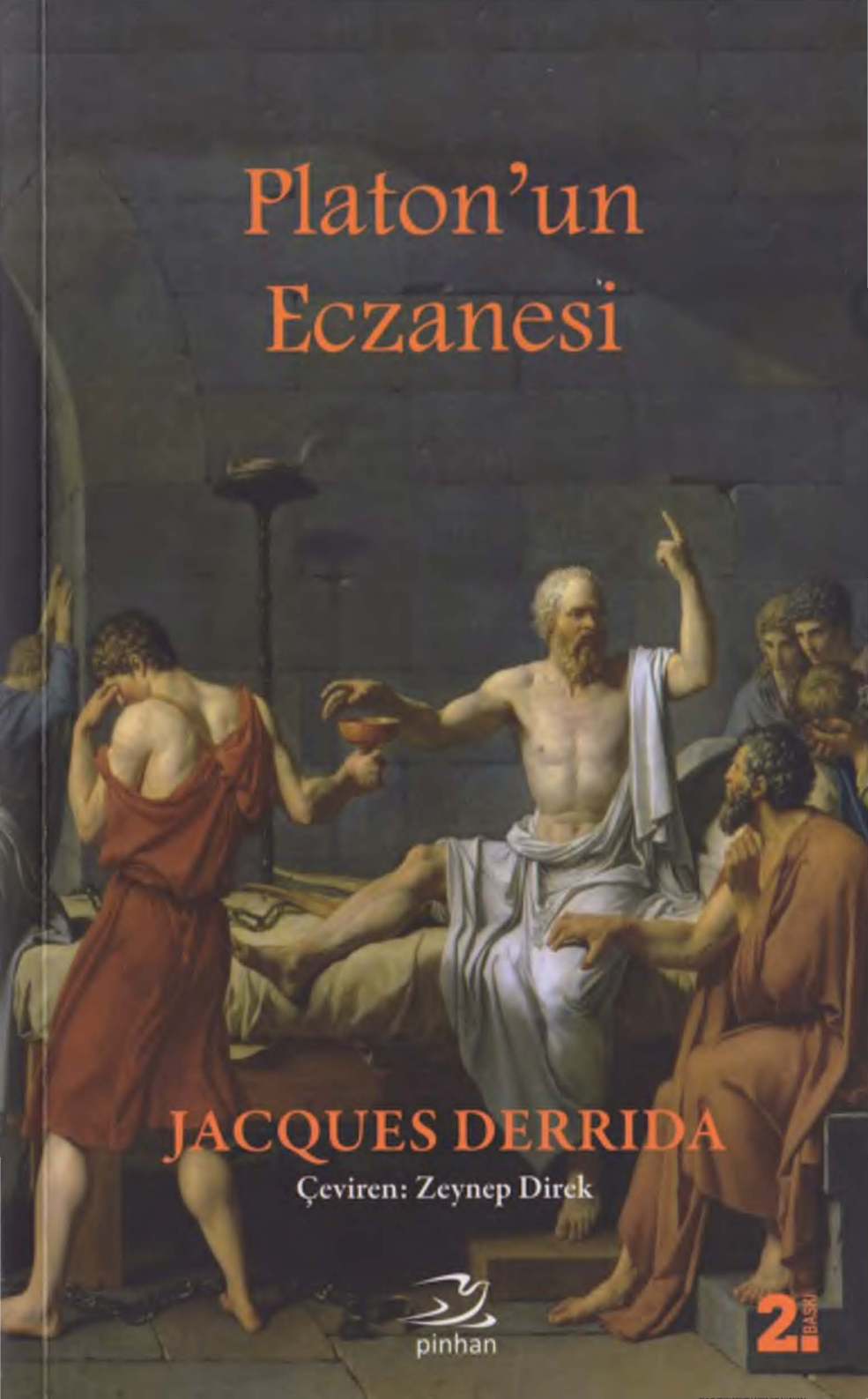
Platon'un Eczanesi



JACQUES DERRIDA

Çeviren: Zeynep Direk

pinhan

2. BASKI

JACQUES DERRIDA: Edebi ve felsefi metinleri, genel olarak Batı felsefe geleneğini olduğu kadar siyasal kurum ve kuruluşları eleştirmenin bir yöntemi olan yapısökümün kurucusu Derrida (1930-2004) Fransa'nın prestijli okullarından Ecole Normale Supérieur'de ve Sorbonne Universitesi'nde okudu. Derrida'nın öğrenciliği dönemine rastlayan 1950'li yıllar Fransa'da fenomenolojinin akademi çevrelerine egemen olduğu yıllardı. Derrida'nın ilk dönem düşüncesi fenomenolojinin, yanı sıra Nietzsche, Saussure, Levinas ve Freud gibi düşünürlerin etkisi altında şekillendi. 1953-54'te yazdığı mastır tezi Husserl üzerineydi; Ecole Normale'de ayrıca Jean Hyppolite ile birlikte Hegel üzerine çalıştı.

1967'de dünyaca tanınmasını sağlayan ilk üç kitabını yayımladı: *De la grammatologie*, *Ecriture et différence*, *La voix et le phénomène*. 1970'li yıllardan itibaren de Johns Hopkins, Yale, Harvard, Kaliforniya üniversitelerinde akademik kariyerini sürdürdü. 1983'te Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales'de "İnceleme Başkanlığı" yapmaya başladı ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü.

Yapısökümcülük genelde metinlerin çözümlenmesi üzerinden yapılır. Felsefe alanında ise yapısökümün hedefinde "mevcudiyet metafiziği" vardır. Her türlü metafizik düşünce Derrida'ya göre gösteren/gösterilen, duyulur/düşünülür, konuşma/yazı, söz/dil, artzamanlı/eşzamanlı, uzam/zaman, edilgenlik/etkenlik gibi ikili karşıtlıklarla taşınır. Yapısöküm edebiyat kuramı, psikoloji, dilbilim, felefe, sosyoloji, kültür çalışmaları ve mimari gibi alanlarda yeni açılımlar getirmiştir.

ZEYNEP DİREK: Prof. Dr. Zeynep Direk 1966 yılında İstanbul'da doğdu. 1984'te Galatasaray Lisesi'nden, 1992'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans programından mezun oldu. Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Yurtiçinde ve yurtdışında yaptığı editörlük çalışmalarının (Derrida: *Critical Assessments of Leading Philosophers*; *Dünyanın Teni*; *Sonsuza Tanıklık*; *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* vd.) yanı sıra özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi ve Koç Üniversitesi'nin felsefe bölümlerinde çağdaş felsefe, etik ve siyaset felsefesi alanlarında ders vermektedir.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Jacques Derrida
La Pharmacie de Platon
© Jacques Derrida, 1972
© Pinhan Yayıncılık, Mayıs 2012
Türkçe çeviri ©Zeynep Direk, 2011

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Birinci Basım: Mayıs 2012
İkinci Basım: Ocak 2014

Son Okuma: Nihan Özyıldırım
Kapak Resmi: Jacques-Louis David, 1787, *Sokrates'in Ölümü.*
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Jacques Derrida/*Platon'un Eczanesi*

1. Felsefe.
Pinhan Yayıncılık: 27 Felsefe Dizisi: 9

ISBN 978-605-5302-08-5

PLATON'UN ECZANESİ

JACQUES DERRIDA

Çeviren: Zeynep Direk



PİNHAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....7

I

1. Pharmakeia.....15
2. *Logos*'un Babası.....25
3. Oğulların Yazıtı:
   Theuth, Hermes, Thot, Nabu, Nebo.....35
4. Pharmakon.....47
5. Pharmakeus.....71

II

6. Pharmakos.....83
7. Harçlar: Gösteriş, Düş, Bayram.....90
8. Pharmakon'un Mirası: Aile Tablosu.....98
9. Oyun: Pharmakon'dan Harfe
   ve Körlükten İlaveye.....112

Platon'un Eczanesi'ne Önsöz

"Platon'un Eczanesi" Jacques Derrida'nın 1972 yılında yayınladığı *La dissémination* (*Dağılım*) başlıklı kitabının bir bölümüdür. İlk versiyonu 1968 yılında *Tel Quel* dergisinin 32 ve 33. sayılarında yayımlandığına göre, aslında bir kitap bölümü haline getirilmeden önce, bağımsız bir çalışma olarak kaleme alınmıştır. Onu *Dağılım*'ın diğer bölümleriyle bir arada tutan şey Derrida'nın o dönemde kullandığı ortak kavramlar, ortak bir sorunsal, ortak bir tezdir. Biz de bu yüzden bu bölümün diğer bölümlerden bağımsız bir biçimde yayımlanmasına teşebbüs ettik. Birkaç yıl önce "Platon'un Eczanesi"nin Fransa'da da ayrı bir kitap olarak yayımlanmış olması, Derrida'nın yayın haklarını elinde bulunduranların bu girişimi de yetkilendirmesini kolaylaştırdı. Derrida kitaplarının parçalanmasını istemezdi. Yahudilikte yazıya verilen kıymet, kitapların parçalanmamasını gerektirir. Öte yandan, Derrida yazı çağını başlatırken kitap çağının kapandığını ilân etmişti; bir kitabın bütünlüğü adı verilen şeyi, yazıyı söz ile yazı arasındaki karşıtlığın ötesinde fark üreten ve saçan bir hareket olarak düşünmek suretiyle yerinden etmeyi denemişti. Belki de bu sebeple *Yazı ve Fark*, *Felsefenin Kenarları*, hatta *Grammatolojiye Dair* bağımsız gibi görünen, ama ortak bir mesele etrafında bir araya getirilen parçaları, bağımsız denemeleri andırırlar.

1997 yılında Önay Sözer'in öncülüğünde Derrida'dan bazı kısa metinler çevrilmiş ve *Toplumbilim* dergisinde yayımlanmıştı. Ben de o zaman tezini Derrida üzerine yazan bir doktora öğrencisi olarak, Önay Sözer'in bana uygun gördüğü "Platon'un Eczanesi"'nden bir parçayı çevirmeyi kabul etmiştim. Kendisi de "Différance" makalesini çeviren ve diğer makaleleri düzeltmekle uğraşan Önay Sözer ona teslim ettiğim çeviride "çok anlaşılır bir Derrida" bulmuştu. Derrida bu kadar anlaşılır olabilir miydi? O zamandan beri, bu konuda ısrarlıyım: Derrida aslında gayet anlaşılır bir düşünür; sorun bizim Derrida'yı okuma tecrübesizliğimizde ve genel olarak felsefe çevirisi yaparken yaşadığımız

tedirginlikler ve acemiliklerde. Zaman içinde insan bir şeyin nasıl daha kolay anlaşılır bir biçimde söylenebileceğini öğreniyor. Çeviri hantallığından biraz daha kurtarılabiliyor. Ben "Platon'un Eczanesi"'nin tamamını yıllar sonra bitirdim, uzun süre bilgisayarımda bekledi, çünkü çeviriyi yeterince akıcı ve iyi bulmadım. Bu yıl metni Pinhan Yayınları'na vermeye karar verdikten sonra aylarca süren yeni bir redaksiyon süreci başladı. Şimdi metin muhakkak daha iyi oldu, fakat yine de mükemmel değil, daha da iyi olma imkânı kesinlikle bulunabilir. İkinci baskıya düzeltilecek birkaç şey mutlaka çıkacaktır. Bundan rahatsız değilim.

