ını üretir ve yok eder, her ontolojik bildirimi ve zaten her metafizik belirlenimi ya da sınırlandırmayı hem destekler hem dışlar. Örneğin, kabul edilen duyumculuk ve ilksel bir ilkeye bütün başvuruyu. Bu tür bir gidimli yapıyı aynı anda kuran ve yıkan şey analiz edilebilir: "Duygu yetisi, ruhun bütün yetileri arasında, ilkidir; hatta diğerlerinin tek kaynağıdır da; duygulu varlık kendini dönüştürmekten başka bir şey yapmaz. Hayvanlarda, *içgüdü* adını verdiğimiz bu zekâ derecesi vardır ve insanda *akıl* adını verdiğimiz bu daha yüksek zekâ derecesi vardır" (*Traité des animaux*, *OP* içinde, I, s. 379).

Bu yüzden, heykel bir metoda sahiptir ve hatta *Deneme*'deki hiçbir şey bunu dışlamamıştır. Analizin kesinlik ve açıklığıyla, felsefeyle ve kalkül diliyle kendi üzerinde düşünümde bulunurken kaydettiği ilerleme ne olursa olsun, metot asla duyumun sessiz malzemesini, heykelin pratik metodunu ve örtük analizini geliştirmekten başka bir şey yapmaz.

> Onun bunları (fikirleri) edinme metodu, nesnelere yüklediği nitelikleri sırasıyla, birer birer gözlemlemektir. O, doğal olarak analiz eder, ancak hiçbir dile sahip değildir. İmdi göstergeler olmadan yürütülen bir analiz, yalnızca çok sınırlı bilişler sunabilir; bu bilişler zorunlu olarak sayıca azdırlar ve bunları bir düzene koymak olanaksız olduğu için, bunların derlenmesinin çok karmaşık olması gerekir. Öyleyse heykelin edindiği fikirleri incelediğim zaman, onun pratik bilişlere (Fransızca'sı şöyle devam eder: yalnızca pratik bilişlere sahip olduğu yönünde kesin bir açıklama sunabileceği bilişlere) sahip olduğu iddiasında bulunmam. Onun sahip olduğu bütün ışık, aslında içgüdüdür, yani nasıl açıklayacağını bilmediği fikirlerle kendisini yönlendirme alışkanlığıdır. Bir kez kazanıldığında bu alışkanlık, ona bu alışkanlığı kazandıran yargıları hatırlama gereksinimi olmadan kesinlikle kendisine yol gösterir. Kısacası, fikirler edinir. Ancak fikirler ona kendisini yönlendirmeyi bir kez öğretince, o artık düşünmez, alışkanlıkla eylemde bulunur. Teorik bilişler edinmek için, zorunlu olarak bir dile sahip olmalıdır: çünkü fikirleri sınıflandırmak ve tanımlamak zorundadır. Bu da, göstergelerin bir metotla kullanılmalarını gerekli kılar. (Bkz., *Gramer*'imin ilk bölümü ya da *Mantık*'ım.) (*TS*, II, 8, §35, s. 116)

Açıklamak, "kesin bir açıklama sunmak": bu figürün sıklığı bizi bütün sistem kadar zorlar. En doğal sesletimden, kalkül dilinin en büyük formalitesine kadar göstergenin işlevi, "açıklamak"tır, kendi hesaplayıcı özüne göre kendisine *oran* vermektir. Ancak bu kalkül, eylem, tutku, gereksinim yönünde kendisinden daha eski bir kuvveti fark eder, kendi kuvveti onu tekrar eder. Teorik olan, yalnızca pratik olanın ikame edici bir fark edilmesidir [*une remarque suppléante*].

Böylelikle Condillac aynı anda (*Deneme*'nin dâhil olduğu) sisteminin gösterge/dilbilimsel yorumuna karşı ve söylem tarihi olarak, aslında gidimli bildirimlerin özerk bir tarihi olarak bir tarih okumasına karşı önceden uyarır. Pratik gereksinimin göstergebilim-öncesi tabakasına geri dönerken Condillac, bütün bilimsel dilleri, bütün teorik söylemleri kurmak ya da onarmak ister: çünkü bunlar göstergeler ve değerlerden oluşur, her şeyden önce göstergeleri ve değerleri incelediğinde (psikoloji, dilbilim, göstergebilim, retorik, fikir tarihi, bilim tarihi vb.). Her bir örnekte *Ticaret ve Yönetimin Görece Birbirinin Yerini Alması* (*Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, 1776) başlıklı eseri başlatan yönelimi ters çevirebiliriz: yeni bir bilim dilinin kendi ilkesine geri giderek, burada (doğal ve olgusal) gereksinimler ya da istekler sisteminde "şeylerin değeri"nin temeline geri giderek yeni bir bilim dili üretmek. "Her bilim belirli bir dil talep eder, çünkü her bilimin kendine özgü fikirleri vardır. Öyle görünüyor ki, bu dili biçimlendirmekle başlamalıyız: ancak konuşma ve yazmayla başlıyoruz ve dil yaratılmayı bekliyor. Bu eserin konusu olan ekonomi biliminin durumu budur. Başka şeyler arasında bunu hazırlamaya, bunu telafi etmeye niyetliyiz" (*OP* içinde, II, s. 242).

Dilin kusurları telafi edilmediği sürece, bir bilimin, örneğin 1776'da ekonominin kabul edilen söylemi, bir "deşifre edilemeyen şifre" (a.g.e., ilk basımdan sonra eklenen dipnot) olmaya mahkûm edilir.

Bir dilin kusurlarını telafi etmek, *teorik* ve *metodik* bir *fark etme* faaliyetidir. Bu tür bir faaliyet her nerede gerçekleşirse

gerçekleşsin –yani mevcut kendisini sunmaya, kendisinden uzaklaşmaya başladığı zaman her yerde– bu faaliyet, olgudaki önceliği, *olgunun* önceliğini (başlangıçta eylem, pratik vardı; başlangıçta, yani doğada), kendisinde eksilmeye başlayan şeyin kendi üzerindeki önceliği olarak fark eder. (Kendine) benzerlik, bu önceliği o eksikliğe bağlar. Eksikliğin kaynağını fark edip "geriye doğru izledikten" sonra telafi etmek, *gerekli olan* şeyi, *eksik olan* [*il faut*] şeyi eklemektir. Ancak *gerekli olan* şey –eksik olan şey– ticareti (gösterge ve değer olarak) olanaklı kılsa da, kendisini elde edilmesi gereken bir artık olarak, bir değer fazlalığı, önemsiz bir beyhudelik olarak da sunar. Birkaç sonuç:

1. Öğrenme daima fark edilir bir ikame aracılığıyla [*par suppléance remarquante*], *pratikte* zaten bilinen şeyin kavranmasıdır. Burada dil, bir örnektir *ve* bu sürecin koşuludur. Fazlasıyla gözden kaçan zarar, daima kendinden önce gelen, nasılı (nasıl konuşulacağını) bilmeden önce konuşan dilin (öncelikle ve daima eylem dilinin) bu pratik aceleciliğinden kaynaklanır. "Uygun unsurlar oluşturma güçlüğünün kısmen kötü biçimde oluşturulan, bizden önce konuşulduğundan dolayı konuşmayı sürdürdüğümüz bir dilden kaynaklandığını gözlemlemek için, birden fazla örneğim olacak" (*La Langue des calculs*, *OP* içinde, II, s. 423). "Böylelikle konuşmayı, konuşurken öğrendiğimiz gibi, hesaplamayı, hesaplarken öğreniriz. Her seferinde gramerimize başvurduktan sonra konuşmak isteseydik, dilimizi bilmeden önce uzun süre yaşamış olurduk ya da hatta onu asla bilmezdik. Doğa, bize bu yolu göstermez: öğretmek istediği şeyi bize yaptırır. ... Bu göstergeleri, onlar (yeni başlayanlar) için bilinir kılmam gerekmez. Onların bu göstergeleri bildikleri şeyde görmeleri gerekir ve ben onlara bu göstergeleri keşfedecekleri yanıtını veririm" (a.g.e., s. 425). Gelecekteki her bilime ya da dil teorisine, onun daima şu *olguyu*, şu gözlenebilir olanı kullanmak zorunda kalacağı yönünde bir hatırlatma: dil vardır ve konuşulduğu şekliyle konuşulur. Hiçbir kural, bu kuralın hiçbir ihlali, bu olgunun olgusallığının ötesine geçmez.

2. Zorunlu olarak ikame ya da ikame etme faaliyetiyle üre-

tilen değer fazlalığı ve önemsiz beyhudelik göz önüne alındığında, ekonomik ve göstergebilimsel-dilbilimsel bilimler, birbirlerine tâbi olmaktan öte biraraya gelmezler. Genel bir gereksinim ve fazlalık, yararlık ve yararsızlık teorisi içinde örtüşmeleri ve sağlamalarının yapılması daha karmaşık bir figür oluşturur. Birincisi, birbirine karışan bir karşılıklı biçimlenme. Böylelikle, şu anda, ekonomi bilimini kurmak amacıyla, ekonomi dilini yeniden oluşturma zorunluluğu üzerine bir önerme okuyorsunuz. Bu önerme, *Ticaret ve Yönetim* üzerine incelemeyi başlattı (*ticaret*, Condillac tarafından düzenli bir biçimde toplumsal ve dilbilimsel mübadele anlamında da kullanılır; bkz., *Eşanlamlılar Sözlüğü*'ndeki ticaret/alışveriş karşıtlığı). İşte burada *Sistemler Üzerine İnceleme*'nin son önermesi:

> Yeni bir bilimi öğrenirken (eğer iyi planlanmışsa) başlangıçları olabildiğince kolay olmalıdır: çünkü bu sizi bilinenden bilinmeyene taşır. Böylelikle, farkına vardırıldığınız ilk şeyleri kendi bilginiz içinde bulmanız sağlanır ve kendilerini öğrenmeden önce onları biliyormuşsunuz gibi gelir.
>
> ... Ancak öğrenecek bir dile sahip olduğunuzu ve bir dilin, sözcükleri önceden anlaşıldığından dolayı bilinmeyeceğini, onu konuşmanın zorunlu olduğunu fark edin. ...
>
> Yine de bir güçlük kalır ve bu büyük bir güçlüktür. Bu güçlük, şundan kaynaklanır: bilimleri öğrenmeden önce, siz zaten bir dil konuşursunuz ve onu kötü bir biçimde konuşursunuz. Çünkü sizin için yeni olan bazı sözcükler dışında, onların dili sizin dilinizdir. Oysa ne dediğinizi siz kendiniz bile anlamadan, kendi dilinizi konuşursunuz ya da en fazla kendinizi hemen hemen anladığınızı kabul edersiniz. Bununla birlikte bu sizin için ve diğerleri için yeterlidir. Çünkü onlar, aynı parayla size ödemede bulunurlar. Konuşmamızı sürdürmek için, oyunda simgelerin paranın yerini alması gibi konuşmamızdaki sözcüklerin fikirlerin yerini aldıklarını gizlice kabul etmiş görünüyoruz. Simgelerin değerinden habersiz oyuna girecek kadar tedbirsiz olanlardan şikâyet edilse bile, herkes rahatlıkla sözcüklerin değerini öğrenmeden konuşabilir.
>
> Bilimleri kolayca öğrenmek mi istiyorsunuz? Kendi dilinizi öğrenmekle başlayın. (*OP* içinde, I, s. 216-217)

Eksikliği telafi eden şeyle üretilen fazlalık etkisi, alışverişe ve boşboğazlığın önemsizliğine olduğu kadar, hem eko-

nomik hem de dilbilimsel ticarete de yol açar. Bu etki her iki alanda aynı nesneleri üretir: mal, para, simge ya da fikir, dolu gösterge, boş gösterge.

Ancak yalnızca gereksinim üzerine temellenen bu ekonomi, yine de yararsız bir eklenti, bir fazlalık [*une surabondance*] ürettiği ölçüde işlev gösterebilir ya da en azından alışverişte bulunabilir.

Bilindiği üzere Marx, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki karışıklığı ilk kez ortaya koyar.

> Böylelikle, bir artı-değer kaynağı olarak meta dolaşımını temsil etmeye yönelik bütün çabaların arkasında bir *quid pro quo*'nun, kullanım-değeri ile değişim-değerinin karıştırılmasının yattığını görüyoruz. Örneğin, Condillac şöyle der: "Metaların değişimi sırasında, değer karşılığında değer verdiğimiz doğru değildir. Aksine, her durumda sözleşen tarafların her ikisi de, daha büyük bir değere karşılık daha küçük bir değer verir. ... Biz gerçekten eşit değerleri değişirsek, taraflardan hiçbiri kâr edemez. Oysa her ikisi de kazanır ya da kazanmaları gerekir. Neden? Bir şeyin değeri, yalnızca gereksinimlerimiz ile bağıntısında yatar. Birisi için fazla olan, diğeri için azdır ve *tersi*. ... Kendi tüketimimiz için gerekli malı (ya da fazlalığımızı) satışa sunduğumuz varsayılamaz. ... Gereksinim duyduğumuz bir şeyi almak için yararsız bir şeyi elden çıkarmak isteriz; daha fazla için daha az vermek isteriz. ... Bir değişim sırasında, değişilen her malın aynı miktar altın ile eşit değerde olması durumunda, değer karşılığında değer verildiğini düşünmek doğaldı. ... Ama bizim hesabımızda düşünülmesi gereken bir nokta daha var. Sorun, her ikimizin de, gerekli bir şey karşılığında, gereksiz [*surabondant*] bir şeyi değişip değişmediğimizdir. Bu pasajda Condillac'ın yalnızca kullanım-değeri ile değişim-değerini karıştırmakla kalmayıp, gerçekten de çocukça bir tutumla, meta üretiminin iyi geliştiği bir toplumda her üreticinin kendi yaşamı için gerekli şeyleri ürettiğini ve yalnızca kendi gereksinimlerinden fazlasını dolaşıma soktuğunu varsaydığını görüyoruz. Yine de Condillac'ın argümanı, modern ekonomistler tarafından sık sık özellikle gelişmiş biçimiyle meta değişiminin, yani ticaretin, artı-değerin üreticisi olduğunu göstermek için kullanılır.[3]

Condillac, gösterge örneğini [*instance*] kendi yerinde, düzende tutar. Ve yine "göstergelerin zorunluluğuna ilişkin" teo-

risinin içeriğini sorgulama gereksinimini o kadar az duyar ki, *Düşünme Sanatı Üzerine*'de [*De l'art de penser*] (1775'ten sonraki bir dipnotta) şunları hatırlatır: "Bu kitabın büyük bir kısmının yararlandığı *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'min basımından beri, *Gramer*'imde ve *Mantık*'ımda göstergelerin zorunluluğunu tanıtlamayı bitirdim" (*OP* içinde, I, s. 731).

Öyleyse *Deneme*, bozulamayan, yalnızca dönüştürülebilen, bu noktadan itibaren aralıksız harekete geçen bir makine mi ortaya koyacaktır? Bu tür bir soruda fazlasıyla önvarsayım mevcuttur. Diyelim ki, burada, herhangi bir yanıta soyunmaktan çok, parçaları incelemek zorundayız.

Deneme'den *Duyumlar Üzerine İnceleme*'ye bir kopuşa en çok benzeyen şey, duyarlık yapısının "idealist" kavranılışından vazgeçmektir.

Burada "idealist" sözcüğü, asla okuyamadığımız filozofların üzerinde eğreti duran hazır cübbelerden biri değildir.

İlkin Diderot'dan bir alıntı:

> Bu filozoflar, madam, yalnızca kendi varlıklarının, bir içsel duyumlar dizisinin bilincinde olup, başka hiçbir şeyi kabul etmeyen *idealistler* olarak adlandırılırlar; kanımca bizzat körlüğün ürünü olması gereken saçma bir sistem; ve yine insan zihni ve felsefesinin yüzkarası, savaşılması en saçma olsa da, en zor olan sistemdir. Bu sistem, Cloyne Piskoposu Doktor Berkeley tarafından üç diyalogda aynı içtenlik ve açıklıkla öne sürülür. *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin yazarının, bu eseri incelemesi beklenirdi. Orada yararlı, kabul edilebilir ve dâhiyane gözlem için –kısacası kimsenin daha iyisini yapamayacağı gözlem için– malzeme bulacaktı. İdealizm, onun elinden bir eleştiriyi hak eder ve tekilliğinden dolayı ve daha çok Berkeley'inkilerle aynı olan ilkeleri açısından onu çürütme güçlüğünden dolayı bu varsayım kendisi için bir çifte yüreklendirmedir. Her ikisine ve akla göre öz, madde, töz,

---

[3] *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, ed. Frederic Engels, Vol. I, Part II, Ch. 5: "Contradictions in General Formula of Capital" (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), s. 159-160. [*Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1997 c. 1, 2. kısım, "Sermayenin Genel Formülündeki Çelişkiler" s. 162]

fail vb. terimler, zihne çok az ışık tutarlar. Ayrıca *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin yazarının makul biçimde değindiği üzere, ister göklere çıkalım, ister derinliklere inelim, asla kendimizin ötesine geçmeyiz ve algıladığımız şey yalnızca kendi düşüncelerimizdir. Ve bu, Berkeley'in ilk diyalogunun sonucu ve bütün sisteminin temelidir. Silahları birbirine çok benzeyen iki düşman arasındaki güç denemesini görmeyi istemez misiniz? Kazanan taraf, bu silahları büyük bir adanmışlıkla kullanan kişi olacaktır; *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'nin yazarı, geçenlerde *Sistemler Üzerine İnceleme*'sinde hünerinin ve becerisinin ek kanıtını sundu ve kendisini sistematiğin zorlu bir düşmanı olarak gösterdi.

Körlerden çok uzaklaştığımızı söyleyebilirsiniz. Doğru madam, ancak bu konudan sapmama tümüyle izin verecek kadar nazik olmalısınız. ...[4]

Bir eleştiriyi hesaba katarak, doğuştan körlerin faaliyetini yeniden yorumlayarak, nesneleştirme hareketinde dokunmanın önceliğini vurgulayarak *Duyumlar Üzerine İnceleme*, *Deneme*'yle zaman zaman yazarının düşünüyor göründüğünden daha az çelişir. Aslında Yazışma'da *Cramer'e Mektuplar*'a [*Letters à Cramer*] karışan *İnceleme* [le *Mémoire*] Condillac'ın kendi *Deneme* okumasını aydınlatır. Birden fazla konuda ve özellikle Leibniz'le ilişkisi hakkında. Doğuştan körler sorununa ve bunun yol açtığı her şeye gelince, yazar "hatalar"ı paylaştırmak istiyor: "Locke, Berkeley ve ben -üçümüz de hatalıyız. Bunun nedenine gelince, bunu anlamamı sağlayan genç bayana sorun. Bu bayan, size ya da Berkeley'e tek başına görme gücünün yalnızca iki boyutlu yüzeyler fikrini verebileceğinden söz etmeyecektir. Ve onun haklı olduğuna inanıyorum" (*Letters*, s. 107-108; ayrıca bkz., *TS*, İthaf, s. xxx ve xxxiii).

---

[4] *Letter on the Blind for the Use of Those Who See, Diderot's Early Philosophical Works* içinde, çev. ve ed. Margaret Jourdain (Chicago: Open Court, 1916), s. 104-105. Ayrıca bkz., biraz ileride doğuştan körler sorunu ve bu konuda Condillac'ın yorumu hakkındaki uzun bir pasaj (s. 119 vd.) ve Diderot'nun *Oeuvres Philosophiques*'indeki dipnotlar, ed. Paul Vernière (Paris: Garnier, 1964), s. 114-115 ve 129 vd. Condillac, Diderot'nun *Let-*

Dokunmanın kendi başına dışsallığa ilişkin yargıda bulunabilen tek duyu" olması ve "diğer duyulara dışsal nesneler hakkında yargıda bulunmayı öğretmesi" (*TS*, II, s. 73; ve III, s. 133) olgusunda ısrar etmek, ilkin teorik bilginin pratik temeline geri dönmektir: bu, *Deneme*'de kavranmıştı. Sonra fikrin temsil edici karakterini açıklamaya çalışmaktır –bunu başardığımızı söylemeyeceğiz: bu konudaki program, *Deneme*'yle sabitlenmişti. *Deneme* bunu gerçekleştirmedi ve kendisini yalnızca bilginin teorik yüzeyi ile sınırlandırdı. Yine de duyumun temsil edici karakterini, fikir olarak, yani dışımızdaki nesneyle bağıntı olarak açıkça ortaya koymuştu. "[H]içbir filozof, şimdiye kadar onların (duyumların) doğuştan olduklarını öne sürmedi; bu, basitçe deneyimle çelişirdi. Ancak onların fikirler olmadıkları söylenmektedir; tıpkı kendi kendilerine ruhun bir başka düşüncesi kadar temsil edici değillermiş gibi" (*Essay*, I, 1, §9, s. 19). "Bu yüzden duyumlarımızda üç şeyi ayırt etmek zorundayız. 1° Duyduğumuz algı. 2° Bunu dışımızdaki bir şeye uygulamamız. 3° Bu şeylere uyguladığımız ya da atfettiğimiz şeyin gerçekten de onlara ait olduğu yargısı" (a.g.e., §11, s. 21).

Hata ve muğlâklık yalnızca yargıyı etkileyebilir. Burada, temsil ediciliğin içimizde olduğu ve açıklık ve kesinlik koşulunu orada bulduğu sonucu çıkar. Böylelikle *İnceleme*'nin yapacağı üzere,[5] dokunmadaki bu temsil ediciliği temellen-

---

ter'ını hangi gözle okudu? Bunu Cramer'e yazdığı şeyle değerlendireceğiz: "Prusyalı göz doktoru (başarıyla gerçekleştirdiği katarakt ameliyatlarıyla meşhur Hilmer) Paris'te, arkasında oldukça gizemli bir ün bıraktı; Lyon'da yalnızca mucizeler gerçekleştirmeye yetecek kadar kaldı. Cenova'ya gideceğini duydum. Orada başka her yerden daha iyi değerlendirileceğini düşünüyorum. Doğuştan kör bir yakınınız varsa, size onu tavsiye ederim. Diderot'nun *Letter on the Blind for the Use of Those Who See* başlıklı eserini gördünüz mü? İçinde fazlasıyla övüldüğüm için, size bu kitap hakkında bir şey söylemeyeceğim" (*Lettres*, s. 54).

[5] Örneğin Condillac, fikrin kendisini kendi temsil edici yapısıyla tanımlarken, fikrin (ayrıca şu da eklenmelidir ki, kalkül dilinin) nesnelliğinin gözden çok, parmakla kontrol edildiğini ve yalnızca dokunma gücüyle fikir haline geldiğini bildirir: "Şunu söylemeliyim ki, fikir sözcüğü hiç kimsenin henüz uygun biçimde açıklamadığı bir şeyi ifade eder. Bu yüzden fikirlerin kaynağı hakkında tartışma vardır.

dirmek, idealizm suçlamasından kaçmak için kesinlikle yeterli olmayacaktır. Soru çok az etkilidir. *İnceleme*'nin *Deneme*'nin idealizmini düzelttiğini söyleyebilirdik. *İnceleme*'nin onu onayladığını da söyleyebiliriz. Ya da *Deneme*'nin asla en ufak idealist tez geliştirmediğini. Bütün bu bildirimler bileşimi nasıl her zaman olanaklı olur? Her zaman haklılaştırılabilir? Programı nedir? Bundan yeni bir bileşim çıkabilir mi? Ve bu yeni bileşim sorusu Condillac'ın metni tarafından ortaya konulur mu, konulmaz mı?

Bir soru ortaya koymak nedir? Soruyu açmak? Soruyu, eşit bir biçimde yanıtın karşısına koymak? Soruyu yüzüstü bırakmak?

Soru sormak teleolojiden ayrılabilir mi, ondan korunabilir mi?

Metne ilişkin teleoloji nedir?

Öyleyse teleoloji. Bu sözde Giriş'in, *Deneme* hakkında, kitabın kendisine uygun ve ön içeriği olarak orada bulmak isteyeceğimiz şey hakkında kısaca herhangi bir şey söylemekten kaçındığını zaten fark etmiştiniz. Bir giriş, zorla girmemelidir [*s'introduire*], metnin içine girmemelidir, her şeyden önce metni okumayla doldurmamalıdır. Girmek, ayartmaktır. Elbette okuru değil, metni ayartmaktır; her zaman hiç olarak açılabilecek olan metni kendisinden, kendi içeriğinin yine çok yakınında şaşırtacak kadar saptırmaktır: merkezi bir boşluk, alarm veren bir yüzeysellik, zahmetli dipsiz bir "kuyu" olarak. Bu

---

"Bir duyum, yalnızca basitçe ruhu değiştirmekle yetinen bir duygu olduğu düşünüldüğü ölçüde, asla bir fikir değildir. Mevcut işitme, tatma, görme ve koklama duyumları, bu duyular dokunmayla henüz yönlendirilmedikleri ölçüde, yalnızca duygulardır, çünkü o halde ruh onları yalnızca kendi değişimleri olarak kavrayabilir. ... Geçmiş sertlik duyumu gibi, mevcut sertlik duyumu da kendi başına hem duygu hem fikirdir. Değiştirdiği ruhla bağıntısıyla duygudur, dışarıdaki bir şeyle bağıntısıyla fikirdir.

"Bu duyum bizi, derhal ruhun dokunmayla aldığı bütün değişikliklerin bizim dışımızda olduğu yargısında bulunmaya zorlar. Ve bu yüzden her dokunma duyumu, kendisini, elin tuttuğu nesnelerin temsilcisi olarak görür" (*Extrait raisonné du Traité des sensations*, *OP* içinde, I, s. 333-334).

yüzden satırların, şebekelerin, sınırların, kirişlerin, mimarinin, eklemelerin [*après-coupure*] etrafında uğraşırız. Condillac tarafından "imzalanan" diğer metinlerin, bütün metnin örümcek ağında; kendine "ait," "uygun" örümcek ağında olanağı ölçüsünde her imzalama ve imza etkisiyle bağıntısında; olanağı ölçüsünde her aidiyet ya da uygunluk etkisiyle bağıntısı içinde *Deneme*. Söz gelimi yasaklamalar hakkında küçük bir değerlendirmeyi önleyecek biçimci bir okuma değil, bir metnin kendi programını yerinden ettiği (biçim ve içeriğinkini de içeren) büyük karşıtlıklar mekanizmasının bir analizi: metnin programladığı şeyin, metni programlayan şeyin ve her yönden programı *bozan*, tam da başlangıcında onu sınırlandıran ve teleolojisini önceden bozguna uğratan ve döngüsünü kararsızlaştıran şeyin bir analizi.

Öyleyse, olgudan sonraki süslemelerden [*nervures après-coupés*] biri üzerine son bir kez *Deneme*'yi askıda bırakmak için teleoloji.

Kitap görünüşte iki eşit ya da neredeyse iki eşit uzunlukta parçaya bölünür: (1) "Bilgimizin malzemesi ve özellikle ruhun faaliyetleri üzerine." (2) "Dil ve Metot Üzerine." Kendi özel Giriş'inde Condillac, bu bölümlemeyi açıklar; burada ondan söz etmenin bir anlamı yok, biraz daha ileriye gidip bakmak yeterlidir.