Şu Önsöz'ün açtığı daracık alan bu metinde olan biten, benim de çevirmen olarak bir parçası olduğum felsefi olaylardan söz etmeye yetmeyecektir. Çevirmen ve okur olarak bu metne ilişkin bir sürü izlenime sahibim. Burada yalnızca okuru yönlendirebileceğini düşündüğüm birkaç saptama yapmakla yetineceğim. Derrida "Platon'un Eczanesi"ni Platon'un *Phaedrus* diyaloğunu ören veya dokuyan yapısal zorunluluğu/zorunlulukları araştırmak için yazmış. En azından yazarın niyeti bu gibi görünüyor. Bu zorunluluklar, ona göre, yalnızca bu metne özgü, hatta sadece Yunan kültürüne özgü zorunluluklar değildir. Bu zorunlulukların işlemesi bakımından felsefe de mitten kolayca ayrılamaz. Bu strateji Claude-Lévi Strauss'un çeşitli mitlerin bir ana mit etrafında örgütlendiğini gösterdiği yapısalcı çözümlemelerini hatırlatabilir hemen. Ancak Derrida yapısalcılığa çok kritik birkaç noktada itiraz ederek yapısalcılığı post-yapısalcılığa doğru aşmaktadır. Yapısalcılık, yapıları bulmayı hedefler. Oysa Derrida bu yapıları, onları üreten hareketi ve o hareketin kendine özgü zorunluluğunu düşünmeye çalışarak ele almaktadır. Böylece yüzeyde birbirini dışlayan katı karşıtlıklar, alt katmanlarda tam bir akışkanlıktan beslenir, karar verilemezlikte kök salar. O halde *différance* veya arki-yazı, aynı zamanda metafizik ögeleri, ilişkileri, yapıları mümkün kılan, zemindeki o salınım olmalıdır. Metafizik bizde dünyayı bir düzene sokabilmemizi sağlayan bir takım işlevsel zanlar yaratır: Karşıtlıkları birbirinden ayrı tutamasaydık akıl yürütemezdik, bir kavramsal ilişkiselliğe güvenebilmemiz için onun son çözümlemede bir mevcudiyet deneyimine dayanması gerekir, esas olan olmayandan, anlam anlamsızdan, zorunlu olan olumsal olandan her zaman kesin bir biçimde ayırt edilebilir. Metafiziğin ne önemi olabilirdi, eğer bize sağlam temeller, güvenilir değerler ve bunla-

ra uygun bir yaşam imkânı verebileceği vaadinde bulunmasaydı? Derrida'ya göre metafizik fantezilerin hepsi *différance*'m hareketi içinde üretilmişlerdir; ama bu harekete odaklandığımızda, onun bu fantezileri imkânsızlaştırdığını da keşfederiz. Burada anlamın saçılması, dağılması, kaybı, sakınımsız bir tükenişi de vardır. Böylelikle durağan gibi görünen yapılarının ve değerlerinin sürekli bir salınım, çift değerlilik ve karar verilemezliğin gizlenmesi, geriye çekilmesiyle ortaya çıktığı aşikâr olur.

Derrida'nın Platon'u güneşten gölgeye kaçmış ve mağaranın derinliklerine doğru yürümüştür. Bu Platon metafizik bir felsefeyi icat ve inşa ederken, yazının açtığı anlam üreten ve yitiren oyunu bir kökene, bir ereğe tabi hale mi getirmiştir? Yoksa bunun yapılamayacağını mı göstermiştir? Her ikisi de. Derrida'nın okumasına göre, Platon hem kökeni ve ereği arar hem de aslında zemindeki salınımla temas içinde kalır. Hem değerler, kavramlar yaratarak bu salınımı durdurmaya çalışır; hem de bunun nihai olarak mümkün olmadığını bilir. Kendini kandırmaya çalışır ama kendine kanmaz. Bu durum, neden "Platon'un Eczanesi"nin bir dekonstrüksiyon olarak okunabileceğini de anlamak açısından önemli. Dekonstrüksiyon bir yazarın kendi söylediği dünya kurucu yalanlara inanamaması, belki de inanamadığını görmezden gelmesi haliyle ilgilenir.

Derrida'nın *Phaedrus* okumasının sarsıcı özgünlüğüne ilişkin bir iki şey söyleyebiliriz. *Phaedrus*'un metafizik geleneğinin içinden nasıl göründüğüne bakalım önce. Platon'un sıra dışı diyaloglarından birisidir, bunu herkes fark etmiştir; öncelikle de Sokrates bu diyalogda kent dışına çıktığı, kırlarda dolaştığı için. Diyalog yazılı söylevler üzerine bir tartışma içerir, ama merkezinde bir duygu, bir *pathos*, aşk ve eros vardır. Bu yüzden olsa gerek, diyaloğun adı sıklıkla *Şölen*'le birlikte anılır. Aslında *Phaedrus* aşkı doğrudan izleklestirmez; ne olduğunu tanımlamak için uğraşmaz; fakat aşkın hakikat ve felsefeyle vazgeçilmez bir ilişkisi olduğunun düşünülmeye devam edileceği bir yol açar. Bu diyalogda felsefe soğuk akılla hakikati arama işi değil, erotik ve patetik bir faaliyet; maşukla muhabbet halindeki ruhun bir delilik (*mania*) içersinde hakikate, kendi kökenine doğru kanatlanması deneyimidir. Aşıklar hakikate giderler, onun çevresinde birlikte ikâmet ederler. Bu okumaya göre *Phaedrus'da* aşkınlık (*transcendence*) hikâye edilir. *Phaedrus* bu yüzden aşkı hakikatle ilişkilendiren Hıristiyanlığın ve

tasavvufun çok ilgisini çekmiştir. Aşk arzunun aşkınlık hareketidir; ruhu yükseltir, dışarı çıkarır, öteye götürür. Platoncu manada ötede varlığın hakikati, birliği vardır. Diyaloğun bir aşkınlık sorunsalı içinde nasıl okunduğunu Plotinos'tan Mevlana'ya, çağdaş felsefede ise Levinas'a kadar pekâlâ takip edebilirdik. *Phaedrus* üzerine şerhinde John Sallis şöyle yazıyor: "Aşk tanrı armağanı bir deliliktir; insanın başına gelince onu güzele açar. Bu takdir-i ilâhi denebilecek koşulda insan güzelin kışkırtısına, yani vücuda gelmiş insanın bağlı bulunduğu görünürlüğün tam ortasındaki o parıldamaya maruz kalır. İnsan bu kışkırtıya açık ve açık olduğu ölçüde söze muktedirdir. Varlığın parıldamasına maruz kaldığı için lütufla donanmış ve donanmış olarak söze dört elle sarılmıştır. Eros ve logos bahşedilmiş insan anımsamaya muktedirdir—yani insana özgü bir biçimde ilâhi şölene yeniden katılır."[1] Derrida'nın *Platon'un Eczanesi*'nin bu türden okuma hakkında hiçbir şey söylemediğini hemen saptayalım. Derrida bunun karşısında sessizliğini koruyarak *Phaedrus*'u bir içkinlik düzlemine çekiyor. Ona göre bu aşkınlık bir içkinlik düzleminde, onun "yazı" dediği şey tarafından üretilir. Aşkınlık sorunsalı merkeze koyulduğunda neden diyaloğun sonunda yazıyla ilgili bir mitin uzun uzadıya tartışıldığını anlamak zordur. Bu yüzden geleneksel okuma *Phaedrus*'un iyi yazılmış, iç dengesi sağlam kurulmamış bir diyalog olduğu izlenimini beraberinde getirir. Derrida *pharmakon* terimini vurgulamak suretiyle yazı sorunsalının başından itibaren metnin örgütlenişini belirlediğini göstermekle kalmaz; diyaloğun asıl sorunsalının aslen bir hakikati olmayan *pharmakon*'un hakikatle ilişkisi olduğunu ima eder.

İçkinlikte aşkın ne olduğu, bir *pharmakon* olarak aşkın nasıl bir şey olduğu sorulabilirdi Derrida'ya. Yazı ve söz sorunsalı *Phaedrus*'ta bir doğurganlık, veludiyet sorunsalıyla ilişkilidir. Canlı sözü yazıdan ayırt eden şey onun bir babanın meşru oğlu olmasıdır. Genel olarak, sözleri insanın evlâdı gibidir, konuşan sözlerinin babasıdır, evlâtlarına sahip çıkar. Bu evlât, eğer bir yetim değilse, kendisine soru sorulduğunda yazı gibi hep aynı şeyi tekrarlamaz, cevap verebilir, açıklama yapabilir. Halbuki yazının onun yardımına koşacak bir babası yoktur. Bu yüzden yazının yok

1 John Sallis, "Beyond the City: Phaedrus", *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, p. 159.

edilemez bir muğlaklığı vardır; onu okuyanın istismarına, çarpıtmasına maruz kalır. Derrida'nın tartıştığı aile sahnesinde anlamın tüm doğumu kadınsız bir aile tablosu çizer, metaforların kadının doğurganlığından ödünç alındığı ama kadın olmadan anlamın yeniden üretilebileceği fantezisinin yaratıldığı metinleri incelerken Derrida'nın dişi ögenin maruz bırakıldığı muamele karşısında sessiz kalışı, *pharmakon*'u bir de cinsiyet farklılığı sorusu açısından okumak gereğini ortaya çıkarmaz mı?

Şüphesiz *Phaedrus*'u *pharmakon*'la okumak yepyeni bir şeydir; geleneksel okumayı bu kadar radikal bir biçimde yenileyebilmek, bakış açısını bu kadar radikal bir biçimde değiştirebilmek kayda değer bir şeydir. Derrida *pharmakon*'u *différance* hareketi ve ekseklik, eksikliğini tamamlama mantığıyla (*la logique du supplément*) ilişkilendirir. Platon'un metinlerinde görünürün kökeninin mutlak görünmezliği, Derrida'nın deyişiyle babanın yüzüne bakılamaması, veya "yüzün geri çekilişi", *différance* hareketini, yani bir eksikliği giderme, tamamlama hareketini başlatır. Hiçbir eksikliği olmayanın eksikliği bir yerine geçme itilimi meydana getirir; artık mevcut olan her şey onun yerine geçmeye gayret eder ve tüm farklılıklar sistemi bu namevcut kökenin bir etkisi olarak görülebilir. Böylelikle Derrida yazmayı ve okumayı esasen görünmeyen ve geri çekilenle yüzle yüz yüze gelmeden bir temas, onun yokluğunu, bıraktığı boşluğu anlam üreterek doldurmaya meyleden bir akış olarak düşünüyor. Bunu Yahudiliğe ilişkin metaforlarla imgelemiş de olduk böylece. İlke veyahut köken mevcut olsaydı, verilebilseydi, dünyayı yeniden anlamlandırmayı sağlayan hareketli ilişkisellik yerine dikey bir hiyerarşi, her öğeyi kendi işlevine tayin eden bir ereksellik hâsıl olurdu. Derrida *pharmakon*'u takip ederek insani fantezilerimizin bu düzenini ele veriyor; böylece Nietzsche gibi yaşamı metafizik değerlerin ve kararların baskısından bir nebze de olsa özgürleştirebileceğini, yeni imkânlar açabileceğini umuyor.

Bugün *Platon'un Eczanesi*'ni sadece hermenötik pratiği, Platon'un metninin dramatik sunumuna, kavramsallığına, hareketine gösterdiği dikkat için bile sevebilirdik. Üstada göre okuma da bir yazmadır; okur metne kendi ipliğini katmadan onu bir anlamda dokumadan okuyamaz. Bu yüzden bir metnin tek bir anlamı olamaz; her iplikle, her okurla anlam da çoğullaşır. Bu görüşler, anlam sorununun hakikat sorununa indirgenemeyeceği

bir ufuk açmaktadır. Buna görececilik diyebilir miyiz? Görececilik denen şey de anlamı bir hakikat sorunsalına indirgediği ölçüde, yani anlamın çoğulluğu sorununu hakikatlerin çoğulluğuna indirgediği ölçüde bundan emin olmamak gerekir. Derrida her zaman hakikat ve değer sorunsalıyla uğramış bir filozof olarak sunulabilir. Fakat o bunu yaparken anlam/anlamsızlık üreten hareketin hakikat ve değere indirgenmediği bir boyutun açıldığını da göz ardı etmemek gerekir. İşte dağılım, saçılım, boşa giden tohum, bu yüzden önemlidir; anlamsız değildir; hakikate tevil edilemez; hakikat gibi korunamaz. Belki de Platon'un sözünü ettiği ruhların hakikate doğru beraberce yükselişi olarak aşk, Derrida için aşk oyununu, amaçsızca sevişmeyi, aşkta üremeye dönüşmeyen kendini harcamayı, tüketmeyi olumlamaktan kaçındığı veya dışladığı için aşkın da *pharmakon* olduğu boyutu, hem zehir hem de deva olduğu boyutu görmezlikten gelecektir.

Prof. Dr. Zeynep Direk

Kolaphos: Yanağa vurma, tokat... (*kolaptô*). *Kolaptô*: 1. İlk parçayı kesmek, *özellikle kuşlardan bahsederken*, gagalamak, gaga darbeleriyle parçalayarak açmak... *örnekseme yoluyla, toynağıyla yere vuran, eşelenen atlardan bahsedilirken kullanılır.* 2. *Kertiklemek*, oymak; *gramma eis aigeiron*, [kavak ağacı] Anth. 9, 341 veya *kata phloiou* [kabuk]. Call. Fr. 101, kavak ağacı veya ağaç kabuğu üzerine yazılmış yazı (R. Klaph; bkz. R. *Gluph*, kazımak, eşelemek).

Metin, kompozisyonunun yasasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden saklıyorsa metindir ancak. Metin zaten daima algılanamaz olarak kalır. Yasa ve kural bir sırrın ulaşılmazlığında barınmaz, sadece, şimdiki zamana, tam manasıyla algı olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeye teslim olmaz.

Bu nedenle de, yasa ve kural, her zaman özleri gereği, kesin bir biçimde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Böylesi bir ortadan kaybolmayı kim bilebilir?

Metnin iplik iplik dokunduğunun gizlenmesi, bu gizin ağının sökülmesinin her halükârda yüzyıllar almasına neden olabilir. Ağı saran ağ. Ağın çözülmesi için yüzyıllar. Hem de onu bir organizma gibi yeniden kurarak. Kesik izinin, her okumanın verdiği kararın ardında, kendi dokusunu sonu gelmez bir şekilde yeniden oluşturarak. Metnin oyununa vâkıf olduğunu, tüm ipliklerini aynı anda göz önünde bulundurduğunu zanneden ve böylece ona dokunmadan, "nesne'ye" el atmadan metne bakma hevesine kapılan, ağa yeni iplikler ekleme ve parmaklarını kaptırma riskini –ki oyuna girmek için tek şans budur– almayan bir eleştirinin anatomisi veya fizyolojisi için daima bir sürpriz saklayarak. Eklemek burada okumaya sunmaktan başka bir şey değildir.

Bunu düşünmeye kendini ayarlamak gerekir: Söz konusu olan nakış işlemek değildir, meğerki nakış işlemeyi bilmek, verilmiş ipliği izlemek demek olsun. Verilmiş demek, eğer bizi izlemek istiyorsanız, gizli demektir. Bugün kolayca düşünüldüğü gibi, okuma ve yazmanın birliği diye bir şey varsa, okumak yazmak*tır* ise, bu birlik, hareketsiz olanın ne ayrışmamış karışımını ne de özdeşliğini belirtir; okumayı yazmayla eşleştiren *tır* eki bunu sökmek zorundadır.

Demek ki, tek, ancak ikiye bölünmüş bir hareketle, okumak ve yazmak gerekecektir. Kim ki oyuna aklına eseni ekleme yetkisini kendisinde bulur, oyundan hiçbir şey anlamamıştır. Hiçbir şey eklemeyecektir, dikiş tutmayacaktır. Buna karşılık, "yöntembilimsel ihtiyatın", "nesnellik ilkelerinin" ve "bilginin korkuluk demirlerinin" oraya kendisinden olan bir şey eklemekten alıkoyacağı kişi okumayacaktır bile. "Ciddi olan" ve "ciddi olmayan" aynı ölçüde budala, aynı ölçüde kısır. Okuma veya yazının eki, bir oyunun zorunluluğu tarafından kesin bir biçimde reçete edilmiş olmalıdır, oyunun sahip olduğu tüm güçler sistemi bu göstergeyle uyumlu olmalı.

I

Hemen hemen, *söylemek istediğimiz*in hepsini şimdiden söyledik. Her halükârda sözlükçemiz tükenmek üzeredir. Böyle bir ek bir yana, sorularımız, metnin dokumasını, okuma ile yazıyı, hâkimiyet ile oyunu, aynı zamanda ek olmanın paradokslarını ve canlı ile ölünün yazıya değin ilişkilerini adlandırmaktan başka bir şey yapmayacaktır; metinselin içinde, dokuma ve dokubilimselin içinde. Bu *doku*nun sınırları içerisinde kalacağız: *istos*[1] mecazı ve mecazın *istos*u sorusu arasında.

Şimdiden her şeyi söylemiş olduğumuzdan, sabredilmesi gerek, eğer hâlâ biraz daha devam ediyorsak. Eğer oyun gücüyle yayılıyorsak. Yani eğer biraz *yazıyorsak*: daha *Phaidros*'ta yazının elinden gelen tek şeyin kendini tekrar etmek olduğunu, yazının "hep aynı şeyi imlediğini" (*semainei*) ve bir "oyun" (*paidia*) olduğunu söyleyen Platon'a dair.

1. PHARMAKEIA

Yeniden başlayalım. Metnin dokuması gizlenmiş olduğu için bu gizin ağının çözülmesi her halükârda yüzyıllar alabilir. Platon'dan bahsederken bunun ilk akla gelen örneği Devlet Adamı'dır. Bunun sebebi, şüphesiz dokumacı örneği (paradigması) ve özellikle de, onu hemen önceleyen örneğin şu örneği, yani yazıdır. [2] Ama biz ilkin bu örneği kullanmayacağız; ona ancak uzun bir

1 "Istos yani dikili nesne: I. gemi direği. II. eskilerde, bizde olduğu gibi yatay olmayan (Gobelinler ve Hindistan'daki imalathaneler dışında) dokuma tezgâhının üzerindeki çözgü ipliklerinin çıktığı *dikey merdane* 1. dokuma tezgâhı; 2. *tezgâh üzerine yerleştirilen çözgü, argaç*; 3. *kumaş, tül, tül parçası*; 4. *Örnekleme yoluyla, örümcek ağı veya arı peteği*. III. *değnek, çubuk*. IV. *Kıyas yoluyla bacak kemiği*."

2 "YABANCI: Şayet örnekten yararlanılmazsa, sevgili dostum, önemli bir konuyu tatmin edici şekilde ele almak zordur. Çünkü neredeyse her birimizin her şeyi bir rüyada gibi bildiği ve uyanışın aydınlığında kendini hiçbir şey bilmez bulduğu söylenebilir. GENÇ SOKRATES: Ne demek istiyorsun? YABANCI:

dolambaç yaptıktan sonra döneceğiz.

Burada *Phaidros*'tan yola çıkıyoruz. Kötü yazılmış bir diyalog olarak değerlendirilmesinden vazgeçilmesi için yaklaşık yirmi beş yüzyıl beklemesi gereken *Phaidros*'tan söz ediyoruz. İlk olarak Platon'un bu işi iyi yapamayacak, güzel bir nesne oluşturamayacak kadar genç olduğu zannedilmişti. Diogenes Laertios'un aktardığına göre, *Phaidros*'un Platon'un ilk denemesi olduğu ve genç bir adamın elinden çıktığı hissini (*meirakiôdes ti*) verdiği "söylenir" (*logos* [sc. esti], *legetai*).[3] Schleiermacher bu efsaneyi gülünç bir uslamlamayla doğrulayabileceğini zannetmiştir: yaşlı bir yazar yazıyı, Platon'un *Phaidros*'ta yaptığı gibi mahkûm etmezdi. Bu uslamlama şüpheli olmakla kalmıyor: Laertios'un aktardığı efsaneye başka bir efsaneye dayanarak güç kazandırıyor. Olsa olsa kör ve kaba bir okuma, Platon'un düpedüz yazarlık faaliyetini mahkûm ettiği dedikodusunun ortada dolaşmasına yol açmış olabilir. Burada hiçbir şey tek parçadan ibaret değildir aslında; *Phaidros* da yazısında, yazıyı en iyi, en asil oyun olarak kurtarmaya – bu aynı zamanda kaybetmektir de– oynar. Platon'un kolayca kazanacağını düşündüğü bu oyunun nasıl ortaya çıktığını ve ne kazandırıp kaybettirdiğini ileride izlememiz gerekecek.

1905'te, Diogenes Laertios geleneği tersine çevrilmiştir. *Phaidros*'un iyi yazıldığını kabul etmek suretiyle değil, bu kez metnin hatalarını yazarın yaşlılıktan ileri gelen güçsüzlüğüne atfetmek suretiyle: "*Phaidros* kötü yazılmıştır. Üstelik Sokrates'in bu diyalogda sanat eserini canlı bir varlık gibi tanımlamış olmasına bakılırsa bu hata daha da şaşırtıcıdır. Zaten insanın kafasında iyice kavradığı bir şeyi bir türlü gerçekleştirememesi tam anlamıyla bir yaşlılık kanıtıdır."[4]

Öyle gözüküyor ki, bu beni bizdeki bilim görüngüsüne temas ettiren oldukça tuhaf bir karşılaşma. GENÇ SOKRATES: Nedir bu? YABANCI: Bir örnek, ey bahtiyar genç adam, örneğin kendisini açıklamak için, şimdi bana bir tane örnek gerekmektedir. GENÇ SOKRATES: Haydi, benimle bu kadar tereddüde gerek duymadan konuş! YABANCI: Konuşacağım, çünkü beni izlemeye hazır olduğunu görüyorum. Çünkü biliyoruz ki, öyle sanıyorum, çocuklar yazıyla henüz tanıştıklarında .. (*otan arti grammatôn empeiroi gignôntai...*)" (277*d-e*, çev. Diès). Yazıdaki iç içe geçmişliğin (*symploke*) betimlemesi, dilbilgisi tecrübesindeki örneğe başvurma zorunluluğunu ortaya çıkarır, ardından yavaş yavaş bu usulün "mükemmel" biçiminde kullanımına ve dokuma örneğine götürür.

3 *Phaidros* yorumlarının tarihi ve yazımı sorunu hakkında L. Robin'in *Théorie platonicienne l'amour*'unda (P.U.F., 2. baskı, 1964) ve aym yazarın *Phaidros*'un Budé baskısına *Giriş*'inde zengin bir bilanço bulunur.

4 H. Raeder, *Platon philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905. E. Bo-

Bugün aynı noktada değiliz artık. Diyaloğun iyi düşünülmüş, kat'i ve ince bir biçimi olduğu varsayımı daha verimlidir. Böyle bir varsayım, yeni bağlantılar keşfeder, onları küçücük bir kontrpuanda, izleklerin, isimlerin, kelimelerin daha gizli bir düzenlenişinde yakalayıverir. Uslamlamaları sabırlı bir şekilde birbirine geçiren tüm bir *sumploke*'yi[5] çözer. İspatta buyurgan olan ne varsa bu *sumploke*'de hem ustalık, ironi ve ölçülülükle kendini gösterir hem de silinir.

Özellikle –ve işte bu da bizim ek ipliğimiz olacaktır– bilindiği gibi, yazının kökenine, tarihine ve değerine adanmış olan tüm son bölüm (274*b* vd), yazı davasının tüm bu öğretimi, bir gün, esere sonradan eklenmiş mitolojik bir fantezi, diyaloğun organizması zarar görmeden vazgeçebilecek bir ek gibi görünmeyecektir. Gerçekten de bu bölüm, *Phaidros*'ta baştan itibaren gerektirilmiş, çağrılmıştır.

Daima ironiyle. Ama burada ironiden kasıt nedir ve ironinin en büyük göstergesi ne olabilir? Diyalog "tam manasıyla orijinal olan biricik Platoncu mitleri" içerir: *Phaidros*'taki ağustosböceği fablı ve aynı diyalogtaki Theuth fablı.[6] Oysa Sokrates'in konuşmanın başındaki ilk sözleri mitolojik ögeleri "dolaşmaya gönderme" amaçlı olmuştur (229*c*-230*a*). Onları tümüyle reddetmek için yapmaz bunu; onları dolaşmaya göndererek hem onlara bir alan açmayı, böylece onları fizikçi "uşçuların" ağır ve ciddi safdilliğinden kurtarmayı hem de kendiyle kurulan ilişkide ve kendini bilmede bunlardan kurtulmayı hedefler.