Birincisi, her iki bölümün birbirlerini dengelediği ve yan yana konulan iki amaca tekabül ettiği düşünülebilir.

Condillac bunu teşvik eder mi?

> Bu çifte amacı gerçekleştirmek için, şeyleri olabildiğince yüksekten izledim. Bir yandan algıya çıktım, çünkü bu, ruhta farkına varabildiğimiz ilk faaliyettir; ve gerçekleştirebileceğimiz ve alışkanlığını kazanabileceğimiz diğer her faaliyeti nasıl ve hangi düzende ürettiğini gösterdim. Diğer yandan eylem diliyle başladım: burada okur onun düşüncelerimizi ifade etmeye özgü her sanatı nasıl ürettiğini görecektir. Jest, dans, söz, hitabet, sözcükler ya da şeyler için keyfi işaretler [*l'art de la noter*], pandomimler, müzik, şiir, belagat, yazı ve dilin farklı karakterleri gibi sanatlar. Dilin bu tarihi, göstergelerin tasarlandığı koşulları açacaktır, onların gerçek anlamlarını gösterecektir, maruz kalabilecekleri suiistimali önlemeye yar-

> dım edebilecek ve kanımca fikirlerimizin kaynağına ilişkin bütün şüpheyi silecektir.
>
> Dilin ilerlemesini olduğu kadar, ruhun faaliyetlerinin ilerlemesini de kapsamlı biçimde açıkladıktan sonra, hataya düşmekten kaçınabileceğimiz araçlara işaret edip, ister keşifler yapma çabasında, isterse zaten yaptığımız keşifler konusunda başkalarını bilgilendirmekte izlememiz gereken düzeni göstermeye giriştim. Bu denemenin genel planı işte budur. (*Essay*, Introduction, s. 7-8)

Ancak –ikinci olarak– terazi bir yöne devrilmez mi? Dille ilgili bölüm, kitabın bilgimizin malzemelerine ilişkin birinci bölümden sonraki diğer bölümü değil midir? *II. Bölüm, I. Bölüm'de tanımlanan bir bütünün bir parçasıdır, öyleyse I. Bölüm, zaten kendi başına bu bütündür.* Bu bütün –yani algının ve üç tür göstergenin sistemi. II. Bölüm, bu üç türden yalnızca birinin, kurulu göstergeler sisteminin oluşumunu ve işlev gösterişini analiz eder.

Ancak –üçüncü olarak– bu tür, diğerleri arasında yer alan bir tür değildir. Başlangıçtan itibaren (kaynaktaki mevcudiyetin bir kopuşu) bütün bu işlem olanaklı en büyük egemenliğe, yani tamamen *idaremiz* ya da *kontrolümüz* altındaki keyfi göstergelerin kuruluşuna doğru çekilir. Algıdan imgeleme ve bir göstergeden diğerine geçişi teminat altına alan tekrar sürecini izleyelim. Bu süreç, özgürlüğe, öz-duygulanımın kendiliğindenliğine doğru ilerler; öyle ki, kendisinden hareketle teleolojinin bütün doğal ya da ilineksel anlamlamaya doğru ilerlediği tek gerçek gösterge, tam gösterge, kurulu göstergedir. *Deneme*, bu teleolojik süreci tanımlar; Condillac bunu yalnızca olgudan sonra [*après coup*] bildirir. Bu kesinlikle bir düzeltme, bir pişmanlık olarak görülür, ancak yine de o, sonunda bir açıklık düzenini ortaya koyan bir teleolojik ertelenmiş eylemle [*un après-coup*] ilgilenir. Metodik olarak, "dilin ilerlemesini olduğu kadar, ruhun faaliyetlerinin ilerlemesini de kapsamlı biçimde açıkladıktan" sonra, "izlememiz gereken düzeni" gösteren bu metot kavramına ve pratiğine göre.

Yalnızca keyfi göstergeler vardır ve anlamlama, kuruluş sürecidir. Göstergenin etkin özü, enerjisi özgürlüktür. Birkaç

yıl sonra Gabriel Cramer'e bu konudan özgürce söz edecek olan Condillac tarafından yeniden-okunduğu şekliyle *Deneme*'nin *anlamı* şudur:

> Keyfi göstergelerin doğal göstergeler üzerindeki ayrıcalığını ve doğal göstergelerin zorunlu kıldığı ruhun faaliyetlerini keyfi göstergelerin neden özgür bıraktığını açıklamamı istiyorsun. Bu, göstergelerin mutlak zorunluluğu konusundaki sistemimin en hassas noktasıdır. Güçlük, çok çetindir ve kendisini öngörmediğimden dolayı, bu kadar çok kökleşmiştir. Bütün bu mesele hakkında karışıklığa düşmemin nedeni budur. Şunu da belirteyim ki, söylemek istediğimden, kastettiğimden fazlasını söyledim.
>
> Bir an için, keyfi göstergelerin kullanımından önce, ruhun faaliyetlerinin özgür olmadığı konusunda bana hak verin. Soru, ruhun faaliyetlerinin bu göstergeler aracılığıyla nasıl özgür olduklarını kanıtlıyor.
>
> Birlikte yaşamaya başladıkları zaman insanları düşünelim. Kendilerini içinde buldukları koşullar, onlara aralarında keyfi göstergeler kurma fırsatı verir ve bu göstergeler, kendilerini daha öte çoğaltma fırsatı kavrandıkça, insanların ticaretlerini daha özgür ve daha kapsamlı kılar. (*Lettres*, s. 83-84)

Ticareti (kurulu toplumu), göstergelerin keyfiliğini, özgürlüğü ve mevcut nesnenin egemenliğini, yani onun yokluğunu manipüle etme olanağını bağlayan zinciri kırdıktan sonra:

> Aksine, bu ticaretten önce onlar yalnızca mevcut nesneye dikkat ettiler. Artık kendisini hissedilir kılmayan bir gereksinimi hangi koşulda düşünmek zorunda kaldılar? ... Böylelikle ticaretin, insanoğlunu yalnızca kendisini çok etkileyen mevcut nesneye dikkat ettiği bu durumdan kurtardığını anlarsınız. ... Böylelikle yine bu ticaret, ruha etkide bulunabilen nesnelere bağımlı olduğu mevcut durumundan ruhu çekip çıkartmaya başlar ve ruhun, özgürlüğünden keyif almasına neden olur. I. Bölüm, s. 205, 206, 207'de (bkz., *Essay*, I, 4, §25, s. 132-134), bu anlama gelen şeyler söyledim.
>
> Şimdi, ticaretten türetilen şeye ilişkin ilkenin, keyfi göstergelerin kullanımında yattığını fark edin. Eğer keyfi göstergelerle değilse, bu ticaretin nasıl başladığına, kendisini nasıl genişlettiğine, kendisini nasıl koruduğuna gelince?
>
> Ancak doğal göstergeler hiçbir şey değil midir, diye bana

soracak olursanız, bunu şöyle yanıtlarım: ticarete kadar doğal göstergeler hiç de uygun göstergeler değildir. (*Lettres*, s. 84-85)

Öyleyse göstergenin *uygunluğu*, *aidiyeti* keyfiliğin sistemidir. Ve Condillac her zaman bunu söylüyordu. Ve hata yaptığım kabul ettiğinde bu, yalnızca hatasının görünüşte olduğunu ve yetersiz bir açıklık ve "karışık" bir serimleme sayesinde olduğunu ima etmek içindir, yine çok fazla şey ya da çok az şey. Condillac, aslında göstergenin *zaten her zaman* bütün ilgili değerler sistemiyle keyfi olana yönlendirildiğini *zaten her zaman* söylemişti.

Yeniden-okumanın teleolojisi her yerdedir.

Bunu şöyle yanıtlarım: ticarete kadar doğal göstergeler hiç de uygun göstergeler değildir. Bunlar yalnızca acı, zevk vb. duygularına eşlik eden çığlıklardır. İnsanların içgüdüyle ve yalnızca organların uyumuyla tahrik ettiği çığlıklardır. Fikirleri bu çığlıklara bağlamak ve onları göstergeler olarak kullanmak fırsatına sahip olmak için birlikte yaşamak zorundadırlar. Böylelikle bu çığlıklar keyfi göstergelere karışır. Bunu, diğerleri arasında pek çok yerde I. Bölüm s. 203 ve II. Bölüm s. 6 ve 7'de önvarsayıyorum (bkz., *Essay*, I. 4, §23-24, s. 131-132; ve II, 1, §2-3, s. 172-173) Ancak aksini iddia ediyor ve böylece doğal ve keyfi göstergeler arasına oldukça fazla fark yerleştiriyor görünüyorum. İşte burada yanıldım.
Böylelikle bu mesele hakkında bütün sistemim şunlara indirgenir: Ticaret (1) doğal çığlıkları göstergelere dönüştürme, (2) *keyfi* adını verdiğimiz diğer göstergeleri icat etme fırsatları sunar. Ve bu (doğal ve keyfi) göstergeler, ruhun faaliyetlerinin gelişmesi ve ilerlemesinde ilk ilkedir. Eserimin bu konuda hiç de yeterince açık olmadığını kabul ediyorum. Başka zaman daha iyi yapacağımı umuyorum. (*Letters*, s. 85-86)

Bu yüzden keyfi gösterge olanağı ilerleme bütünlüğünü, ancak sonundan hareketle yönetir. Sonuç olarak sesletilen dil, bir keyfi göstergeler sistemi, artık genel göstergebilim içinde diğer alanlar arasında bir alan değildir: bir *örnektir*. Sesletilen dil, diğer örnekler arasında bir örneğe benzer, üç gösterge türünden birini, yalnızca birini kuruyor görünür. Aslında,

göstergebilimsel sürecin sona eren bütünlüğünü en iyi örnek olarak yönlendirmekle örgütler. "Dil, kendiliğinden kurulmuş bağlantıların en anlamlı örneğidir" (*Essay*, I, 2, §77, s. 79): Condillac, bunu *Deneme*'nin II. Bölüm'ünde ele alacağını bildirmek için I. Bölüm'ünde belirtir. Öyleyse ikinci bölümün konusu artık tikel bir konu olmayacaktır: önceden gelen her şeyi peşinen kuşatır ve kendisine çeker; kendi çıkarı için simetriyi kesinlikle bozar. *I Bölüm, II. Bölüm'de tanımlanan bir bütünün parçası olacaktır, böylelikle II. Bölüm bir kez daha kendi başına bütün olarak kalır.*

5
İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme'ye Giriş – Önemsizliğin Kendisi

"Öyleyse *aşırılık*, *fark*, *kalan*, kesinlikle aynı şeyi gösteren sözcüklerdir; ancak kullanımlarındaki zihinsel bakışlar aynı değildir."

Deneme'nin içsel bir okumasına gelince, bütün bunlar –örneğe ilişkin teori [*spéculation*], bütünün parçada içerilmesi– sonunda kendi sonluluk figüründe *aynıya*, bir *özdeş önermenin* güçlü döngüsüne geri döner. En azından bütünün parçayla farklılığı ya da serimlemenin metinsel yüzeyi açısından anlam döngüsünde özdeşlik, kendisinin buna indirgenmesine izin vermez. Çünkü her şeyden önce bu tür bir fark "akıl kanıtı"dır, muhtemelen özdeş bir önerme örneğidir de. Akıl Yürütme Sanatı: "*Bir bütün kendi parçalarından daha büyüktür* bildirimi hâlâ bir özdeş önermedir, çünkü bir bütün kendisi kadar büyük olmayan şeyden daha büyük olduğunu bildirir. Böylece özdeşlik, bir önermenin apaçık olarak kavrandığı göstergedir; ve özdeşlik, bir önerme, *aynı, aynıdır*'daki gibi yine kendilerine dönen terimlere dönüştürülebildiğinde kavranır" (*OP* içinde, I, s. 621).

Anlambilimsel özdeşlik döngüsü, bütünün parçayla açığa vurulan farkı aracılığıyla nasıl üretilebilir ya da yeniden-üretilebilir? Göstergenin fikirle, gösterenin gösterilenle farkı aracılığıyla mı? Bu tür bir döngü nasıl düşünülür? *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*, kendi tezinde kendi metnini nasıl içerir?

Okuyucu, bu döngünün bütün dönüşlerini izlemeye ayartılabilir; ve yalnızca Rousseau'nun çok hızlı kapılacağını söylediği döngünün dönüşlerini izlemeye değil.[1]

Okumamız –böylesi bir döngüye– bir girişin yerine, yalnızca fazla (gereğinden fazla) eksiltili ve önemsiz bir açılım katabilir.

Ancak önemsizlik hangi koşullar altında olanaklıdır?

Bu sorunun biçimi, basitçe tam da konusunun görünümüyle ayrıştırılmasına olanak tanır.

Önemsizlik, simgelerle tatmin olmaktan ibarettir. Göstergeyle ya da daha çok artık göstermeyen, bir gösteren olmayan gösterenle başlar. Boş, hükümsüz, kırılgan, yararsız gösteren. Bunu Condillac söyler. *Eşanlamlılar Sözlüğü*'nde bizi *önemsiz*'den *yararsız*'a gönderir ("ÖNEMSİZ. s. Bkz., *Yararsız*."). O halde *Yararsız*: "s. Sonuçsuz, önemsiz, beyhude. Hiçbir amaca hizmet etmeyen, hiçbir yararı olmayan şeylere yararsız denir. Bir faydaya, ancak temelde yararsız bir faydaya sahip görünüyorlarsa, bunlara sonuçsuz denir. Faydaları yalnızca çok az öneme ya da değere sahip konularla ilgiliyse, bunlar önemsizdir. Beyhudeye gelince bu, önemsize daha fazla şey ekler ve aslında hiçbir şeyle ilgisi olmayan akıl yürütme ya da argümanlara beyhude denir."