Mitleri dolaşmaya göndermek, onları selamlamak, tatile çıkarmak, onlara izin vermek anlamlarının hepsini birden taşıyan *khairein*'in bu hoş çözümü "iki Platoncu", yani "tam manasıyla orijinal" miti karşılamak için iki kez yarıda kesilecektir. Oysa her ikisi de yazılı şey hakkındaki bir sorunun açılışında meydana gelir. Bu, şüphesiz ağustosböceklerinin hikâyesinde daha az belirgindir –ve acaba bu hiç saptanmış mıdır?– ama daha az kesin değildir. İki mit de aynı sorunun arkasından gelir ve ancak sadece bir dolambaç zamanı olan kısa bir süreyle birbirinden ayrılır. İlki elbette soruyu cevaplamaz, aksine onu havada bırakır, arayı belirtir ve

urguet bunu *Revue Métaphysique et Morale*, 1919, s. 335 dergisinde yayımlanan "Sur la composition du Phèdre" ["Phaidros'nın Yazımı Üzerine"] adlı makalesinde eleştirir.

5 Bir araya geliş, birbirine örülüş, iç içe geçiş, sentez –*ç.n.*

6 P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, s. 233.

ikinciye götürecek yeniden başlayışı bekletir bize.

Okuyalım. Diyaloğun titiz bir hesaplamayla tam ortasında –satırlar sayılabilir– söylev yazmanın, yani *logografi*'nin aslında ne olduğu sorulur (257*c*). Phaidros en güçlü ve saygın yurttaşların, en özgür insanların "söylevler yazmaktan" ve arkalarında *sungrammata* bırakmaktan utanç (*aiskhumontai*) duyduklarını hatırlatır. Gelecek kuşakların onları yargılamasından ve "sofist" olarak bilinmekten korkarlar (257*d*). Söylev yazarı, kelimenin tam anlamıyla, davacıların isteği üzerine, kendisinin söylemediği, tabiri caizse şahsen arkasında durmadığı ve etkilerini kendisinin yokluğunda gösteren söylevler yazardı. Yazılı söylevin yazarı, söylemediği, söylemeyeceği ve gerçekte şüphesiz hiç düşünmeyeceği şeyleri yazdığı için sofist -şimdi ve burada olmamanın ve doğru olmamanın adamı- konumuna oturtulmuştur bile. O halde yazı çoktan sahneye çıkarılmıştır. Sokrates insanların nasıl zevkten kendilerinden geçtiklerini, kendilerini kaybettiklerini, unuttuklarını ve ezginin şehveti içinde öldüklerini anlatmaya koyulduğu an, *yazılı* olan ile *doğru* olanın uyuşmazlığı açık olarak duyurulur (259*c*).

Ama sonuç geciktirilmiştir. Sokrates'in tavrı yine nötrdür: yazmak kendi başına utanç verici, edepsiz, rezil (*aiskhron*) bir faaliyet değildir. Sadece utanç verici bir biçimde yazılırsa rezil olunur. Peki utanç verici bir şekilde yazmak nedir? Peki ya, diye Phaidros ayrıca sorar, güzel bir şekilde (*kalôs*) yazmak nedir? Bu soru omurgayı, diyaloğu ikiye bölen kıvrımı çizer. Bu soru ile son bölümde onun terimlerini yeniden ele alan cevap arasındaki ("... yazmanın uygun mu yoksa uygunsuz mu olduğunu bilmek, hangi şartlarda bunun yapılmasının iyi olduğu, hangilerinde yakışık almayacağı, işte bize kalan bir soru, doğru değil mi?" 274*b*) iplik çok görünür olmasa bile, ağustosböceği fabları, psikogoji[7], retorik ve diyalektik izleklerinde sağlam kalır.

Demek ki Sokrates işe mitleri dolaşmaya göndererek başlıyor ve yazı önünde iki kez durarak, eserinde hiç olmadığı kadar serbest ve kendiliğinden bir şekilde iki mit uyduruyor. Tüm parçalarını değil ama, bunu göreceğiz. Oysa *khairein*, *Phaidros*'un başında, doğru adına vuku bulur. Mitlerin, yazı ânında ve yazı adına devreye girdiği olgusu düşünülecektir.

Khairein, doğru adına vuku bulur: Doğrunun bilgisi adına ve daha kesin olarak kendi bilgisindeki doğru adına. Sokrates'in

7 Ruhu güzel söylevlerle kandırma sanatı. *-ç.n*

açıkladığı da budur (230*a*). Ama bu kendini bilme buyruğu, ilkin kendine hazır ve nazır bulunmanın dolaysız saydamlığında hissedilmez veya dayatılmaz. Algılanmamıştır. Sadece yorumlanmış, okunmuş, deşifre edilmiştir. Sezgiyi bir hermenötik tayin eder. Bir *kâhini andıran* bir yazıt, *delphikon gramma*, sessiz rakamıyla buyurur, –bir emri işaret eder gibi– kendine bakmayı (*autoscopie*) ve kendini bilmeyi (*autognosie*) imler. Sokrates işte bunları, sofistlere bırakılmış olan mitlerin yorumlanma macerasının karşısına koyabileceğini zanneder (229*d*).

Ve *khairein* doğru adına *vuku bulur*. Diyaloğun *topos*'ları rastgele seçilmiş değildir. İzlekler, retorik anlamda mekânlar hep bir anlamı gösteren yerlerin içine sımsıkı kaydedilmişlerdir, bu teatral topografi içinde sahneye konmuşlardır; mekân birliği şaşmaz bir hesaba veya zorunluluğa uymaktadır. Örneğin eğer ağırlığı tüm konuşmanın üstüne çöken sıcak hava, iki arkadaşı kent dışına, kıra, İlissus Irmağı'nın yakınına götürmüş olmasaydı, ağustosböceği fablı ortaya çıkmazdı, anlatılmazdı, Sokrates'i onu anlatmaya sevk eden bir şey olmazdı. Sokrates ağustosböceği cinsinin şeceresini anlatmadan önce, "ağustosböceklerinin korosuna rüzgâr da ahenkli bir yaz türküsüyle katılıyor" diyecektir (230*c*). Ama diyaloğun mekânının gerektirdiği kontrpuan etkileri bundan ibaret değildir. *Khairein*'e ve kendine bakmayı içeriye almaya vesile olan mitin kendisi de, bu gezinin ilk adımlarından itibaren, ancak İlissus manzarasında ortaya çıkabilirdi. Geleneğe inanılırsa, Boreas'ın (kuzey rüzgârı), Orithyiae'yı kaçırdığı yerler buralar değil midir, diye sorar Phaidros. Bu ırmak, bu suların duru saflığı genç bakirelere kucak açıyor, hatta onları bir büyü gibi kendine çekiyor ve oyuna çağırıyor olmalıydı. Sokrates de alaycı bir şekilde mitin, sophosların doğa bilimci ve usçu tarzına uygun, bilgiç bir açıklamasını önerir: Pharmakeia'yla oynadığı (*sun Pharmakeia paizousan*) sırada kuzey rüzgârı (*pneuma Boreou*) Orithyiae'yı itmiş ve uçuruma, "kayalardan aşağıya" sürüklemiştir ve "Boreas tarafından kaçırılması efsanesi bu şekilde ölmüş olmasından doğmuştur. Kendi payıma, Phaidros, ben bu tarz açıklamaların hoş olduğunu düşünürüm; ama çok fazla yetenek, çok fazla emek isterler ve insanı hiçbir zaman iç huzuruna kavuşturmazlar..."

Pharmakeia'nın *Phaidros*'un başında kısaca hatırlatılması, acaba bir tesadüf müdür? Bir ordövr müdür? Robin, İlissus civarında "belki de şifalı" bir kaynak Pharmakeia'ya adanmıştır, diye not

etmektedir. Her ne olursa olsun, bütün diyalog için, ağın dibinde küçük bir izin, yani bir düğümün (*macula*), *Pharmakeia'yla oynarken* uçuruma sürüklenen, ölüme yakalanan bu bakire sahnesini işaretlediğini aklımızda tutalım. *Pharmakeia* aynı zamanda *pharmakon*'un yani ilaç; deva ve/ya zehirin zerk edilmesi anlamına da gelen bir cins isimdir. "Zehirleme" "pharmakeia"nın en az görülen anlamlarından biri değildi. Antiphon bize "bir kayınvalideye yöneltilen zehirleme suçlaması"yla (*Pharmakeias kata tes metryias*) ilgili bir yazılı söylev bırakmıştır. Oyunuyla Pharmakeia, bir bakire saflığını ve açılmamış bir içi ölüme sürüklemiştir.

Biraz ileride, Sokrates Phaidros'un yanında getirdiği yazılı metinleri ilaçla (*pharmakon*) karşılaştırır. Bu "pharmakon," bu "ilaç", aynı anda hem deva hem de zehir olabilen bu iksir, daha o anda tüm muğlaklığıyla söylemin vücuduna girer. Bu cazibe, bu sihirli erdem, bu büyüleme gücü –sırayla veya aynı anda yararlı da olabilir zararlı da. Şayet daha ileride onun anti-töz'ün ta kendisi olduğunu kabul etmek zorunda kalmasaydık, *Pharmakon*, gizli güçlere sahip maddeden, muğlaklığını çözümlemeye teslim etmeyi reddeden kapalı derinlikten yapılmış olduğundan, şimdiden simyaya ortam hazırlayışıyla, kelimenin gelebileceği her anlamda bir töz olurdu. Halbuki o her türlü filozofeme direnen anti-tözdür; her türlü filozofemi özdeş-olmayan, öz-olmayan, töz-olmayan olarak sonu gelmeyen bir biçimde aşar ve bunu yaparak o filozofemlere zemininden daha doğrusu zeminsizliğinden gelen bitip tükenmeyen bir hasımlık sağlar.

Baştan çıkartmak suretiyle işleyen *pharmakon*, doğal veya alışkanlığa dayalı genel yollar ve yasalardan dışarı çıkarır. Burada, Sokrates'i kendi mekânından ve alıştığı yollardan çıkarır. Söz konusu yollar daima kentin içinde tutardı onu. Yazılı yapraklar, son nefesinde dahi, baldıran zehrini içmemek için bile kentten asla çıkmak istemeyen kişiyi kent dışına iten veya çeken bir *pharmakon* gibi davranır. Onu kendisinden dışarı çıkarır ve tam anlamıyla bir yurttan çıkış (*exode*) yoluna sokar:

> PHAIDROS: ... bir yerliden çok, kılavuzla dolaşan bir yabancı izlenimi uyandırıyorsun. Ne sınırın ötesine seyahat etmek, ne de hatta, yanılmıyorsam surların dışına çıkmak için kentten asla ayrılmıyorsun!
>
> SOKRATES: Hoş gör, benim iyi kalpli dostum; ne yaparsın öğrenmeyi seviyorum. Bana bir şey öğretenlerse,

> kırlar ve ağaçlar değil, şehirdeki insanlardır. Oysa, sen, beni şehirden çıkartacak ilâcı keşfetmiş gibi görünüyorsun (*dokeis moi tes emes exodou to pharmakon eurekenai*)! İnsanlar aç hayvanları bir parça ot veya meyva göstererek peşleri sıra götürürler. İşte sen de bana böyle yapıyorsun: Üstünde söylevler yazılı yaprakları (*biblíois*) göstererek, bana galiba bütün Attike'yi hatta keyfin isterse daha başka yerleri dolaştıracaksın! Nedeni ne olursa olsun, madem ki şu anda buraya kadar geldim, yere boylu boyunca uzanmak şahsen bana iyi bir fikir gibi geliyor! Sen de okuyabilmek için en rahat edeceğin konumu al, o konumu bulunca da okumaya başla (230*d-e*).

Sokrates sonunda boylu boyunca uzanır; Phaidros metni, daha doğrusu *pharmakon*'u eline almak için en rahat konumu bulunca, konuşma başlar. Lysis veya Phaidros tarafından bizzat okunan bir söylev, Sokrates'in *huzurunda, şimdi ve burada bulunarak* verilen bir söylev aynı etkiyi yaratmazdı. Sadece *logoi en biblíois* (söylevin yazıldığı yapraklar), farklılaşmış/ertelenmiş (*différées*), bir yere saklanmış, örtülmüş, sarılmış, kendini katı bir nesne olarak ve böyle bir nesnenin korumasında bekleten, yol boyunca arzu uyandıran sözler, sadece gizli harfler Sokrates'i böyle yürütebilirdi. Yabancı bir gösterenin dolambaçlı yollarına girmeden, şayet tamamen şimdi ve burada mevcut, örtüsü açılmış, soyunmuş, doğruluğu içinde şahsen sunulmuş olsaydı, şayet sınırda farklılaşmamış/ertelenmemiş (*non-différé*) bir *logos* mümkün olsaydı, baştan çıkarmazdı. Sokrates'i bir *pharmakon*'un etkisine girmişçesine yolundan çıkarmazdı. Öngörelim. Daha şimdiden, yazı, *pharmakon* doğru yoldan çıkmadır.

Guillaume Budé Yayınları'nın yetkin kabul edilen Platon çevirisini kullandığımız fark edilecektir. Burada, Phaidros için kullandığımız ise Léon Robin'in çevirisi. Yine onu kullanmaya devam edeceğiz, ama söylemek istediğimize uygun düştüğünde ve gerekli göründüğünde Yunanca metni parantez içinde vereceğiz. Örneğin *pharmakon* kelimesi. Böylece aynı kelimeyi çarpıtma, belirsizlik veya üstbelirlenim yoluyla, fakat yanlış yorumlamaksızın "deva", "zehir", "ilaç", "iksir", vb. ile çevirmemize olanak sağlayan bu kurallı çokanlamlılık daha iyi ortaya çıkacaktır. Kavramın plastik birliğinin, daha doğrusu kuralının ve onu gösterenine bağlayan tuhaf mantığının da, şüphesiz çevirmenlerin ihtiyatsızlığı ve ampirisizmi sebebiyle, fakat bundan da önce kelimeyi çevirmenin

korkutucu ve ortadan kaldırılamayan zorluğu dolayısıyla, göreli bir okunamazlıkla ne ölçüde bozulduğu, maskelendiği, silindiği, zedelendiği görülecektir. Bu temel zorluk bir dilden diğerine, felsefi bir dilden diğerine geçişten çok, göreceğimiz gibi, Yunancadan Yunancaya bir aktarımdan ve bir filozofem-olmayanın zorla filozofeme geçirişilinden kaynaklanır. Bu çeviri sorunuyla uğraşırken, tam da felsefeye geçiş sorunuyla uğraşıyor olacağız.

Sokrates'i sığınağından ve öğrenmeyi, öğretmeyi, konuşmayı, söyleşmeyi sevdiği yerden –kentin korunmuş alanından– çıkartan bu *biblia* (yapraklar) "günün yazarlarının en mahiri" (*deinotatos ôn tôn nun graphein*) tarafından yazılmış metni içinde taşır. Söz konusu yazar Lysis'tir. Phaidros metni, daha doğrusu *pharmakon*'u elbisesinin yenine saklamıştır. Metni ezbere bilmediği için ona ihtiyacı vardır. Bu nokta, yazı probleminin "ezbere bilme" problemine bağlanması gerektiğinden, diyaloğun geri kalan kısmı için önemlidir. Sokrates boylu boyunca uzanmadan ve Phaidros'u en rahat konumu almaya davet etmeden önce, Phaidros, metnin yardımı olmaksızın Lysis'in söylevinin usavurmasını, uslamlamasını, tasarısını, *dianoia*'sını yeniden kurmayı önermişti. O zaman Sokrates onu durdurur: "Pekâlâ sevgili dostum, önce bana sol elinde, elbisenin altında tuttuğun şeyi göster bakayım... Bunun söylevin kendisi olduğuna (*ton logon auton*) bahse girerim" (228d). Bu davet ile okumanın başlaması arasında bir şey olur: *Pharmakon* Phaidros'un elbisesi altında dolaşırken, Pharmakeia'nın anılması ve mitlerin devreden çıkarılmasıdır bu.

Acaba, yazının *pharmakon* olduğunun ilân edildiği sunumun Theuth mitinin ortasında devreye girmesinden bile önce, *biblia* ve *pharmaka*'nın gayet kötü ve şüpheci bir niyetle birbirine bağlanmış olması bir tesadüf müdür yoksa ahengin sonucu mu? Aslında deneye dayalı pratik, ezberlenmiş tariflerle yapılan ameliyat, kitabi bilgi ve ilaçların körü körüne kullanımı, bir çırpıda bilime dayalı gerçek tıbbın karşısına koyulmuştur. Bize tüm bunların, *mania*'dan (delilik) başka bir şey olmadığı söylenir: "Zannediyorum, bu adam delidir derler: Kitaplardan (*ek bibliou*) bir şeyler öğrendiği, yahut tesadüf eseri birkaç tedavi (*pharmakiois*) bulduğu için, bu sanattan hiçbir şey anlamadığı halde, kendisini doktor sanıyor!" (268*c*).

Yazı ile *pharmakon* arasındaki bu bağlantı hâlâ dışsal bir bağlantı gibi görünüyor; suni ve tamamıyla tesadüfî olduğu yargısı

verilebilir. Ama metnin kasıt ve tonlaması aynıdır: Kitabı ve ilâcı; yazıyı ve gizli, ikircikli, kendini deneyciliğe ve tesadüfe bırakmış, zorunluluğun yasalarına değil, sihrin yöntemlerine göre işlem yapan etkililiği aynı şüphe tek hamlede sarar. Kitap, *biblia*'da hapsedilmiş cansız ve değişmez bilgi, toplanmış hikâyeler, bilimsel adlandırmalar, ezberlenen tarifler ve formüller, tüm bunlar en az *pharmakon*'un tıp bilimine yabancı olduğu kadar canlı bilgiye ve diyalektiğe yabancıdır. Mitin bilgiye yabancı olduğu kadar. Yeri geldiğinde miti, arkeolojik ve paleolojik erdemi içinde çok iyi ele almayı bilmiş olan Platon söz konusu olduğu için, bu son karşıtlığın büyüklük ve zorluğunu sezinliyoruz. Bu zorluk –ki yüzlerce zorluk arasında bizi burada meşgul eden örnektir– *pharmakon* olarak yazının –kökensel– hakikatinin ilkin bir mitin yükümlülüğüne bırakılacak olmasıyla kendini belli eder. Söz konusu mit, şimdi ele alacağımız Theuth mitidir.

Diyaloğun bu noktasına kadar aslında *pharmakon* ve "graphème" birbiriyle uzaktan, tabiri caizse, işaretleşmişlerdir; dolaylı olarak ve adeta bilmeden biri diğerine gönderme yapmış, henüz bilinmeyen bir sebeble oldukça belirsiz ve belki de yönelimsel olmayan ayrıksı bir etkililik uğruna aynı çizgide birlikte bir görünüp bir kaybolmuşlardır. Ama bu şüpheyi ortadan kaldırmak için "istemli" ve "istemsiz" kategorilerinin bir okumada hâlâ bazı mutlak faydaları olduğu farz edilirse –ki buna bir an için bile inanmıyoruz, en azından ilerlediğimiz bu metinsel seviyede, diyaloğun son aşamasına, Theut'ün sahneye girişine geçelim.

Bu kez yazı, saklı dolayım, gizli usavurma olmaksızın dolambaçsız bir şekilde bir *pharmakon* olarak ileri sürülür, sunulur, bildirilir (274*e*).

Bir şekilde, bu parçanın bir eklenti, sonradan ilâve edilmiş bir ek gibi yalıtılabileceği tahayyül edilir. Önceki evrelerde onu çağıran her şeye karşın, Platon'un onu biraz eğlence, ordövr veya daha doğrusu bir tatlı gibi sunduğu da doğrudur. Ek, yazı veya pharmakon sunulduğunda, diyaloğun tüm konuları, izlekleri ve konuşmacıları tükenmiş gibi görünmektedir: "İşte, söylevlerde, sanata dair ve sanatın yokluğuna dair olanlar hakkında (*to men tekhnes ateknias logôn*) fazla fazla konuştuk.[8]" (274*b*). Buna rağ-

8 Robin bu noktada, *logos* söz konusu olduğunda, *tekhne*'yi "sanat" olarak çevirir. Daha ileride, suçlama esnasında bu kez yazıyla ilgili olan aynı kelime, "teknik bilgi" olarak çevrilecektir (275c).

men yazı sorusunun[9] yerleşmesi ve düzenlenmesi bu genel tükenme ânında gerçekleşir. *Aiskhron* kelimesinin (veya aishkrôs zarfının) yukarıda bildirdiği gibi, yazı sorusu bir ahlak sorusu gibi açılır. Buradaki mesele hem iyi ile kötü, hayır ile şer arasındaki karşıtlık anlamında, hem de terbiye, halk ahlâkı ve toplumsal görgü kuralları anlamında ahlâktır. Konu neyin yapılmasının yakışık alıp, neyin almayacağını bilmektir. Bu ahlaki kaygı doğruluk, bellek ve diyalektikle ilgili sorudan hiçbir şekilde ayrılmaz. Çarçabuk bir yazı sorusu olarak ele alınıp uğraşılacak olan bu son soru ahlâki izleğe bağlanır; bu izleğin üstüne tepeden inme bir biçimde bindirilmemiştir; hatta özlerindeki bir yakınlık sayesinde geliştirir onu. Fakat kentin politik gelişiminin ortaya çıkardığı, yazının yayılması ve sofistlerin ya da söylev yazarlarının etkinlikleri tartışmasında, ilk vurgulanan doğal olarak politik ve toplumsal adaptır. Sokrates'in önerdiği hakemlik rolü, edeplilik ve edepsizlik (*euprepeia / aprepeia*) değerleri arasındaki karşıtlıkta oynanacaktır: "Ancak, yazmanın yakışık alıp almadığını, hangi koşullarda bunun yapılmasının iyi, hangi koşullarda uygunsuz olduğunu tamı tamına bilmek... Geriye bu soru kalıyor, değil mi?"(274 *b*) Yazmak yakışık alır mı? Yazar saygıdeğer bir kişi midir? Yazmak hoş kaçar mı? Yazmalı mı?

Elbette ki hayır. Fakat cevap bu kadar basit değildir ve Sokrates cavabı hemen akılcı bir söylev ya da *logos* içinde kendi açıklaması gibi sunmaz. Onu dinletmek için bir *akoe*'nin, söylentinin, kulaktan dolma bilinenin, kulaktan kulağa dolaşan bir hikâyenin elçiliğine başvurur: "Sana eskilerin söylediklerini (eskilerin *akoe*'sini) anlatabilirim, zaten doğruyu bilen eskilerdir; eğer doğruyu kendimiz bulabilseydik, insanların bir zamanlar neler düşünmüş olduklarını araştırmak umrumuzda olur muydu?" (274*c*)

Yazının hakikatini -ki o, göreceğimiz gibi hakikatsizdir - kendi başımıza, kendimizde keşfedemeyiz. O bilimin bir nesnesi değil, sadece anlatılmış bir hikâyenin, tekrarlanmış bir masalın nesnesidir. Yazının hem mitle bağı hem de bilme ile, hele de kişinin

9 Nasıl ki Saussure'ün *Dersler*'inde yazı sorunu bir tür *excursus* ve konu dışı bölüm olarak dışarıda tutuluyor ve çözüme kavuşturuluyorsa, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'de Rousseau'nun bu konuya ayırdığı bölüm de, taşıdığı öneme karşın, bir parça tesadüfî bir tür ek, bir katkı kriteri, "dilleri karşılaştırmanın ve eksiklerini değerlendirmenin başka bir aracı" olarak verilir. Aynı işlem Hegel'in *Ansiklopedi*'sinde de görülür; bkz. "Le puits et la pyramide", (1-1968) *Hegel et la Pensée moderne* içinde P.U.F., 1970, coll. "Epiméthée."

kendi başına, kendisinde bulduğu bilme ile karşıtlığı belirginleşir. Aynı hamlede, soykütükten kopma ve kökenden uzaklaşmanın ne manaya geldiği yazı ya da mit yoluyla belirtilir. İleride yazıya yöneltilecek olan, bilmeden tekrar etme suçlamasının, burada önermeye ve önermenin statüsünün belirlenmesine giden yolu tanımladığı fark edilecektir özellikle.