Gösterge, isteğe göre kullanılabilirliktir: algısızlıkla ve şeyin (zaman) yokluğuyla gösterge ideal egemenliğimizi güvence altına alırsa, (Condillac'ın dediği gibi) "kullanımımıza" sunarsa, –kırılgan ve boş, zayıf ve beyhude– gösterge derhal fikri de kaybedebilir, bu kez yalnızca şeyden değil, anlamdan değil ve yalnızca göndergeden değil, fikirden çok uzakta kaybolabilir. Sonuç olarak gösterge, hiçbir şey olarak kalır, hiçbir şey söylemeden takas edilen bir aşırı fazlalık, bir simge gibi, bir eksikliğin aşırı çaresi: ne mal ne de para. Bu önemsizlik, göstergenin başına kazayla gelmez. Önemsizlik onun doğuştan gediğidir: *ilk dilimi, arkhesi*, başlangıcı, buyruğu, harekete ve düzene

[1] Burada, Rousseau'nun ikinci *Konuşma*'da Condillac'a yönelttiği itiraza ve artık iyi bilinen bütün bu sorunlar dizisine göndermede bulunuyorum.

geçişi —en azından kendinden sapan önemsizlik, yani göstergenin isteğe göre kullanılabilirliği varolabilirse ya da kendini sunabilirse. Kendisinin sapma yapısı önemsizliğin bir kaynak olmasını ya da bir kaynağa sahip olmasını yasakladığından dolayı, önemsizlik bütün arkeolojiye meydan okur; diyebiliriz ki, onu önemsizliğe mahkûm eder.

Bir gereksinim felsefesi –Condillac'ınki– bütün söylemini yararlı ve beyhude arasındaki karara ilişkin bir görüşle düzenler.

Bir gösterge felsefesi –Condillac'ınki– bu kararı daima tehdit eder, aynı zamanda bu tehdidi azaltmak için kendisini genişletir ve çoğaltır, daima boşluğu ya da kesiri silmek için "gereğinden fazla gösterge" ekler. *Deneme*'nin eleştirisine maruz kalan bütün olumsuzluk (kötü metafizik, kötü retorik, genel olarak kötü dil) önemsiz kategorisi altına girer: boş ya da gereksiz göstergeler düzenlemesi. Gereksiz, çünkü özdeş önermelerle ilerlemez. Boş, çünkü özdeş önermeler kisvesi altında buradaki totoloji tamamıyla sözeldir, içeriksiz, sırf israfla genişletilmiş, hiçbir fikire sahip değil, yani hiçbir nesneyi temsil etmez, "amaçsız ya da ereksiz, hiçbir şey söylemez."

Sürekli olarak aynının, analojinin, analizin, özdeş önermenin değerlerini kullanan Condillac, söylemini önemsizlikten, adeta onun sonsuzca benzer kopyasından korumak zorundaydı. Ona benzeyen, onu yeniden bir araya getiren analog,* kendi olumsuzunu üreten olumluydu, analogun analoguydu, söylemin, gevezeliğin yararsız ve sonuçsuz görünüşüydü, boşboğazlığıydı. Condillac'm metodu, sonuçta, bütün retoriği bir metaforbilime dâhil ederek, *gösterileni bağlayarak*, göstergeleri sınırsız biçimde yeniden yüklemekten, göstergebilimi anlambilimsel temsillerle doldurmaktan ibarettir.

Condillac, metaforu, bütün söz oyunlarının en genel kavramı, ortak ismi olarak düşünür. Metaforun dillerin kaynağına işaret etmesi, *Deneme*'nin artık iyi bilinen bir tezidir ve bunun imaları pek çok dala ayrılır. Bu tezi burada (1) belirli bir pers-

---

* Benzer

pektiften bakıldığında temel bir analojizmden türediği için; (2) başka bir yerde daha sistematik ve yakından incelemek için karanlıkta bırakacağım.

Leibniz[2] ve Kant arasında, önemsiz nasıl olunmaz, *a priori* sentez sorusuna (sonsuz biçimde) göstergeler açısından yaklaşıldığı yer burasıdır. Ve eşanlamlılar neden zorunlu olarak bir göstereni aşırı kılmazlar -çünkü zihinsel bakış [*la vue de l'esprit*] uyum içinde hareket eder:

> Öyleyse *aşırılık, fark, kalan*, kesinlikle aynı şeyi gösteren sözcüklerdir; ancak kullanımlarındaki zihinsel bakışlar aynı değildir. ...
> Yalnızca bilinenden bilinmeyene gidebileceğimizi hatırlayalım. İmdi, birinden diğerine nasıl gidebiliriz? Gidebiliriz, çünkü

---

[2] Condillac, bilmeden, okumadığı bir kitaba derkenar mı yazıyor? Söylemi, Leibniz'in özdeş önermeler ve önemsiz önermeler arasında ayrım yapmaya ve böylece metafiziği içeriden kemiren bir önemsizlikten kurtarmaya çalışan bildirimlerinin *önemsiz* tekrarı ya da *özdeşleşmesi* midir? Condillac bilmeden Leibniz'den çalmış mı olacak? Bu nedenle ve böyle bir durumda, Leibniz'in *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler*'inden [*New Essays Concerning Human Understanding*] koparılan ve karşısına konulan bir bölüm, bir parça, bir imge ya da bir sayfa olarak *Kalkül Dili*, Leibniz'i Condillac'ın İngiliz babası Locke'a karşı konumlandıran bu hayali diyaloğun bir parçası olarak sunulur. Locke'un ölümü, Leibniz'in "Locke'un eserleri konusunda (kendi) değinilerini yayımlama eğilimini ortadan kaldırdı." *Yeni Denemeler*, "Sözcükler" hakkındaki kitapta değil, "Bilgi Üzerine" kitabında yer alan "Önemsiz Önermeler" başlıklı (VIII.) bölümü içerir.

"ÖNEMSİZ ÖNERMELER ÜZERİNE

"*Ph*[*ilalathes*]. Aslında kanımca makul insanlar, özdeş aksiyomları konuştuğumuz tarzda kullanmaktan vazgeçmezler. §2. Ayrıca, öyle görünüyor ki bu salt özdeş maksimler, yalnızca *önemsiz önermeler*'dir ya da esasen okulların adlandırdıkları şekliyle *nugatoriae*'dir. Özdeşlerin dolayımıyla *değişimin tanıtlanmasına* ilişkin şaşırtıcı örneğiniz, herhangi bir şeyi küçümsemeye başladığında dikkatli biçimde beni ileriye götürmemiş olsaydı, yalnızca onların böyle göründüklerini söylemekle yetinmeyecektim. Ancak size, lehlerinde öne sürdüğünüz şeyin onların tamamıyla önemsiz olduklarını ortaya koyduğunu söyleyeceğim; yani: (§3) zaman zaman içine düştüğü saçmalığı insana göstermedikçe hiçbir bilgi içermediklerini ilk bakışta kavrarsınız.

"*Th*[*eophilus*] Bunu hiçe mi sayıyorsunuz efendim, bir önermeyi saçmaya

indirgemenin onun çelişikliğini tanıtlamak olduğunu kavramıyor musunuz? Bir insana, aynı şeyi aynı anda reddetmemesi ve olumlamaması gerektiğini söylemekle bir şey öğretilmeyeceğini kabul ediyorum; ancak sonuç sayesinde, bunu üzerinde düşünmeden yaptığı gösterilerek ona bir şey öğretilebilir. Kanımca, daima bu *apagojik tanıtlamalar*, yani saçmaya indirgeyen tanıtlamalardan vazgeçmek ve her şeyi adlandırıldığı şekliyle gösterimsel tanıtlamalarla kanıtlamak daima güçtür; bu konuyla çok ilgilenen geometriciler, bu konuda yeterince çaba gösterdiler. Proclus, zaman zaman, Euclides'den sonra gelen bazı kadim geometricilerin sanıldığı üzere kendisininkinden daha doğrudan bir tanıtlamayı bulduklarını gördüğünde bundan söz eder. Ancak bu kadim yorumcunun sessizliği, bunu her zaman başarmadıklarını gösterir.

"§3. *Ph.* Efendim, en azından şunu kabul edersiniz ki, çok az bir bedel ve çok az bir karşılıkla bir milyon önerme oluşturulabilir. Çünkü sözgelimi istiridye istiridyedir demek ve bunu inkâr etmenin yanlış olduğunu söylemek ya da istiridye istiridye değildir demek önemsizlik değil midir? Bu konuda yazarımız eğlendirici bir değinide bulunur. Bu istiridyeyi bazen bir özne, bazen bir sıfat ya da bir yüklem gibi ele alan bir adamın, istiridyeyi bir elden diğerine fırlatarak kendisini eğlendiren bir maymuna benzeyeceğini söyler. Bu işlem, maymunun açlığını, bu önermelerin bir insanın anlama yetisini tatmin edebildiği kadar, tatmin edebilir.

"*Th.* Bu yazarı sağduyuyla olduğu kadar, zekâyla da dolu buluyorum ve onları bu şekilde kullananlara karşı çıkmakta kesinlikle haklı olduğunu düşünüyorum. Ancak özdeşliklerin yararlı oldukları ortaya konulduğunda, nasıl kullanılmamaları gerektiğini de kesinlikle anlayabilirsiniz; yani: sonuçlar ve tanımlamalar sayesinde kurmayı istediğiniz diğer hakikatlerin onlara indirgenebileceğini göstererek.

"§4. *Ph.* Bunu biliyorum ve açıkça anlıyorum ki bunlar, *kurşun bir metaldir* bildiriminde olduğu gibi, karmaşık fikrin bir parçasının bu fikrin nesnesiyle olumlandığı -önemsiz görünen ve pek çok örnekte öyle olan- önermelere çok daha güçlü bir nedenle uygulanabilir. Bu terimlerin anlamını bilen, kurşunun çok ağır, eriyebilir ve işlenebilir bir cisme işaret ettiğini bilen bir kişinin zihninde yalnızca bu kullanım vardır. Yani bu adama metal dediğinizde, bunları teker teker sıralamak yerine, hemen çok basit fikirleri ona gösteriyorum. §5. Aynı şey, tanımlamanın bir parçası, tanımlanan şeyle olumlandığında da doğrudur. Altını sarı, ağır, eriyebilir ve işlenebilir bir cisim olarak tanımlıyorsanız, *altın bütünüyle eriyebilirdir* bildiriminde olduğu gibi. Yine üçgenin üç kenarı vardır, insan bir hayvandır, bir palfrey (eski bir Fransızca sözcük *palefroy/binek atı*) kişneyen bir hayvandır demek bu sözcükleri tanımlamaya hizmet eder. Ancak tanımın yanında başka bir şey öğretmeye değil. Fakat insan Tanrı nosyonuna sahiptir ve afyon insanı uyutur bildirimlerinden bir şey öğreniriz.

"*Th.* Özdeşlerin tümüyle olduklarını söylediğim şey yanında, bu yarı

özdeşlerin de belirli bir kullanıma sahip olduklarını anlayacağız. Örneğin, *bilge bir insan daima bir insandır*; bu bize, onun yanılmaz olduğu, ölümlü olduğu vb. bilgisini verir. Tehlikedeki bir insan bir tabanca mermisine gereksinim duyar ve mermi yapmak için kalıbı var, ama içini dolduracak kurşunu yok; bir arkadaşı ona şöyle der: cüzdanındaki *gümüşün eriyebilir* olduğunu hatırla; bu arkadaşı ona gümüşün bir niteliğini öğretmez, ancak onun, bu acil gereksinimde tabanca mermisine sahip olmak için, kendisinden yararlanabileceği bir kullanımını düşünmesini sağlar. Ahlâki hakikatlerin ve yazarların en güzel cümlelerinin büyük bir kısmı bu yapıdadır. Çoğunlukla bize bir şey öğretmezler, ancak doğru zamanda bildiğimiz şey hakkında düşünmemizi sağlarlar. Latin Tragedyası'ndan şu hiciv altılısı:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest

daha az hoş olsa da, şöyle ifade edilebilir: birinin başına gelebilen, herkesin başına gelebilir, bize insanlık durumunu hatırlatmaya hizmet eder, *quod nihil humani a nobis alienum, putare debemus.* Hukuk danışmanlarının şu kuralı: *gui jure suo utitur, nemini facit injuriam* [kendi hakkını kullanan kişi, kimseye zarar vermez] önemsiz görünür. Yine de belirli durumlarda bu kural çok yararlıdır ve insanın gerekli olan şeyi düşünmesini sağlar. Örneğin, bir insan evini yasaların ve âdetlerin izin verdiği en büyük yüksekliğe kadar çıkartırsa ve bunu yapmakla komşusunu manzarasından yoksun bırakır ve komşusu şikâyete kalkışırsa, bu yasa kuralı gereğince komşusuna hemen itiraz eder. Ayrıca, afyon bir uyuşturucudur bildiriminde bulunan önerme gibi olgu önermeleri ya da deneyimler bizi, asla ayrı fikirlerimizdeki şeyin ötesine geçmemizi sağlayamayan salt aklın hakikatlerinden daha öteye taşır. Herkesin bir Tanrı fikri vardır önermesine gelince, bu akıldan kaynaklanır, çünkü nosyon fikre işaret eder. Çünkü kanımca Tanrı fikri bütün insanlarda doğuştandır: ancak bu nosyon, içinde gerçekten kendisinin düşünüldüğü bir fikre işaret ediyorsa, insan soyunun tarihine dayanan bir olgu önermesidir. §7. Sonuçta bir üçgen üç kenara sahiptir demek, göründüğü kadar özdeş değildir, çünkü bir çokgenin kenarları kadar çok açıya sahip olması zorunluluğunu anlamayı gerektirir. Bu çokgen, kapalı olduğu varsayılmazsa, ilave bir kenara da sahip olur.