Bilmeden tekrar ederek, yani bir mitle başlanır yazının tanımına: Bilmeden tekrar etmek. Her ikisi de hem *logos*'tan hem de diyalektikten ayırt edilmiş olan yazı ile mitin bu akrabalığı, metin ilerledikçe daha da belirginleşecektir. Yazının bilmeden tekrar etmekten ibaret olduğunu bilmeden tekrar ettikten sonra, Sokrates savının, *logos*'unun ispatını, *akoè*'nin öncüllerine, yazının masalsı bir soykütüğü sayesinde okunabilen yapılarına dayandırıyor. Mit ilk darbeleri vurduktan sonra, Sokrates'in *logos*'u suçluyu ezecektir.

2. *LOGOS*'UN BABASI

Hikâye şöyle başlar:

> SOKRATES: Hikâye ederler ki Mısır'da Naukratis yakınında, bu memleketin eski tanrılarından biri yaşardı. Bu tanrının kutsal işareti, bildiğin gibi, İbis dedikleri bir kuştu. Tanrının adı da Theuth idi. Sayı bilimini, hesabı, geometriyi ve astronomiyi, tavla oyununu ve zarları, nihayet -haberin olsun- yazıyı (*grammata*) ilk bulan işte bu tanrıdır. Öte yandan, aynı çağlarda bütün Mısır'a Thamus hâkimdi; memleketin yukarı taraflarında, Helenlerin Mısır Tebaisi dedikleri şehirde otururdu. Bu şehrin tanrısına Mısırlılar Amon derler. Theuth bir gün Thamus'un yanına vardı, bulduğu sanatları ona gösterdi: "Bunları bütün Mısırlılara tanıtmak gerekir!" dedi. Kral bu sanatlardan her birinin ne işe yaradığını sordu, Theuth anlattıkça, işe yarar bulduklarını övüyor, işe yaramaz bulduklarını yeriyordu. Rivayet odur ki, Thamus, Theuth'a sanatlardan her biri için o sanatı beğendiğini veya beğenmediğini ifade eden birçok şey söyledi. Bunları tek tek saymak uzun sürer. Sıra yazıya gelince : "Ey Kral," dedi Theuth, "işte bir bilgi (*to mathema*) ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve kendi geçmişlerini hatırlamaya daha istidatlı olacaklar (*sophôterous kai mnemonikôterous*): Belleğin de, öğretimin de devâsı (*pharmakon*) bulundu. Ve Kral cevap verdi..." vs. (274 *c-e*)

Kralın lafını keselim burada. O *pharmakon*'un karşısında duruyor. Biliyoruz ki kestirip atacak.

Sahneyi ve kişileri donduralım. Bakalım. Yazı (veya *pharmakon*) krala sunulmuştur. Sunulmuş: Tıpkı serfin derebeyi karşısında yerine getirmekle yükümlü olduğu ödev gereği (Theuth, tanrıların kralı ile konuşan bir yarı-tanrıdır) sunduğu bir armağan gibi, fakat evvelâ onun beğenisine takdim edilmiş bir eser gibi. Bu eserin kendisi bir sanat, eser veren bir güç, işleyen bir erdemdir. Bu imal edilmiş şey (*artefactum*) bir sanattır. Fakat bu armağanın değeri hâlâ belirsizdir. Elbette ki yazı -ya da *pharmakon*- krala değerli bir şey olarak verilmiştir, ama ona değerini verecek olan da kraldır. Kabul etme edimi içinde kurduğunun ve kurumsallaştırdığının fiyatını koyacak olan odur. Bu yüzden, kral ya da tanrı (Thamus, Amon'u, yani tanrıların kralını, kralların kralını ve tanrıların tanrısını temsil eder. [10] Theuth ona *ô basileu* diye hitap eder) değerin kaynağının öteki adıdır. Yazının kendisinin bir değeri olamayacaktır, ancak tanrı-kral onaylarsa ve onun onayladığı ölçüde yazının bir değeri vardır. Tanrı-kral *pharmakon*'u, onun olmayan bir ürün, bir *ergon* olarak tecrübe eder; kendisine dışarıdan, hatta aşağıdan gelmiştir; varlığına ve değerine tayin edilmek için kendisinin tenezzül edip de bir yargı vermesini beklemektedir. Tanrı-kral yazmayı bilmez, ama bu bilgisizlik ya da bu kapasite yokluğu onun egemen bağımsızlığına tanıklık eder. Onun yazmaya ihtiyacı yoktur. O konuşur, söyler, emreder ve sözü kâfidir. Sonradan, şahsi kaleminden bir kâtip, söyleneni yazıya dökse ve bunu bir ilâve olarak, söylenene eklese de eklemese de yazıya bu emanet özünde her zaman ikincildir.

Bu konumda bulunan tanrı-kral kendisine sunulanı reddetmese bile hor görecek, onun sadece yararsızlığına değil, tehdidine ve zararına da işaret edecektir. Yazı sunusunu kabul etmemenin başka bir yoludur bu. Bunu yaparken, konuşan-tanrı-kral bir baba gibi hareket eder. *Pharmakon* burada babaya sunulmuştur ve onun tarafından reddedilmiş, yerilmiş, terk edilmiş, gözden düşürülmüştür. Baba daima yazıdan şüphelenir ve onu gözetim altında tutar.

---

10 Thamous şüphesiz ki Platon'da, ileride (güneş idolü ve idollerin babası diye) resmedeceğimiz Amon'un diğer ismidir. Bu konu ve neden olduğu tartışma hakkında bkz. Frutiger, a.g.e., s. 233, no 2 ve özellikle Eisler, "Platon und das ägyptische Alphabet", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1922; Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (XXmd. Ammon); Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (XXmd. Thamus).

Kral, tanrı ve baba figürleri arasında iletişimi kuran kolay geçişin kılavuzluğuna kendimizi bırakmak istemesek de, burada dikkatimizi sistemli bir şekilde –bildiğimiz kadarıyla bu hiçbir zaman yapılmadı– sözün (*parole*), yani *logos*'un gücünü ve kaynağını, babalık konumuna tahsis eden platonik bir şemanın sürekliliğine yöneltmek yeterli olacaktır. Elbette bu, herkesin bildiği ve kolayca tahayyül edebileceği gibi, özellikle ve yalnızca Platon'da ortaya çıkmıyor. Fakat Batı metafiziğini bütün kavramsallığıyla kuran Platonculuk bu yapısal baskının genelliğinden kaçamaz, hatta onu eşsiz bir görkem ve incelik içinde aydınlatır; olgu Platonizmde daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkar.

Logos baba değildir. Ama *logos*'un kaynağı, *babası*dır. Anakronik olmayı göze alarak diyebiliriz ki "konuşan özne", kendi sözünün *babası*dır. Hemen fark edileceği gibi, burada hiçbir eğretileme bulunmaz, en azından bir retoriğin genelgeçer, uzlaşımsal etkisi anlamında bir eğretileme yoktur. Öyleyse *logos* bir oğuldur, babasının *mevcudiyeti* (*présence*) ve babasının mevcut (*présente*) *yardımı* olmadan, oğul kendi kendisini yok edecektir. Babası onun adına cevap verir ve cevabı onu açıklar. O, babası olmadan sadece bir yazıdan ibarettir. En azından bu, söyleyenin söylediği şey, babanın tezidir. Böylece yazının özgüllüğü (*spécificité*) babanın yokluğuyla (*absence*) ilişkili olacaktır. Elbette, böyle bir yokluk çeşitli tarzlarda, açık seçik ya da bulanık bir halde, art arda ya da eşzamanlı olarak ortaya çıkabilir. Baba doğal bir ölümle veya şiddet yüzünden yitirilebilir. Şiddet herhangi bir şiddet veya baba katli olabilir. Ardından da, olanaklı olsun veya olmasın, babanın mevcudiyetinin yardımı dilenebilir. Yardım doğrudan doğruya ya da sanki onsuz da yapılabilirmiş gibi davranılarak istenebilir, vs. Sokrates'in, yazıya teslim edilmiş *logos*'un acınacak ya da kibirli zavallığı üstünde nasıl ısrar ettiği bilinir: "...onun her zaman babasının yardımına ihtiyacı vardır (*tou patros aei deitai boethou*): Tek başına kendisini korumaya ve ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir değildir".

Bu zavallılık çift anlamlıdır: Elbette, yalnızca bir mevcudiyetin desteğine değil, yardımına koşacak bir desteğin mevcudiyetine ihtiyacı olan yetimin sıkıntısıdır; ama yetime acınırken, o ve onunla birlikte de yazı, aynı zamanda babayı uzaklaştırmış olmakla, kendine yetmenin verdiği bir hoşnutluk içinde özgürleşmiş gibi görünmekle suçlanır. Asayı tutanın konumundan yazı arzusu; yetimlik ve babayı katledip yerine geçmek arzusu olarak gösterilmiş,

adlandırılmış ve ele verilmiştir. Bu *pharmakon* suçlu değil midir, zehirli bir hediye değil midir?

Hiçbir yardım bu yetimin sorumluluğunu üstlenemeyecektir. Onun statüsü, kaydedildiği anda bile kimsenin oğlu olmayan, neredeyse hiçbir zaman bir oğul olarak kalamayan ve kökenlerini ne ahlâken ne de hukuken *tanıyan* bir *graphein*'in statüsüyle örtüşür. Yazının tersine, canlı *logos*'un canlı olmasının sebebi hayatta olan bir baba sahibi olmasıdır (buna karşın yetim yarı ölüdür); onun yanında *mevcut, ayakta,* arkasında, içinde bulunan, doğruluğuyla (*rectitude*) onu ayakta tutan, bizzat ve kendi adıyla onun yardımına koşan bir baba sahibi olmasıdır. O, canlı *logos*, borcunu kabul eder, bu kabulden beslenir ve kendisine baba katilliğini yasaklar ya da yasaklayabileceğini sanır. Ama yasak ve baba-katilliği, yazının ve sözün ilişkileri gibi, ileride, Platon'un metnini, yasaklanmış bir baba-katilliği ile ilan edilmiş bir baba-katilliği arasında eklemlendirmemizi gerektirecek, oldukça şaşırtıcı yapılardır. Babanın ve doğru yolu gösterenin geciktirilmiş (*différé*) katli.

Phaidros; logos'un, onun anlamının ve etkilerinin sorumluluğunun, ona yardımcı olana ve onun yanında bir baba gibi hazır bulunana düştüğünü kanıtlamaya yetecektir. "Eğretilemeler" durmak, yorulmak nedir bilmeden sorgulanmalıdır. Eros'a seslenen Sokrates şöyle der: "Eğer geçmişte, gerek ben, gerekse Phaidros seninle ilgili, gereğinden fazla sert birtakım laflar ettiysek, bundan ele aldığımız konunun babası (*ton tou logou patera*) Lysis mesuldür, onu cezalandırmalısın!" (257 *b*) *Logos*, burada, söylev (*discours*), öne sürülen uslamlama, yapılan söyleşiye (*logos*) can veren öneri (*propos*) anlamını taşır. Robin'in yaptığı gibi onu "konu" (*sujet*) diye çevirmek yalnızca kronolojik bir hata değildir. Bu, bir imleyişin kastını ve organik birliğini yok eder. Zira yalnızca "canlı" bir söylevin, yalnızca bir sözün (bir izleğin, bir nesnenin ya da bir söylev konusunun değil) babası olabilir; bu andan itibaren, bizim için hiç durmaksızın daha da açık hale gelecek olan bir zorunluluk uyarınca, *logoi* çocuklardır. Sırasında karşı çıkacak, kendilerini sorgulattıracak kadar canlıdırlar, ama yazılı şeylerin tersine, ancak babaları orada olduğu zaman yanıt vermeye muktedirlerdir. Onlar babalarının sorumlu mevcudiyetidir.

Örneğin, bazıları Phaidros'un soyundan gelirler ve o da bazen onları desteklemeye çağrılır. *Logos*'u bu kez "konu" değil de, "uslamlama" olarak çeviren ve *technè tôn logôn* üstüne on satırlık bir

arada oynanan oyunu bölen Robin'i tekrar alıntılayalım. (Buradaki mesele sofistlerin ve söz sanatı üstatlarının ellerinde bulundurdukları veya bulundurur göründükleri şu *techne*'dir; hem sanat hem de alet; hem reçete hem de gizli, ama aktarılabilir ilmi eser vs. olan *techne*'dir. Sokrates o zamanlar klasik olan bu problemi, burada iknâ (*peithô*) ve hakikat (*aletheia*) karşıtlığı içinde ele alır (260 *a*).

> SOKRATES: Onun bir sanat (*techne*) olduğunu kabul ederim, eğer ortaya atılan uslamlamalar onun lehine tanıklık ederse! Fakat bunların ardı sıra gelen başka uslamlamaların yalan söylüyor diye itiraz ettiklerini; söz sanatının bir sanat değil, sanattan yoksun bir rutin olduğunu söylediklerini işitiyor gibiyim. "Hakikatten kopmuş" der Lakonyalı, "özgün bir söz sanatı (*tou de legein*) ne vardır ne de gelecekte doğabilir."
>
> PHAİDROS: Sokrates bu uslamlamalar lazım bize! (*Toutôn dei tôn logôn, ô Sôkrates*). Haydi! Onları burada üret; onları sorgula; ne diyorlar ve nasıl söylüyorlar (*ti kai pôs legouisin*)?
>
> SOKRATES: Ey asil yaratıklar (*gennaia*), gelin ve bu güzel çocukların babası Phaidros'a (*kallipaida te Phaidron*), anlatın ki, gereği gibi felsefe yapmadıkça hiçbir konu üzerinde gereğince konuşamayacaktır. Phaidros şimdi cevap versin. (260*e*-261*a*).

Bu kez *Şölen*'de, ilk önce konuşması gereken yine Phaidros'tur, çünkü o hem masanın başına oturmuştur hem de konunun babasıdır" (*pater tou logou*) (117 *d*).

Kolaylık olsun diye, geçici olarak bir eğretileme olarak adlandırdığımız şey her halükârda bir sisteme aittir. Eğer *logos*'un bir babası varsa, eğer *logos* ancak babası yardımına koştuğu zaman bir *logos*'sa, bunun nedeni, onun her zaman bir var olan (*on*) ve hatta bir tür var olan (*Sofist* 260 *a*), daha doğrusu, canlı bir var olan türü olmasıdır. *Logos* bir *zôon*'dur. Bu hayvan doğar, büyür ve *physis*'e aittir. Dilbilim, mantık, diyalektik ve zoolojinin arasında ortaklık vardır.

Platon, *logos*'u bir *zôon* olarak betimlerken, yazının kadavraya benzer katılığı ile canlı sözün kıvraklığını kendisinden önce karşı karşıya getiren bazı söz sanatı ustalarını ve sofistleri izler. Canlı söz, kendisini şaşmaz bir biçimde halihazırdaki durumun gereklerine, mevcut muhatapların beklentilerine ve taleplerine

göre ayarlayabilir, üremesi gereken boşlukları koklayarak bulur, aslında hem ikna etmeyi hem de denetimi ele geçirmeyi başarmışken kendisini boyun eğmiş ve karşısındakine ayak uydurmuş gibi gösterebilir.[11]

Logos canlı ve yaşayan bir varlıktır, öyleyse dünyaya getirilmiş bir organizmadır. Bir *organizma*: merkezi, uçları, eklemleri, başı ve ayakları olan farklılaşmış *yaşayan* (*propre*) bir beden. Yazılı bir söylev, "uygun" olmak için, tıpkı canlı bir söylev gibi yaşamın yasalarına boyun eğmelidir. Logografik zorunluluk (*anankè logographikè*) biyolojik ya da daha doğrusu zoolojik zorunluluğa benzer olmak mecburiyetindedir. Bu olmazsa, ne kuyruğu ne başı olabilir, değil mi? *Logos*'un girmiş bulunduğu riskte, yazı yüzünden hem kuyruğunu hem başını kaybetme riskinde söz konusu olan, elbette, *yapı* (*structure*) ve *kuruluş*tur (*constitution*):

> SO RATES: Peki ya gerisi? onunun öğeleri (*ta tou logou*) adeta karmakarışık ortaya atılmış. Yahut başlangıçtan sonra gelen kısmın, söylevin başka herhangi bir yerine değil de muhakkak bu ikinci kısıma koyulmasını gerektiren apaçık bir zorunluluk var mı? Dahası, söylevin geriye kalanı için de aynı durum geçerli değil mi? Bilgisizliğime rağmen bana öyle geldi ki Lysis aklına geleni cesurca yazmış. Acaba sen, yazısında herhangi bir logografik düzen görüyor musun? Söylediği şeyleri böyle bir düzene göre titizlikle tertiplemiş olduğunu düşünüyor musun?
>
> PHAIDROS: Onun niyetlerini böyle bir kesinlikle açıklayabileceğimi düşünmekle bana iltifat ediyorsun.
>
> SO RATES: Ama hiç değilse şunu kabul edersin artık, her söylev (*logon*) canlı bir varlık (*ôsper zôon*) şeklinde kurulmuş (*sunestanai*) olmalıdır: Kendisinin olan bir vücuda sahip olmalıdır, ne başsız ne de ayaksız olmalıdır, hem bir ortası, hem de iki ucu bulunmalıdır, bu kısımlar birbirlerine ve bütüne uygun düşecek şekilde yazılmış olmalıdır (264 bc).

Dünyaya getirilmiş bu organizma iyi, asil bir ırktan doğmuş olmalıdır: Sokrates'in *logoi*'yi, şu "asil yaratıkları" "*gennaia*!" diye adlandırdığını hatırlarız. Bu organizma dünyaya getirilmiş bir şey olduğundan, bir başlangıcı ve bir sonu olması gerektir. Burada,

11 *Logos-zôon* birliği Isokrates'in *Sofistlere Karşı* ve Alkimadas'ın *Sofistler Üstüne* adlı söylevlerinde belirir. Ayrıca bkz. Phaidros'u bu iki söylevle satır satır karşılaştıran W. Süss, "Ethos", *Studien zur älteren griechischen Rhetorik* (Leipzig 1990, s. 34 vd) ve A. Diès, "Philosophie et rhétorique", *Autour de Platon* içinde, I, s. 103.

Sokrates'in şartı kesin ve ısrarlı bir hale gelir: Bir söylev bir başlangıca ve bir sona sahip olmalıdır, başında başlamalı ve sonunda bitmelidir: "Bana öyle geliyor ki bu söylevi yazan, istediğimiz şeyi yapmaktan çok uzaktır. Söylevin akış yönünde değil de aksi istikâmette, sırtüstü yüzer gibi konuyu başından değil sonundan ele almış ve bir aşığın sevgilisine en sonda söyleyeceği şeyi en başta söylemiştir" (264 *a*). Böyle bir normun sonuçları ve gerektirdikleri sınırsızdır, ama üzerinde durmaya lüzum olmayacak kadar da açıktır. Bundan, söylenen söylevin bizzat mevcut ve kökeninde desteklenmiş bir kişi gibi davrandığı çıkar. Bir *Platon Sözlüğü*'nün dediği gibi, *logos: "Sermo tanquam persona ipse loquens"*.[12] Her kişi gibi, *logos-zôon*'un da bir babası vardır.

Pekâlâ ama bir baba nedir?

Bunun malum olduğunu mu varsaymalıyız? Ve bu "malum" terimiyle beraber, öteki terimi de aceleyle bir eğretileme olarak aydınlatılan şeyin içinde mi açıklamalıyız? O halde, *logos*'un kökeni ve sebebi, hayatta bir oğulun sebebiyle, onun babası olduğunu bildiğimiz şeyle karşılaştırılıyor denecektir. *Logos*'un doğumu ve gelişimi, yaşamın aktarımı veya dünyaya getirme ilişkileri gibi ona yabancı bir alandan yola çıkılarak anlaşılacak ve tahayyül edilecektir. Hâlbuki baba, tüm dilsel ilişkiye öncel ve bu ilişkinin dışında, "gerçek" (*réel*) dölleyen veya dünyaya getiren değildir. *Logos*'un örneği yoluyla değilse, hangi yolla baba / oğul ilişkisi son kertede sırf bir neden / sonuç ya da dünyaya getiren / getirilen ilişkisinden ayrılabilir? Yalnızca bir söylev gücünün babası olabilir. Baba her zaman yaşayan / konuşan bir varlığın babasıdır. Başka deyişle, babalık gibi bir şey, kendisini ancak *logos*'tan itibaren ilân eder ve düşünceye sunar. "Logos'un babası" ifadesinde basit bir eğretileme bulunsaydı, daha *tanıdık* görünmekte olan ikinci sözcük, ilk sözcüğe daha fazla anlam aktarmak yerine, ondan gelen anlam fazlasını bünyesine kabul edecekti. İlk tanıdıklığın, her zaman *logos*'la aynı evde oturma (*cohabitation*) ilişkisi vardır. Canlı-varlıklar, baba ve oğul, *logos*'un ev hali içinde birbiriyle ilişkili bulunur ve bize ilân edilirler. *Logos*'u, bu garip şeyi, ne olduğunu bilmeyen birine açıklamaya kalkıştığımızda; babalarla, oğullarla, yaşayan varlıklarla, onu açıklamaya uygun her çeşit varlıkla karşılaşılan yabancı bir ülkeye kendimizi "eğretileme" yoluyla naklet-

12 Fr. Ast, *Lxique platonicien*. Ayrıca bkz. B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, 1942, s. 211 ve P. Louis, *les Métophores de Platon*, 1945, s. 43-4.

tiğimizde ortaya çıkan görünüşe rağmen, aslında bu evden çıkılmaz. Bu *yuva* tüm eğretilemeselliğin (*metapharicité*) ocağı olduğu halde, "*logos*'un babası" basit bir eğretileme değildir. Basit eğretilemeselliğe sahip olabilmek için, dil yetisi bulunmayan canlı bir yaratığın bir babası olduğu önermesini ileri sürmek gerekir. Böyle bir şeye inanmakta diretmek hâlâ arzu edilirse tabii. Bu nedenle, bütün eğretilemesel yönlerin genel bir tersine çevrimine girişmek ve *logos*'un bir babası olup olamayacağını sormayı bir yana bırakıp, babanın, babası gibi davrandığı şeyin, *logos*'un özsel imkânı olmadan mümkün olamayacağını anlamak gerekir.

Babaya *borçlu logos*, bu ne demeye geliyor? En azından, Platon'un metninin, burada bizi ilgilendiren katmanı içinde nasıl okunabilir?

Baba figürü, bilindiği gibi, aynı zamanda iyi (*agathon*) figürüdür. *Logos* borçlu olduğu şeyi temsil eder: Baba aynı zamanda bir *şef*, bir *sermaye* ve bir *iyi*dir. Ya da daha doğrusu, baba şeftir, baştır, iyidir. *Pater* Yunancada bütün bu anlamların hepsini birden ifade eder. Ne Platon'un çevirmenleri ne de yorumcuları bu şemaların oyununun hesabını vermiş görünüyorlar. Bir çeviride bu oyuna saygı göstermenin olağanüstü zor olduğunu kabul edelim. Hesap vermeme olgusu hiç kimsenin bunu sorgulamamış olmasıyla açıklanır. Böylelikle Sokrates kendinde iyiden bahsetmekten vazgeçtiği anda (*Devlet*, VI, 506*e*), hemen onun yerine *ekgonos*'unu, oğlunu, filizini koymayı önerir:

> "...gelin bir başka türlü yapalım, sevgili dostlar, iyinin kendinde ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu. Şimdi yaptığımız hamlenin, bizi, onu kavrayışımın yüksekliğine çıkarabileceğini sanmıyorum. Ama isterseniz size iyinin bir filizini (*ekgonos*), ona en çok benzeyen resmini kendi görüşüme göre anlatabilirim. İstemezseniz bırakalım bu soruyu.
>
> Peki, dedi, anlat; başka bir zaman da bize babanın ne olduğunu anlatarak borcunu ödeceyeceksin.
>
> Tanrıların hoşuna giderse, diye yanıtladım, ben size borcumu ödeyebileyim, siz de alacağınızın şimdiki gibi faizlerini (*tokous*) değil, kendisini alasınız. Öyleyse alın şimdi, kendinde iyinin bu meyvesiyle, filiziyle yetinin (*tokon te kai ekgonon autou tou agathou*)."