"§9. *Ph.* Tözlere ilişkin genel önermelerin, eğer kesinseler, çoğunlukla önemsiz oldukları anlaşılır. Töz, insan, hayvan, biçim; bitkisel, duygulu, rasyonel ruh sözcüklerinin anlamlarını bilen kişi, bu sözcüklerden, çoğunlukla gerçekten ne olduğunu bilmeden sözünü ettiğimiz ruh hakkında birçok kesin, ancak yararsız önermeler kurar. Herkes, metafiziğe, skolastik teolojiye ve fiziğin belirli bir türüne ait kitaplarda bu yapıda sonsuz sayıda önermeler, akıl yürütmeler ve çıkarımlar bulabilir ki, bunların okunması, okumaya başlamadan önce Tanrı, ruhlar ve bedenler hakkında bildiği şeyden fazlasını kendisine öğretmeyecektir.

"*Th.* Metafiziğin ve genel olarak bu karakterde görülen diğer kitapların soyutlamalarının yalnızca sözcükleri öğrettiği doğrudur. Örneğin, meta-

fizik genel olarak varlığın ve varlıktan çıkan ilkelerin ve etkilenimlerin *bilimidir*; varlığın ilkeleri öz ve varoluştur; etkilenimler ilksel (yani birlik, hakikat, iyilik) ya da türevsel (yani aynılık, farklılık, yalınlık, karmaşıklık vb.) olmak üzere ikiye ayrılır. Ve bu terimlerin her birinden söz ederken, yalnızca belirsiz nosyonlar ve sözel ayrımlar sunmak, aslında *bilim* adını kötüye kullanmaktır. Ancak (Grotius'un çok değer verdiği) Suarez gibi daha derin skolastiklere karşı adil olmak zorundayız ve onlarda sürem, sonsuz, olumsal, soyutlamaların gerçekliği, bireyleşme ilkeleri *origo et vacuum formarum* [biçimlerin ve biçimler arasındaki boşluğun kaynağı], ruh ve yetileri, Tanrı'nın yarattıklarıyla birliği vb. ve hatta etikte istencin doğası ve adalet ilkeleri üzerine değerli tartışmalar olduğunu kabul etmeliyiz; kısacası bu cürufta hâlâ biraz altın olduğunu kabul etmeliyiz, ancak bundan yararlanacak olanlar yalnızca aydın kişilerdir. Orada burada değerli bir şey olduğundan dolayı gençleri yararsız ıvır zıvırla doldurmak, en değerli şeyi, yani zamanı boşa harcamak olur. Ayrıca kesin ve bilinmeyi hak eden tözlere ilişkin genel önermelerden tamamıyla yoksun değiliz. Zeki yazarımızın ya kendi adına ya da diğerlerini izleyerek öğrettiği, Tanrı ve ruha ilişkin büyük ve güzel hakikatler vardır. Muhtemelen biz de bunlara bir şeyler ekledik. Bedenlere ilişkin genel bilgiye gelince, Aristoteles'in bıraktığı şeye eklemeler yapılıyor ve fiziğin, hatta genel fiziğin, şimdiye kadarkinden çok daha gerçek bir hal aldığı söylenmelidir. Gerçek metafiziğe gelince, bir bakıma onu kurmaya başlıyoruz ve genel olarak tözlere ait, akla dayanan ve deneyimle onaylanan önemli hakikatler buluyoruz. Yine umuyorum ki, ruha ve akıllı ruhlara ilişkin genel bilgiye biraz katkıda bulundum. Bu tür bir metafizik, Aristoteles'in talebiydi, bu arzu edilen [*la desirée*] ya da onun aradığı şey anlamına gelen *Ζητουμένη* adını verdiği bilimdir (*Metaphysics*, A, 982[a]15). Mutluluk biliminin, gereksinim duyduğu sanatlarla ve mimarın işçilerle bağlantılı olması gibi, bu bilim de diğer teorik bilimlerle bağlantılı olacaktır. Bu yüzden Aristoteles, diğer bilimlerin en genel bilimi olarak metafiziğe dayanmaları, ilkelerini, bu ilkelerin tanıtlandığı metafizikten almaları gerektiğini söyler. Şu da bilinmelidir ki, teori için pratik neyse, metafizik için de gerçek etik odur. Bunun nedeni, adalete ve erdeme uygun bir anlam veren akıllı ruhlar ve özellikle Tanrı ve ruh bilgisinin ortak töz öğretisine dayanmasıdır. Çünkü, başka bir yerde de belirttiğim üzere (*Codex juris gentium*'a Önsöz, s. 423), Tanrı'nın inayeti veya öte dünya yoksa, bilge insan erdem pratiğinde daha fazla sınırlanacaktır, çünkü her şeyi yalnızca kendi mevcut tatminine bağlayacaktır ve bu tatmin bile, çoktan Sokrates'te, İmparator Marcus Aurelius'ta, Epictetus'ta ve diğer kadimlerde görülen bu tatmin bile, evrenin düzeni ve ahenginin sonsuz bir gelecekte de bize açıldığı bu güzel ve büyük görüşler olmadan daima iyi temellendirilmemiş olacaktır; aksi takdirde ruh dinginliği yalnızca zoraki sabır adı verilen şey olacaktır; öyle ki, teorik ve pratik olmak üzere iki kısımdan oluşan doğal teolojinin, hem gerçek metafiziği hem de en kusursuz

etiği içerdiğini söyleyebiliriz.

"§12. *Ph.* Şüphesiz ki, önemsiz ya da salt sözel olmaktan uzak bilgi vardır. Ancak bu sonuncusu, iki soyut terimin birbirlerini olumladığı salt sözel önermeler olarak görünüyor; örneğin *cimrilik tutumluluktur, minnettarlık adalettir*; ve yine ilk bakışta bu diğer önermeler bazen ikna edici görülse de, güçlerini bastırdığımızda terimlerin anlamlarından başka bir şey ifade etmediklerini anlarız.

"*Th.* Ancak terimlerin anlamları, yani özdeş aksiyomlarla birleşen tanımlar, bütün tanıtlamanın ilkelerini ifade ederler: ve bu tanımlar, fikirleri ve onların olanaklarını aynı anda bilinir kılabildiğinden dolayı, onlara bağlı olan şeyin her zaman salt sözel olmadığı açıktır. Minnettarlık adalettir ya da daha çok adaletin bir parçasıdır örneğini alırsak, önemsiz görünmeyecektir, çünkü *actio ingrati* olarak adlandırılan şeyi ya da nankör olanlara karşı yapılabilecek suçlamayı gösterdiğinden dolayı, mahkemelerde daha fazla dikkate alınmalıdır. Romalılar bu eylemi, özgürleştirilmiş, azat edilmiş kölelere karşı kullanırlardı ve günümüzde de bu, bağışlamaların iptal edilmesi konusunda geçerli olmalıdır. Ayrıca, zaten başka yerde cinsin türe atfedilebilmesi gibi, soyut fikirlerin de birbirlerine atfedilebileceklerine değinmiştim, şu bildirimlerde olduğu gibi: *süre bir sürekliliktir, erdem bir alışkanlıktır*; ancak *evrensel adalet* yalnızca *bir erdem* değil, aynı zamanda gerçekten de *tam etik erdemdir* (çev. Alfred Gideon Langley, 2. ed. [Chicago: Open Court, 1916], s. 490-497).

Bilmenin bu tekrarlayan yapısı, göreceğimiz üzere yalnızca önemsizin arkeolojik bir yorumunu değil, ayrıca bir intihal metafiziğini –Condillac bu suçlamadan çok çekmişti (*OP*, I, s. 222, 318, vb.)– ya da daha çok metafiziksel bir intihal teorisini de oluşturur. Şuna dikkat ediniz: "Başka pek çok yerde olduğu gibi burada da kopyaladığım, *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'ye koymasaydım buraya ilave etmeyecek olduğum düşünümlerde de deneyim beni teyit ediyor. Pek çok yazarın bu *Deneme*'yi kopyalamış olduğu konusunda uyarıda bulunmam gerektiğine hâlâ inanıyorum. Çünkü düşünme sanatı üzerine yazarken bunları benim kopyaladığım samlabilir. İntihalci metafizikçiler, daha bayağı olamaz. Kendilerindeki metafizik hakikatler kendilerine gösterildiğinde, bütün bu hakikatleri tek başlarına bulmuşlar gibi kendilerini pohpohlarlar ve bu hakikatleri utanmadan keşif olarak kendilerine malederler. Bir gün Du Marsais kendisinden yapılan arsız bir intihal hakkında bana yakındı, intihalciye bundan söz ettiğimde, bana şu yanıtı verdi: *Du Marsais yakınmakta hata ediyor, oradaki bu şeyler kendileriyle ilgilenmek isteyen her iyi zihne ya da ruha aittir.* Yine de oradaki o şeyler, Port-Royal'in daha da iyi zihinler olan beyefendilerinden kaçtılar. Kendisine kalırsa kusursuz bir metafizikçi olan Du Marsais, birçok intihalci metafizikçi yaratan biridir. Daha önce göndermede bulunulan intihalciler, herhangi bir rehber olmaksızın kendinde olguları aramak için fazlaca beceriksiz olduklarında, kurdukları kötü metafizikle tanınırlar" (*De l'art de penser, OP* içinde, I, s. 735 dpnt).

bilinmeyen, bilinende bulunur ve yalnızca oradadır, çünkü o aynı şeydir. Böylelikle bildiğimiz şeyden bilmediğimiz şeye geçebiliriz, çünkü bilmediğimiz şey, bildiğimiz şeyle aynıdır. Bu bölümü okurken hiçbir şey öğrenmeyen siz, söylediğim her şeyin bildiğiniz şeyle aynı olduğuna kolayca inanabilirsiniz. Bu yüzden bir çocuk bir şeyi bileceği zaman, öğrenmiş olacağı şey, bildiği şeyin aynısı olacaktır.

İmdi bilmediğimiz her şey bildiğimizle aynı olduğundan, bilmediğimiz şeye ulaşmak istiyorsak bildiğimiz şeyi fazlasıyla gözlemleyemeyiz. ... Bu yüzden daha önce kimsenin başlamadığı yerden başlıyorum ve büyük ölçüde herkesin, söz etmenin yararsız olduğu yargısında bulunduğu şeylere değineceğim. Bu konuda dikkatli olmam gerektiğini hissediyorum, ama insanlardan, başka pek çoklarına gösterdikleri hoşgörüyü bana da göstermelerini rica ediyorum. ...

Bu durumda, muhtemelen kalkül dilinde yalnızca özdeş ve bu yüzden önemsiz önermelerin oluştuğu yönünde bir itiraz olacaktır. Diğerlerinde olduğu gibi, bu dilde de yalnızca özdeş önermelerin, bu önermeler her ne zaman doğru ise, o zaman oluştuğunu kabul ediyorum. Bilmediğimiz şeyin bildiğimiz şeyle aynı olduğunu gösterdiğimiz için, açıktırdır ki, bildiğimiz şeyden bilmediğimiz şeye geçerken yalnızca özdeş önermeleri oluşturabiliriz. Bununla beraber, bir önerme özdeş olmak için önemsiz olmaz.

Altı altıdır, hem özdeş hem de önemsiz bir önermedir. Ancak özdeşliğin hem terimlerde hem de fikirlerde bulunduğunu fark edin. İmdi, fikirlerdeki özdeşlik, önermeyi önemsiz kılan şey değildir; bunu, terimlerdeki özdeşlik yapar. Aslında, bu *altı altıdır* önermesini oluşturmaya *asla gereksinim duyulamaz* (vurgu bana ait, J. D.); bu bizi bir yere götürmez. Ve değinme fırsatını bulduğumuz üzere önemsizlik, söyleyecek bir şeyi olmadan, amaçsız ya da ereksiz konuşmak için konuşmaktan ibarettir.

Bu, *üç üç daha altı eder* önermesiyle aynı değildir. Bu, bir toplamanın toplamıdır. Bu yüzden onu oluşturma gereksinimi olabilir ve bu önerme önemsiz değildir, çünkü özdeşlik yalnızca fikirlerdedir.

Biri sözlerde, diğeri fikirlerde iki özdeşliği ayırt etme gereksiniminden dolayı, her özdeş önermenin önemsiz olduğu varsayılmaktadır. Çünkü sözlerdeki her özdeş önerme, aslında önemsizdir. Özdeşlik yalnızca fikirlerde olduğunda, bir önermenin nasıl önemsiz olacağını bilmediğinden asla şüphelenilmiyordu. Hiç kimse bu özdeşliği algılamak bile istemedi. Örneğin, *iki iki daha*'nın *iki iki daha*'dan başka bir şey olarak düşünülmesinden dolayı değilse, neden *iki iki daha dört eder*

> denir (neden *eder*?): bana öyle geliyor ki, *iki iki daha*'nın *dört* ile aynı olduğu düşünülseydi, *iki iki daha dört*'tür denirdi. ...
>
> Bu özdeşliğin fark edilmediğini söylediğimde, algılanmadığını kastetmiyorum. Bunu kim algılayamaz ki? Ancak fark edilirse bundan, hesaplandığında yalnızca özdeş önermelerin oluşturulduğu ve oluşturabildiği sonucunun çıkarılması zorunludur. Bu durumda, bu sonuca sanki içgüdüyle itiraz edilir, çünkü her özdeş önermenin önemsiz bir önerme olduğu yönünde bir önyargı vardır; ve önemsiz olmaktan nefret edilir. (*La Langue des calculs*, *OP* içinde, II, s. 431-432)

Ayrıca, hesap yapanlara iyi metafiziği öğretmek için iyi bir neden olduğunu da hatırlayalım. Öyle ki, önemsizleşmeye duydukları nefretin, daha doğrusu bir içgüdüye (akıl hâlâ içgüdüye bağlıdır) benzeyen önyargılarının üstesinden gelirler. Öyle ki, "söyleyecek bir şeyi olmadan, amaçsız ya da ereksiz konuşmak için konuşmak"tan sakınırken, aynı şeyi söylemekten, en azından ona değinmekten vazgeçmezler.

Yine de kötü metafiziğin dille, beyhude gösterenin sapmasıyla ya da boşluğuyla, göstergenin kendisini tekrarladığı ve kendisinden başka hiçbir şeyi göstermemek için kendisiyle özdeşleştiği yolda sürüklenmeyle başlaması gibi, önemsizlik de göstergenin kaynağından ortaya çıkar.

Bu yüzden felsefi önemsizlik yalnızca bir ilinek değildir. Şüphesiz Condillac, bu konuda haklı olmak ister; bu, önemsizliği, temelde ciddi bir söylemi dışarıdan etkileyen sonradan gelen tarihsel bir kötülük olarak düşünmek demektir. Ancak şimdi tanımladığımız bir mantığa göre, ilinek de bir tür temel âkıbet, yapısal yazgı, ilk günah olarak tanımlanır.

Önemsize indirgeme metodu, metodun kendisidir. Hiç önemsiz olmamak için metodik olmak yeterlidir.

Düzen, açıklık, kesinlik: yalnızca mantık değil, yazı da – felsefi üslup– bunlardan yoksundur. Felsefi üslup, doğası gereği önemsizliğe yol açar. Ancak bunun nedeni mantıksaldır, epistemolojiktir, ontolojiktir. Felsefi yazı önemsizse bu, filozofun kendi bildirimlerini gerçekleştirememesinden dolayıdır. Filozof, hiçbir şey bilmez, söyleyecek hiçbir şeyi yoktur ve kendi cehaletini maskelemek için üslupsal etkileri karmaşıklaştırır,

inceltir, saflaştırır. Böylelikle söyleminin temel boşluğundan dolayı yanlış yola sevk eder, değişiklik yapar. Felsefi yazı güç, ezoterik olduğunda, çok az sayıda kişiye mahsus kılındığında bu, bu tür yazımın boşluğundan dolayıdır.

> Erken dönemde şairler ve hatipler, metodun yararlılığını hissettiler. Bu yüzden metot, onlarla birlikte en hızlı gelişimini kaydetti. Ürünlerini bütün bir halk üzerinde deneme avantajına sahiptiler: neden oldukları izlenimlere tanıklık ederek, eserlerinde eksik olan şeyi gözlemlediler.
>
> Filozoflar, aynı desteğe sahip değildir. Yazıyı kendilerinden aşağıdaki güruh için yazmayı düşünen filozoflar, uzun süredir yazıyı anlaşılmaz işleri kıldılar. Çoğu kez bu, yalnızca kendilerine saygı duymalarının dolambaçlı yoluydu: cehaletlerini kendilerinden saklamak istediler ve yargıda bulunmaktan çok, hayranlık duymaları sağlanan, sözlerine inanan insanlara eğitimli görünmek onlar için yeterliydi. Bu yüzden, görüşlerini sorgulamadan körü körüne benimseyen müritlerinden başka yargıçları olmadığından, filozoflar metotlarının kusurlu olduğundan şüphelenmek zorunda kalmadılar: aksine kendilerinin zekâdan yoksun olduklarını anlamayan herkese inanmak zorunda kaldılar. Bu yüzden eserleri böylesine çok önemsiz tartışma üretmiştir ve akıl yürütme sanatının ilerlemesine bu kadar az katkıda bulunmuştur. (*De l'art d'écrire*, *OP* içinde, I, s. 592)

Kötülüğün kökeni, yazıdır. Önemsiz üslup –yazılı olan– üsluptur. Şairlerin ve hatiplerin tersine filozoflar (unutmayalım ki, nesrin mucitleridirler), "neden oldukları izlenimlere tanıklık" etmediler. Söylemlerinin kuralını canlı mübadelede bulmadılar. Amaç yokluğu, muhatap yokluğu, felsefe, yazı, önemsizlik: bu zincir nerede zayıflar ya da kopar?

Önemsizlik, işine koyulur ya da genel tekrardaki, yani iki tekrarı birbirinden ayıran, tekrarı ikiye bölen yarıktaki işinin eserini tehdit eder. Fikrin tekrarı, fikirlerin özdeşliği önemsiz değildir. Sözcüklerdeki özdeşlik önemsizdir. Şüphesiz Condillac, yargılara, cümlelere ve yüklemsel bildirimlere bağlı olarak bunu söyler. Ancak o açıkça kendinde fikrin, kendinde sözcüğün kendine özdeşliğiyle bağlantılı olarak bunu önvarsaymak zorundadır. Bu iki özdeşlik arasındaki, böyle-

likle bu iki tekrar gücü arasındaki fark, tüm biçimlerindeki, daha çok ve daha az, olumlu ve olumsuz arasındaki, özellikle de ciddi ve önemsiz arasındaki boşluğu ya da sapmayı haklılaştırır. Ancak Condillac, iki tekrar gücünü birbirine bağlar. Locke'a karşı göstergelerin bağlantısı olmadan fikirlerin bağlantıları olmadığına işaret etmek istiyordu. Tekrarın kendi içindeki iki tekrar arasındaki sınır, bu sınırın dışarıda bıraktığı şey üretilmeden yeniden üretilemez, ifade edilemez ya da anlamlandırılamaz.

Önemsizlik, gösterenin sapmasından ya da boşluğundan, ayrıca kendi kapalı ve temsil-etmeyen özdeşliği üzerine katlanmasından kaynaklanır. Böylelikle, yalnızca anlambilimsel özdeş-olmama riskinde önemsizlikten kaçarız: Condillac, özdeş olmayışı metafor olarak isimlendirir ve yalnızca analojik ve teleolojik yeniden-temellükünü başlatmak için onu dilin ilksel yapısı kılar. Bu yeniden-temellük, eylem dili döneminden itibaren izlenir; metaforu, bütün tamamlayıcı değişiklikler aracılığıyla en formel, böylece en doğal olana, yani kalkül diline açar. Bu, örneğin ikinci bölümün başında doğrulanabilir. Orada, gizli yol gösterici hattı, zamanın kaynağını ve retoriğin kaynağını da anlatan bir anlatıdaki zamansal kiplerin retoriğini kavrayacağız. Ancak II. Bölüm'den önce, zaman –ya da şimdinin kendisiyle bağıntısının ve hatta tekrarlanabilirlik içinde şimdinin kendisiyle bağıntısının boşluğu– *hem* duyarlığın kökenini, hem de önemsizlik anını adlandıracaktır.

Gereksinim, sistemin biricik ilkesi olarak görülür. Gereksinim önermesi nasıl karmaşık hale gelir?

Temel Derslerin Özeti'nde [*Cours d'études,* "Précis des leçons préliminaires"] arzunun tanımı, anlama yetisinin tanımıyla istenç arasına yerleşir. Bütün bu örneklerin iması ve karşılıklı değişimi, sık sık yanıltıcı ve şaşırtıcı olarak kalır. Onların aralarındaki farklı metinleri ilişkilendirmek istersek, bu mantık her seferinde titiz yeniden-oluşumlar gerektirir. Örneğin, burada arzu, istenci ("tıpkı anlama yetisinin dikkatten kaynaklanan bütün faaliyetleri kuşatan yeti olması gibi, gereksinimden kaynaklanan bütün faaliyetleri kuşatan yeti") doğu-

racaktır ya da ona dönüşecektir. Ancak arzu, teorik ve pratik bütün bilginin ve genel olarak dikkatin kaynağında bulunduğu gibi, anlama yetisi ve nesneyle teorik bağıntıyı da üretir.

ARZU

Kendinize gerekli olduğu yargısında bulunduğunuz bir şeyden yoksun olmak, sizde rahatsızlık ve kaygı üretir; öyle ki, siz az ya da çok acı çekersiniz: buna *gereksinim* adı verilir.

Bu rahatsızlık görmenizi, dokunmanızı, yoksun olduğunuz nesneye ilişkin bütün duyularınızı belirler [*détermine*]. Ayrıca bu rahatsızlık, ruhunuzu bu nesneye dair sahip olduğu bütün fikirlerle ve onlardan alabileceği hazlarla meşgul olmak yönünde belirler. Böylelikle rahatsızlık, bedenin ve ruhun bütün yetilerinin eylemini belirler.

Yetilerin, yoksunluğu duyulan bu nesneye ilişkin belirlenimine, arzu adı verilir. Böylelikle arzu, nesne mevcut değilse yalnızca ruhun yetilerini yönlendirir; nesne mevcutsa, bedenin yetilerinin yönlendirilmesini de içerir. (*OP* içinde I, s. 414; ayrıca bkz., *TS*, I, 3, §1-3, s. 25-26)

Bu yüzden, arzu bütün güçleriyle gereksinimden başka bir şey olmasa da; arzu nosyonu gereksinim nosyonundan türetilse de; ve bu türeyiş ona hiçbir güç eklemese ya da ondan hiçbir güç çıkarmasa da ve yalnızca ona bir yön vermekle bir gereksinimi kipleştirse de; gereksinimin bilgisi (ya da bilinci) arzuya, bu yönlendirilmiş türeyişe, bu yönün nesnesine nüfuz eder. Buradan özellikle şu sonuç çıkar: önemsizlik –nesnesiz arzunun ya da değişken arzunun görünür tekrarı– kendi başına bırakılan gereksinimdir, nesnesiz gereksinimdir, arzunun yönlendirmesi [*rection*] olmayan gereksinimdir, vb.

Condillac'ın "şimdiye kadar oluşturulanlardan hiçbirine benzemeyen" (s. 2) *Mantık* 'ı, gereksinimin mantığını arzunun mantığıyla karşılaştırmaz. Aksine mantık, hareket eden (*hareketli*) bedenin gücü ve yönü olarak birini diğerine eklemlemek ya da onları birlikte düşünmek yönünde düzenlenir. *Mantık*'ın II. Bölüm'ünde ("Araçları ve etkileriyle düşünülen analiz ya da doğru bir dile indirgenen akıl yürütme sanatı") birinci kısım, "Doğaya Borçlu Olduğumuz Bilgi Her Şeyin Kusursuz Biçimde Birleştiği Bir Sistemi Nasıl Oluşturur ve Onun Derslerini

Unuttuğumuzda Nasıl Yolumuzu Yitiririz" başlığını taşır. Bu kısım, gereksinimin arzulama yönelimiyle başlar: "Arzu sözcüğüyle gereksinim duyduğumuz şeylere yönelik yetilerimizin yönlendirilmesinden başka bir şey kastedemeyeceğimizi gördük. Bu yüzden yalnızca arzularımız var, çünkü tatmin edilecek gereksinimlerimiz var. Bu yüzden gereksinimler ve arzular, bütün araştırmalarımızın hareket kaynağıdır [*le mobile*]" (s. 46).

Eğer gereksinim, sistemin biricik ilkesiyse, arzu yalnızca gereksinimin temsil edici yöney-lemesi [*vection*][3] ise, yani yoksunluğu kendisini gereksinim olarak kuran nesneyle bağıntısı ise, o zaman gereksinim ortaya çıkar ve yalnızca karşılaştırmanın zamansal yarılmasında arzulayıcı bir temsile dönüşür.

Genelde hiçbir fark yoktur, yalnızca derece farkları vardır. Bu temel önerme, etkisini Condillac'ın bütün söylemine yayar ve deyim yerindeyse düzenli biçimde bütün kopma ve tekrar kavramlarını açmaya [*déplier*] başlar. Bu *açma*, zamanın açmasıdır. Bu gereksinimin ve gereksinimi genel olarak bir nesneyle ilişkilendiren arzulayan temsilin kaynağıdır. Farksızlık, yalnızca (zamansal) karşılaştırmanın bir etkisidir, böylelikle bir fark etkisidir.

> §24 *Bir durum yalnızca karşılaştırma yoluyla farksızdır.* Bu farklı dereceler arasında farksızlık durumu yoktur. Ne kadar zayıf olursa olsun, ilk duyumda heykel zorunlu olarak ya hoşnuttur ya da hoşnutsuzdur. En keskin acıları ve en derin hazları peşpeşe hissettiğinde, en güçlülerle karşılaştırıldığında daha zayıf görünecek bu zayıf duyumların farksız olduğu yargısına varacak veya hoş ya da nahoş olarak değerlendirmekten vazgeçecektir. ...
>
> §25 *Gereksinimin kaynağı.* Her ne zaman kötü ya da geçmişte olduğundan daha az rahat olsa, geçmiş duyumları-

[3] Derrida *vection*'dan şöyle söz eder: "'Vection' mevcut olsa da, nadiren karşılaşılan bir sözcüktür. Anlamı: bir yöneyin [*vector*], harekete geçiren ve bir yöne taşıyan şeyin yönlendirilmiş hareketidir. Derrida'nın *vection* sözcüğünü kullanımı, "yön", "yönetim" anlamlarına gelen eski Fransızca *rection* sözcüğünü yukarıdaki kullanışını tamamlıyor görünür. –İng. ç.n.

> nı hatırlar ve onları şu andakilerle karşılaştırır ve yine eski durumuna dönmenin önemini hisseder. Bundan gereksinim ya da kendi rahatı için zorunlu olduğu yargısında bulunduğu esenliğe dair sahip olduğu bilgi doğar.
>
> Gereksinimleri, yalnızca çektiği acıları elde ettiği hazlarla karşılaştırdığından dolayı bilir. (*TS*, I, 2, s. 13-14)

Değindiğimiz üzere derece, yani aşamalı fark, *dır*'ı yerinden çıkararak özdeş önermeyi mahveder. Aynı zamanda derece, özdeş önermeyi, ona bilgiyi ilerleten ve önemsizliği yasaklayan bir sentetik değer vermekle olanaklı kılar. Böylelikle bir derece unsuru olan zaman, hem önemsizlik olanağına hem de olanaksızlığına işaret eder. Önemsizliğin kırılganlığı, zayıf yapısı, (dereceye ilişkin) fark (zamanı), bu sıfatla ontolojinin basitçe muktedir olamadığı uzamlaşma dışında bir şey değildir. Orada bir çatlak vardır, orada yapılandırma *ve* yapıbozum yarılır/açılır. Düz ya da sürekli veya düzenli olmayan ayrışma hattı –felsefe neredeyse kendiliğinden bundan etkilenir. Felsefe kendinden sapar ve yine kendisini dışarıdan vuracak darbelere yol açar. Yalnızca bu koşulla, hem içsel hem dışsal yapıbozum *olanaklı*dır.

Karşılaştırma olmadan, tabloyu yıkan zaman olmadan, ne haz/acı karşıtlığı (ilkenin ilkesi)[4] ne de genel analoji olurdu. Zaman olmadan hiçbir nesne olmazdı. Zamanın boşluğu ya da sapması (algısal şimdinin kendisi için tekrarı ve yokluğu) hem göstergede hem fikirde temsil edici yöney-lemi başlatır. İkame faaliyeti –kavram ve sözcük düzenli olarak yeniden görünür– temsil olarak yorumlanır. Şu durumda göstergenin boşta oluşu –önemsiz bir boşta oluş– nesnesiyle bağıntısının askıda kalması, göstergeden önce araya girer. Ya da daha çok, gösterge kendisini göstergeden önce ilan eder: zaten genellemenin ya da soyutlamanın eşiğinde, yani bir göstergeyi "figüratif biçimde"

---

[4] Bkz., *TS*, I, 1 ve 2, s. 3 vd. Burada yine zamanla bağıntı (şimdinin yokluğuyla bağıntı), arzunun kaynağı olarak öne sürülür. Bir zaman öncesi etki kurgusuyla arzu taşlaşır. "Henüz o (heykel) değişim, ardıllık, süre hakkında hiçbir fikre sahip değildir. Öyleyse arzuları biçimlendirememeksizin varolur" (a.g.e., 2, §3, s. 5)

ele almaya izin veren, metaforu dilin şiirsel kaynağına kaydeden ve eşanlamlılar sözlüğünü yöneten bu genişleyen anlam süreci kadar erken ilan eder. Esnetilen bir anlam, nesneyle bağıntısında her zaman boş, değişken, gevşek olma tehlikesi taşır. Bu nedenle iki metafizik, iki barbarlık, iki imgelem, iki tanım olduğu gibi, fikrin kendi çiftinden ya da vekilinden asla kurtulmayız. Bu, önemsizliğin son ya da ilk elbisesidir: "Fikir sözcüğünün yalnızca bir anlama sahip olduğunu öne sürdüğümüzde, bu konuda hataya düşeriz. Aslında iki anlamı vardır. Ona uygun olan bir anlam ve ona genişletmeyle verilen bir diğer anlam. Bir taş, iki taş dersen, fikir sözcüğü uygun biçimde ya da literal olarak alınır, çünkü bu isimlere bağladığım nesnelerde *bir, iki* fikrini bulurum. Ancak *bir, iki* dersem bunlar yalnızca genel isimlerdir ve yalnızca genişletmeyle fikir olarak adlandırılabilir" (*La Langue des calculs*, *OP* içinde, II, s. 430). Genişletmeyle söylenen şey, daima uygunsuz biçimde söylenir. Condillac sık sık "uygunsuz biçimde ya da genişletmeyle" der (a.g.e., s. 433).

Fikri nesnesiz ve göstergeyi fikirsiz bırakan terimin tanımını nesnesinden –fikrin tanımından– ayrı düşüren bu önemsiz genişletme, ilerlemenin kendisiyle birlikte artar. Teleolojik hareketi izler ve ayrıştırdığı şeyin sınırına kadar genişler. Örneğin ticaretin, dilin, kuruluşun sınırına kadar. Şimdi, keyfi olanın düzeninde önemsiz örnek, henüz dikkate almadığımız "hareket eden beden"e (gereksinim/arzu) ilişkin bir ikame karmaşasından ortaya çıkar.

Bir yandan, önemsizlik, arzu aracılığıyla gereksinimden kaynaklanıyor olarak düşünülebilir: arzu nesnenin yönelimini başlatır, boşta oluş, kullanılabilirlik ve genişletme aracılığıyla daima hiçbir etki yapmadan [*à vide*: boşta, boşlukta] tamamlayıcı [*suppléante*] göstergeyi üretir. Daha özel biçimde, tek başına doğal güç olmaksızın bir yönelim olarak arzu, temelde önemsiz, ince, tutarsız, süreksiz olduğundan dolayı.

Diğer yandan ve tersi biçimde, kendinde gereksinim önemsizdir. Arzusuz gereksinim kördür. Nesnesi yoktur, kendisiyle özdeştir, kendisini kapsar, totolojik ve otistiktir. Taşlaşmıştır. Gereksinimi bir nesneyle bağıntılandırmakla arzu onu harekete

geçirir, ahlâkileştirir, yasaya tâbi kılar, bir düzende sabitleştirir.

Ancak ne kadar kalıtışımsal olursa olsun bu tür arzu ve gereksinim karşıtlığıyla yetinmek, insan düzeninin (ikinci ilk – hümanizm olarak metafizik), dil, keyfi gösterge, genel ticaret dolayısıyla, kalıtışımm ilave bir yön değişimiyle, yani *arzulama gereksinimiyle* karıştığını unutmaktır.

Bir arzu olmayan bu gereksinim, doğaya ait değildir. Ya da doğaya -insanın doğasına- aitse, kazanılacak yetenek olarak vardır. *Hayvanlar Üzerine İnceleme* (*Traité des animaux*) "hayvanların fikirler oluşturamadığı hazların ve acıların bizim için hangi farktan kaynaklandığını" açıklar:

> [B]ütün arzularımızın gerçekleşmesi artık olanaklı değildir. Aksine bize bizi taşıdıkları bütün nesnelerin keyfini verdiklerinden dolayı, gereksinimlerimizin en acil olanını, yani arzulama gereksinimini tatmin etmede güçsüz kılınırız [*on nous mettrait dans l'impuissance*]. Bu etkinlik ruhumuzdan uzaklaştırılır, ruh için zorunlu hale gelen bir etkinlik. Bizim için yalnızca ezici bir boşluk, her şeye ve kendimize ilişkin bir bezginlik kalacaktır.
>
> Böylelikle arzulama, bütün ihtiyaçlarımızın en acil olanıdır: Bu yüzden bir arzu tatmin edilir edilmez, bir başkasını oluştururuz. Çoğunlukla aynı anda birkaçına birden itaat ederiz ya da bunu yapamazsak, mevcut koşulların ruhumuzu açmaya izin vermediği arzuları, başka bir zamana bırakırız. Böylelikle tutkularımız kendi kendilerini yeniler, izler, çoğaltır ve yalnızca arzulamak için ve arzuladığımız ölçüde yaşarız. (*OP* içinde, I, s. 372).

Artık arzu nesneyle bağıntı değil, gereksinimin nesnesidir. Artık arzu, bir yönelim değil, bir erektir. Gereksinimi bir tür kaçışa yönelten ereksiz bir erek. Bu kaçış, *gereksinimin* (eşsiz [*franc*] bir sözcük ve tanımsız bir kavram) kaynağını, sistemini, yazgısını ve zamanını siler süpürür.

Heykel, uyandığı anda, aynı şekilde boşluğu indirgemek için çalışır. Göstergenin inatçı özdeşliklerini, başka önemsizlikleri, yani bir Medusa korkusunu, kendi meşruluğunu -önemsiz eğlencenin aksine, yeniden olmuş olacağı şey haline gel(me)mek için- üretmeye başlayan Taş [*Pierre*].

Dizin

A

a *priori* sentez 116
Abraham, N. 13, 14
Adami, V. 13
afyon 117, 118
aidiyet 105
akıl 44, 47, 58, 59, 65, 78, 80, 82, 91, 95, 96, 113, 114, 118, 122, 123, 125
akıl yürütme sanatı 44, 82, 113, 123, 125
akılsızlık 88, 90
algı 23, 71, 72, 75, 77, 92, 93-95, 103
Allison, D. 24, 25
altın 100, 117, 119
ampirizm 39, 51, 61, 63, 94
analiz 24, 38-40, 43, 46, 51, 60-62, 64, 66, 73, 83, 91, 94, 95, 96, 106, 125
analog 115
analoji 24, 39, 44, 46, 47, 49, 62, 71-75, 80-91, 96, 127
  göstergeler analojisi 66, 67, 90
analojik 24, 25, 48, 49, 63, 66, 71, 73, 124
analojizm 116
anlam (*vouloir dire*) 8, 26, 61, 85, 113, 119, 128
anlama yetisi (*entendement*) 45-47, 60, 93, 125
anlambilimsel temsil 115
anlamlama 77, 91, 106
anlatı(*recit*) 67, 78
Antoninus, M. Aurelius 119
Aristoteles 38-40, 119
aritmetik 91
arkeoloji 27, 67
  önemsizin arkeolojisi 25, 67
arkhe 114
artı-değer 100
artık 98
arzu 91, 119, 124-129
  arzu edilen 119
astronomi 95
aşırılık 91, 111, 116

B

Bacon, F. 45
bağıntı, bağlantı (*liaison*) 37, 38, 44, 46-48, 57, 61, 66, 81, 91, 92, 100, 103, 105, 125-129
  analojik bağlantı 63, 71
  göstergelerin bağlantısı 124
barbarlık 41, 128
Barthes, R. 18, 19
Bass, A. 18, 24, 25
beden 60, 65, 74, 75, 125, 128
  hareket eden beden (*mobile*) 126, 128
Berkeley, G. 101, 102
biçim, biçimcilik 49, 60, 61, 76, 77, 105, 118
  biçim/içerik 49, 77
bileşim (yeni bileşim) 38, 62, 66, 67, 71, 75, 104
bilgi 99, 127
  pratik bilgi 125
  teorik bilgi 125
bilgi (*savoir, connaitre*) 16, 28, 38, 62, 93, 94, 95, 116, 120,
  gereksinim bilgisi 125
  pratik bilgi 93
  teorik bilgi 93, 94, 103
bilim 18, 37, 38-43, 45-47, 49, 61-64, 66, 67, 81, 119
  bilim tarihi 42, 46, 49, 97
  bilimin kaynağı 44, 65
  çifte bilim 18
  genel bilim 81, 119
bilinç 60, 75, 77, 93, 94
  bilinç felsefesi 93
  gereksinim bilinci 125
bilinçdışı 94
Biran, Maine de 32, 55, 56-58, 60, 61, 74, 91
  Chaier-Journal 59, 60
  De la décomposition de la pensée 55, 59, 60, 74
  Essai sur les fondements de la psychologie 59, 60
  Notes sur l'influence des signes 91
biyoloji 48, 49, 51
boşboğazlık (*bavardage*) 99, 115
bozmak, açmak, *entamer* 25
bulmak 23, 45, 65, 104

C

cebir 59, 66, 82, 95
cebircilik 55, 59, 61

cehalet 27, 41, 61, 78, 122, 123
ciddi 122, 124
Condillac, Etienne Bonnot de
De l'art d'écrire 123
De l'art de penser 48, 82, 95, 101, 120
De l'art de raisonner 42, 78
Dictionnaire des synonymes 65, 66, 73, 74, 85, 89, 95, 114, 128
Essay on the Origin of Human Knowledge 12, 31, 37, 46, 90, 93, 101, 102, 113, 120
Extrait raisonné du Traité des sensations 82, 104
Grammar 96, 101
Histoire moderne 39, 43, 44, 67
La Langue des calculs 40, 57-59, 64, 81, 91, 98, 116, 122, 128
Le Commerce et le gouvernement 97, 99
Letter to Maupertuis 91
Lettres inédites à Gabriel Cramer 31, 94, 102, 108
Logic 15, 32, 41, 46, 47, 58, 79
Mémoire 57, 102
Précis des leçons préliminaires 48, 124
Traité des animaux 96, 129
Traité des systèmes 56, 58, 94, 99, 102,
Treatise on the Sensations 32, 56, 82, 104
Condillac, Etienne Bonnot de *pek çok yerde*
Cramer, G. 31, 94, 102, 103, 107

Ç

çekim 73, 74
çelişki 6, 49, 50, 56, 60, 94
çerçeve 22, 28
çığır açma 24, 25, 62

D

D' Alembert, J. Le Ront 44
değer 91, 98-100, 119, 127
deha 24, 25, 43, 45, 62, 64-67, 71, 78
deha işi keşif (*coup de genie*) 43, 64, 66
deneyim 51, 55, 65, 75, 93, 120
derece 96, 126, 127 ayrıca bkz. derece farkı 94, 95
Derrida J. 7-29
Descartes, R. 38, 65, 82, 83
dır 77, 96, 113, 127
Diderot, D. 44, 101-103
dikkat 47, 58, 75, 77, 94, 107, 120
dil 25, 40, 41, 42, 46, 48, 66, 73, 75, 78, 81, 93, 97-99, 108, 115, 129
dil tarihi 66, 105
dilbilim 40-42, 50, 57, 95, 97, 100
dipnot 57, 76, 77, 97, 101
dipsiz kuyu 23, 85, 90, 104
diyalektik 49, 61
doğa 41, 47, 64, 74, 81, 84
doğa filozofları (*physicien*) 74
doğuştancılık 63
dokunma 103, 104
dolambaçlı yol 90
Du Marsais 120
duygu (*sentir, sentiment*) 42, 75, 80, 85, 104
duyum 24, 47, 48, 58, 74, 75, 85, 104
duyumculuk 48, 55, 61, 96
düşünüm 42, 43, 48, 77, 80, 83, 89
düşünümsellik 64
düşüş 65
düzen 26, 27, 50, 83, 84, 91

E

egemenlik 77, 78, 106, 107, 114
ego 56, 59
eklenti, ikame, yerini alma, tamamlama, telafi (*suppléer, supplément, suppléance*) 16, 20, 26, 71, 75, 76, 83, 97-100
ekonomi 97, 99, 100
eksiklik (*manque*) 83, 98, 99, 114
Epictetus 119
episteme 50, 51
epistemoloji 122
epistemolojik mit 49
mitik epistemoloji 78
ertelenen eylem, *après-*

coup, Nachträglichkeit, ayrıca bkz., *après-coup* 26
eski isim, ayrıca bkz., paleonimi 18
etik 119, 120
etki 74, 100, 127, 128
etkinlik 7, 59 61, 95, 129
etkinlik/edilgenlik 60, 61
Euclid 117
eylem 26, 81, 97, 98, 105, 124
eylem dili 81, 93, 98, 105, 124

F

fabl 79
fark 13, 23, 28, 42, 93-95, 97-99, 104, 107, 108, 111, 113, 116, 121, 122, 124, 126, 127
derece farkı 46, 47, 73, 94, 95, 127
fark etme (*remarquer*) 93-95, 97
ikame edici fark etme (*remarque suppléante) 97*
faux titre 21, 22, 26
felsefe 6, 15, 38, 39, 43, 57, 61, 63, 123, 127
analoji felsefesi 73
ilk felsefe 24, 38, 39
dil felsefesi 40, 48
fenomen 38
fenomoloji
algı fenomolojisi 91
şeylerin fenomolojisi 37
fikir 23, 25, 37-39, 41, 43-48, 56, 62, 63, 65-67, 72, 73, 75-77, 80, 81, 83, 84, 88, 90-93, 96, 97, 99, 100, 103, 106, 108, 115, 121, 123-125, 127-129
doğuştan fikir 44, 63, 118
fikir tarihi 97
fikirlerdeki özdeşlik 121
fikrin nesnelliği 103
fikrin temsil edici karakteri 103
filozofem 22, 63
fizik 41, 75, 79
fizik bilimler 79
Foucault, M. 7, 50
freud, S. 24

G

Galileo 47
gelişme 24, 47-49, 108
genel 17, 38, 43, 45-47, 50, 82, 83
genetik 43, 61
geometri 66, 82
gereksinim (*besoin*) 57, 91, 97, 99, 100, 115, 118, 119, 121, 125-129
gereksinim felsefesi 115
geriye doğru izlemek (*retracer*) 24, 38, 39, 43, 67, 71-76, 90, 93, 98
giriş 12-17, 23, 104
Gouhier, H. 57, 58
gönderge 114
görme 77, 102, 104
gösteren 7, 16, 77, 92, 106, 111, 114, 116
gösterge 48, 66, 77, 85, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 106, 108, 114, 115, 127, 129
gösterge felsefesi 115
gösterge sistemlerinin tarihi 66
göstergelerin zorunluluğu 100, 101
üç tür gösterge 92, 106
göstergebilim 24, 92, 95, 97, 108
göstergebilimcilik 48
gösterilen 113, 122, 124
gösterimsel tanıtlamalar 117
gramer 40, 41
Grotius 119
gümüş 118
günah 65, 122

H

hafıza 66, 77
hakikat 15, 20, 22, 44, 58, 62, 76, 79, 81, 84, 92, 117-120
ahlâki hakikat 118
salt aklın hakikati 118
hata 45, 84, 90, 102, 103, 106, 108, 120, 129
hatırlama 72, 77, 96
hatırlanış 95
haz 19, 125-127, 129
Hegel, G. W. F. 11, 12, 14-17
Heidegger, M. 16
Helvétius, C. A. 33
heykel 58, 96, 126, 127
Hilmer 103
hors-texte 17, 23

İ

icat 62, 64, 65, 66, 71, 81,

108
içgüdü 41, 42, 47, 95, 96
idealizm 59, 60, 104
ideoloji 63
il faut 98
ilerleme 43, 56, 57, 67, 73, 79, 83, 96, 108
akıl yürütme sanatının ilerlemesi 44, 123, 125
bilimin ilerlemesi 46
dilin ilerlemesi 66, 71, 78, 106
iletişim 24, 27, 28
ilke 38, 49, 74, 79, 80, 84
analoji ilkesi 44, 49, 80, 82
ilkenin ilkesi 127
kanıt ilkesi 80
imgelem 62, 64, 71, 76, 78, 128
imgeleme 25, 71, 106
imza 105
intihal 120
isim 39, 73, 74, 76, 85, 90, 94, 95, 128
istenç 46, 60, 93, 124
istiridye 117
işitme 104
iz 92, 95

J

Johnson, B. 13, 24

K

kalan (*reste*) 16, 55, 111, 115, 116
kalkül (*calcul*) 41, 49, 51, 57, 63, 66, 82, 91, 94, 96, 97, 103, 121, 124
kalkül dili 41, 66, 82, 94, 96, 97, 103, 121, 124
kanıt 80, 84
Kant, I. 116
kaynak 12, 24, 28, 39, 42-47, 56, 65, 67, 72, 77, 96, 98, 106, 115, 122, 124-129
kenar (*marjin, marjinal*) 12, 26, 28, 83
keşif 15, 41, 43, 65, 78, 120
keyfi 40, 81, 92, 95, 105-108, 128, 129
keyfi göstergeler 106-108
kimya 95
koklama 104
konuşma 82, 97-99, 121, 122
korpus 51, 55
köken 49, 50, 63
kör, körlük, doğuştan kör 101-103, 123, 128
kullanılabilirlik (*disponibilité*) 55, 114, 115, 128
kurgu 21, 22, 28, 127
kuşun 117
kusur (*carence*) 49, 50, 56, 57
kuvvet 46, 72-76, 91, 93, 95
bağlantı kuvveti 72, 73
kuvvet imgeleri 74
tekrar kuvveti 73
kültür 59, 63

L

Lacan, J. 28
Le Roy, G. 31, 32, 51, 85, 90
Lefèvre, R. 51
Leibniz, G. W. 82, 94, 102, 116
lekeleme (*salissure*) 18-22
Locke, J. 31, 33, 44-46, 56, 58, 78, 79, 82, 83, 90, 102, 116, 124

M

madde 74, 101
Madinier G. 60
makine 79, 101
Malebranche N. de 33, 82
malzeme/kullanım karşıtlığı 47, 92
manivela 51, 79
mantık mantıksal 15-18, 20, 27, 50, 59, 63, 64, 92, 122, 124, 125
mantıkçılık 51
Marcus Aurelius 119
Marx, K. 6, 100
matematik 44, 82
meteryalizm 33, 61
Maupertuis 90, 91
maymun 117
Medusa 129
metafizik 18, 24, 37-43, 47, 48, 96, 115, 119, 120, 128, 129
kötü metafizik 25, 40, 68, 115, 120, 122
metafor 48, 49, 74, 80, 124
metaforbilim 115
metin 12, 14, 16, 17, 20, 23, 26, 46
metot 24, 39, 43, 44, 57, 80, 81, 83, 96, 106, 123
analitik metot 24, 38, 72, 82
mevcudiyet 7, 8, 48, 71,

75, 76, 95, 106
Mosconi, J. 51

N

neden 56, 57, 60, 72, 74, 75
nesir 27, 44
nesne 46, 72, 93, 125, 127
  nesneyle bağıntı 103, 126, 128, 129
Newton, I. 44, 45, 47, 65, 66, 74, 79, 82

O

okuma 7, 8, 12, 18, 55, 57, 58, 60, 61, 105
  Condillac'ın *Deneme*'yi yeniden-okuması 108
  Deneme'nin içsel okuması 113
  Deneme'nin yapıbozumcu okuması 84
olgu 33, 42, 45, 59, 80, 118
olgudan sonra (*après coup*, ayrıca bkz., ertelenen eylem) 26, 43, 51, 83, 84, 106
oluşum 38, 39, 42-44, 47, 49, 50, 62-64, 90, 93, 106
ontoloji 16, 21, 27, 96, 122, 127
oyun 41, 67, 99, 115

Ö

öğrenme 98, 99, 121
öğretim 22, 61
ölüm 89
önemsizlik 27, 28, 114, 115, 117, 121-125, 127, 128
önerme 47, 65, 79, 99, 113, 117, 118, 121, 122, 126
  olgu önermesi 118
  önemsiz önerme 116, 121
  özdeş önerme 46-48, 79, 113, 115, 116, 121, 122, 126, 127
önsöz 11-17, 28
öz 14, 38, 83, 101, 106, 119
özdeşler 116-118
özdeşlik 20, 48, 79, 113, 121, 123
  fikirlerdeki özdeşlik 121
  terimlerdeki (sözcüklerdeki) özdeşlik 121
özdeş-olmama 124
öz-duygulanım 106
özdeş önerme 121
özgürlük 58, 60, 76, 92, 106, 107

P

paleonimi 18, 23, 24, 38
palfrey 117
parergon 16, 21, 22, 28
philosophia protē 38
politika 22
Port-Royal 120
pratik *praxis* 42, 43, 93, 96-98, 103
primum movens 21
Proclus 117
psikanaliz 14, 49
psikoloji 43, 79, 97
psikolojizm 61

R

rastlantı eseri bulunan (*rencontre*) 65
rasyonalizm 59
resim 16, 20, 22
retorik 49, 97, 115
romans 78
Rousseau, J. J. 13, 114

S

saçmalık 116
sahte rehberlik 20, 22, 23
Said, E. 13
sapma (*ecart*) 25, 71, 72, 94, 115
sertlik 104
silinti (*rature*) 17, 18, 20, 23
simge 7, 100, 114
simya 56
simyacılık 59
skolastik 61, 118
Sokrates 119
sonuçsuz 114, 115
söylem 28, 40, 56, 65, 72, 75, 79, 80, 83, 84, 91, 94, 95, 97, 103, 104, 107, 108, 114-117, 122, 123, 126
sözcük (*mot*) 20, 24, 26, 33, 58, 74, 75, 85, 92, 117, 127, 129
Spinoza, B. 33
Spivak, G. 11, 12, 18, 24, 25
Suarez 119

Ş

şüphe 47, 80, 83, 106
şair, şiir 42, 44, 45, 105, 123, 128

T

tabanca mermisi 118
tablo 50, 127
taksonomi 46, 50, 63

tanıtlama 101, 117, 120
Tanrı 117-119
tarih 61, 63-67, 83, 84, 97, 118
tarihsellik 43
taş (*pierre*) 128, 129
tatma 104
tekrar 20, 38, 61, 71, 73, 97, 106, 124, 126
tekrarlanabilirlik 124
teleoloji 104-106, 108, 122, 128
teoloji 33, 38, 118, 119
teori, teorik 38, 42, 43, 47, 48, 50, 56-58, 64, 65, 73, 90, 91, 93, 96-100, 103, 113, 125
metaforistik dil teorisi 73
tereddüt 50, 55, 57, 60
Theophrastus 39
ticaret 99, 107, 129
tohum 24, 39, 46, 48, 49, 83, 91, 92
Torok, M. 13
töz 38, 58, 101, 119
Tracy 56
tutku 97
Twombly 18-20, 22

U

uygunluk 105
uzamlaşma 127

Ü

üçgen 118
üniversite 61
üslup 122, 123

V

varlık 38, 57, 96, 119
Voltaire, F. M. A. 33, 78

Y

yapıbozum 18, 22, 23, 27, 127
yararsız 7, 100, 114, 115, 118, 119, 121
yargı 44, 46, 48, 57, 78, 80, 95, 96, 103, 122, 123, 125-127
analitik yargı 46
yaşam 33
yazar 49, 51, 102
yazı 7, 18, 19, 22, 24, 27, 105, 122, 123
yenilik 63, 76
yetenek 62, 129
yokluk 7, 26, 71, 75-77, 107, 114, 123, 127
yöney-leme (*vection*) 126

Z

zaman 50, 58, 66-68, 72, 74, 75, 80, 93, 94-96, 98, 102, 104, 107, 108, 114, 116, 117, 120, 121, 124, 126-128
zihin (*esprit*) 42, 44, 56, 58, 62, 64, 72,



"Önemsizin Arkeolojisi, Platon'dan Hegel'e Batı düşüncesine egemen olduğunu düşündüğü metafiziği anlamamızda büyük önem taşıyan, özgün, tarihsel açıdan bilgili ve etkileyici bir düşünür tarafından yazılmış görkemli bir eserdir." *Philosophical Topics*

Fransız *philosophe* Condillac, 1746'da, fikirleri bilgi olarak örgütleme ve geçerli kılma tarzımızı belirleme konusunda dönemindeki pek çok çabadan biri olan *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme*'sini yayımladı. Dili, özellikle yazılı dili incelerken, yalnızca peşinde olduğu ciddiliği değil, ağırbaşlı felsefe etkinliği ile ilişkisine bir şekilde değinilmesi gereken çok miktarda önemsizliği de buldu. Zihin tam olarak dünyayı yansıtıyorsa ve dil de zihni yansıtıyorsa, neden bu kadar çok hata ve anlamsızlık var? Çarpıtmalar nereden kaynaklanıyor? Bunlara nasıl çare bulunabilir?

Önemsizin Arkeolojisi'nde Derrida, o zamandan beri epistemolojiyi ve dilbilimsel felsefeyi tıkayan pek çok meseleyi –bilinçli ya da bilinçsiz– nasıl öngördüğünü göstererek Condillac'ın girişimini yeniden ele geçiriyor. Yapıbozumun güçlü bir analitik metot olduğundan şüphelenen varsa, bu kitabı okusun.

otonom
www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com