Burada *ekgonosa* bağlı olan *tokos*, üretim ve ürün, doğum ve çocuk, vb. anlamına gelir. Bu anlamıyla kelime tarım alanlarında,

ailevi ilişkiler ve para işlemlerinde kullanılır. Bu alanların hiçbiri, göreceğimiz gibi, *logos*'un yatırımı ve imkânından kaçamaz.

Tokos ürün olarak, tarlaya atılmış tohumun meyvesi, bir anaparanın faizidir, aynı zamanda da çocuk, insan veya hayvan yavrusudur; bir *gelir*dir. Platoncu metinde tüm bu anlamların dağılımı izlenebilir. Üstelik bazen *pater*'in (baba) anlamı, özellikle ödemelerin yapıldığı anapara anlamına kayar. Hatta bu anlam kayması *Devlet*'in içinde ve biraz önce söz ettiğimiz bölümün yakınlarında olur. Demokrasinin kusurlarından biri, kimilerinin demokraside sermayeye oynattığı roldedir: "Buna karşın, bu zavallıları sanki görmüyorlarmış gibi kafalarını önlerine eğerek giden bu tefeciler, iğneleriyle, yani paralarıyla kendilerini meydana getiren diğer yurttaşları incitirler ve anaparalarının faizlerini yüz kat artırarak (*tou patros ekgonous tokous pollaplasious*), Devlet içindeki serseri ve dilencilerin sayısını çoğaltırlar" (555*e*).

Oysa bu babadan, anaparadan, bu iyiden, değerin ve görünür varlıkların bu kökeninden basit ve dolaysız bir şekilde bahsedilemez. İlk olarak, nasıl güneşe doğrudan bakılamıyorsa onlara da doğrudan bakılamayacağı için. Burada, *Devlet*'in, güneşin yüzü karşısında gözün kamaşması konusundaki o ünlü bölümü tekrar okunabilir (VII, 515*c* vd).

O halde Sokrates sadece duyumsanır güneşten (*le soleil sensible*), akılla kavranılır güneşin (*le soleil intelligible*) ona benzeyen ve *analogon* olan oğlundan bahsedecektir. "Pekâlâ, şimdi, şunu bil ki, diye devam ettim, iyinin oğlundan kastettiğim (*ton tou agathou ekgonon*), iyinin kendine benzer olarak dünyaya getirdiği (*on tagathon egenne sen analogon*) güneştir. Güneş, görünür dünyada görme ve görünür nesneler için neyse, iyi de kavranılır dünyada akıl ve anlaşılır nesneler için odur" (508*c*).

Logos baba ve oğul, *numen* ve *horomen* arasındaki bu *analoji*ye nasıl girer?

Görünür-görünmez şekillerde, baba, güneş, anapara şekillerindeki iyi, hem *onta*'nın, yani var olanların belirmelerinin kökenidir hem de onların, onları bir araya getirdiği gibi ayırt da eden *logos*'a gelişlerinin: "Varoluşlarını doğruladığımız ve dilde ayırt ettiğimiz (*einai phamen te kai diozizomen tô logô*) çok sayıda güzel şey, çok sayıda iyi şey, her türden çok sayıda başka şey vardır" (507*b*).

İyi (baba, güneş, anapara), *logos*'un gizli, aydınlatıcı ve kör eden kaynağıdır demek ki. Ve konuşmaya izin veren şeyden konu-

şulamayacağı için (onun hakkında veya onunla yüz yüze konuşulması yasaklandığından), yalnızca konuşandan ve bir istisna dışında, sürekli konuşulan şeylerden konuşacağız. *Logos*'un borçlu veya minnettar olduğu şey kavranamayacağı veya onun hesabı verilemeyeceği için (hesap veya akıl=*ratio*), anapara sayılamayacağı ve şefin yüzüne bakılamayacağı için, ayrımcı ve belirtici (*diacritique*) bir işlemle kârların, gelirlerin, ürünlerin, evlatların çoğulluğunu saymak gerekecektir: "Peki, dedi, anlat (*legè*); başka bir zaman da bize babanın ne olduğunu anlatarak borcunu ödeyeceksin. Tanrıların hoşuna giderse, diye yanıt verdim, ben size borcumu ödeyebileyim, siz de alacağınızın şimdiki gibi faizlerini (*tokous*) değil, kendisini alasınız. Öyleyse alın şimdi, kendinde iyinin bu meyvesiyle, bu filiziyle yetinin; ama dikkat edin faizleri (*tou tokou*) yanlış hesaplayarak (*ton logon*) sizi yanıltmayayım" (507*a*).

Bu bölümden, Sokrates'in (baba-anapara-iyi-köken'e) eklenenlerle hesabı (*logos*) akılda tutulacaktır. Bu ekler baba-anapara-iyi-köken'in kendi hareketinden hâsıl olurlar; fakat baba-anapara-iyi-köken'in kendisi bu hareketin içinde yok olmuş ve görünmez hale gelmiştir; *différance* ve *diacriticité* ile tamamlanmayı talep eder. Sokrates burada *kibdelon*'un imkânını devreye sokar veya keşfeder: hile katılan, değiştirilen, yalancı, yanıltıcı, ikircikli olanın daima açık imkânıdır bu. Dikkat edin kârı (*tou tokou*) hatalı hesap ederek sizi istemeden yanıltmayayım (*kibdelon apodidous ton logon tou tokou*), diyor. *Kibdeleuma* hileli maldır. Karşılığı olan fiil (*kibdeleuô*) "bir para veya mala hile katmak ve geniş anlamda, kötü niyetli olmak" anlamına gelir.

Babanın yüzünün, iyinin, anaparanın, kendinde varlığın kökeninin, biçimlerin biçiminin, vb. doğrudan görüsüyle kör olma korkusu içinde *logos*'a bu sığınma; tıpkı altında ve gölgesinde bizi güneşten koruyana sığınır gibi, *logos*'a bu sığınma, Sokrates onu başka bir yerde de, duyumsanırın veya görünürün *benzer* düzeninde önerir; bu metni uzunca alıntılayacağız. Bu metin esasen ilgilendiği konudan başka, Robin'in genel olarak onaylanan çevirisinde, tabiri caizse oldukça anlamlı kaymalar içerir.[13] *Phaidon*'daki "hekimlerin" eleştirisidir bu:

> "Pekâlâ", diye yeniden sözü alır Sokrates: "İşte varlığın (*ta onta*) araştırılmasında cesaretim kırıldığından beri

13 Bunu fark etmemi, Francine Markovits'in arkadaşlığı ve özenine borçluyum. Elbette bu metni *Devlet* VI ve VII kitaplarınınkiyle karşılaştırmak gerekir.

düşüncelerim şöyledir: Güneş tutulmasını izleyenlerin gözlemleri sırasında başlarına gelen bu kazaya karşı dikkatli olmam gerekiyordu; yıldızı suda ya da buna benzer herhangi bir imajın (*eikona*) ortamında gözlemek önlemini almak varken, doğrudan ona bakıp da görüşlerini yitirmiş olanlar vardır. Evet, ben de kendi açımdan şu türden bir şey düşündüm: gözlerimi şeylere bu şekilde çevirerek ve duyularımın her biriyle kendimi onlarla temasa geçmeye zorlayarak, tamamen ruh körü olmaktan korktum. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için fikirlerin (*en logois*) yanına sığınmak ve şeylerin hakikatini onlarda görmeye çalışmak bana vazgeçilmez bir şey gibi göründü... Bu şekilde, her durumda, en sağlam olduğuna karar verdiğim fikri temel alarak vs..." (99*d*-100*a*).

O halde *logos* kaynaktır, ona dönmek gerekir; güneş bir kaynak olarak *mevcut* olduğu ve gözlerimizi ona diktiğimizde gözlerimizi yakma tehlikesini doğurduğu için değil sadece; güneş tutulup da yok olur gibi göründüğünde de *logos*'a dönmek gerekir. Ölü, sönmüş veya saklı iken bu yıldız, her zaman olduğundan daha tehlikelidir.

Şimdi bu ipleri izlemeyi bırakalım. Onları sadece bizi *logos*'tan babaya götürdükleri ve sözü, *Devlet*'te iyi-güneş-anapara-baba'nın öbür adı (508*a*) olan *kurios*'a, efendiye, beye bağlandıkları için izledik. Daha sonra aynı kumaşta, aynı metinlerde, bağlanarak ve çözülerek başka desenleri nasıl dokuduklarını görmek için başka ipleri ve tekrar aynılarını çekeceğiz.

3. OĞULLARIN YAZITI: THEUTH, HERMES, THOT, NABU, NEBO

"Evrensel tarih seyrini izledi: Ksenophon'un fazla insani oldukları için saldırdığı tanrılar, şiirsel kurgular veya iblisler seviyesine indirilip gözden düşürüldüler. Ama onlardan biri olan Hermes Trismegistes adlı bir tanrının sayısı değişen (İskenderiyeli Clement'e göre 42: Jamlichus'a göre 20.000; kendisi de Hermes olan Thot'un rahiplerine göre 36.525) kitaplar yazdırdığı öne sürüldü; dünyadaki her şey bu kitaplarda yazılıydı. III. yüzyıldan itibaren derlenen veya uydurulan bu hayali kitaplığın parçaları *Corpus hermeticum*'u oluşturur..."

(Jorge Luis Borges).

"Bilinmez korkusunun duyusu yorgunluğunun yüreğinde kıpırdandı, simgeler ve belirtiler korkusu, adını taşıdığı söğütörgüsü kanatlarıyla tutsaklıktan uçup kaçan atmacamsı adamın korkusu, yazarlar tanrısı, eşsiz balıkçıl kafasında ucu sivri ay taşıyan ve kamışıyla bir kil tuğlaya yazan Thoth'un korkusu"

(*Sanatçının Genç Bir Adam Olarak Portresi*).

"Başka bir okul, tüm zamanın zaten bitmiş olduğunu ve hayatımızın yeniden yakalanamayacak bir sürecin, kuşkusuz tahrif ve iğdiş edilmiş karanlık bir anısı veya yansıması olduğunu iddia eder. Bir başka okula göre ise evrenin tarihi –buna bizim hayatlarımız ve hayatlarımızın en ince ayrıntısı da dâhildir– alt seviyeden bir tanrının bir iblisle anlaşmak için ürettiği bir yazıdır. Bir başkası ise evreni şifreli bir yazıya benzetir ki, içindeki sembollerin hepsi aynı değerde değildir..."

(Jorge Luis Borges).

Theuth efsanesinde Platon'a atfedilen doğallık, özgürlük, fantezinin sıkı zorunluluklarla denetlenmiş ve sınırlanmış olduğunu düşündürmek istiyoruz yalnızca. Mitin organizasyonu güçlü kısıtlamalara tabidir. Bunlar, bizim kanaatimizce ampirik bir biçimde, kimi zaman "Platon'un bir eseri" (bunlardan birkaçını anmış bulunuyoruz), "Yunan kültürü" yahut "Yunan dili" olarak kimi zaman ise dışarıda, "yabancı mitoloji" olarak ayrılmak suretiyle sınıflandırılanın içinde kendilerini gösteren kuralları sistem halinde düzenler. Platon bu mitolojiden sadece basit bir öğeyi, bir kişinin kimliğini, yazı tanrısı Thot'un kimliğini ödünç almamıştır. Gerçekten de burada bu kelimenin ne demek olabileceği bilinemeyeceğinden, bir alıntıdan, yani dışarıdan yapılan, tesadüfî bir ekten bahsedilemez. Platon öyküsünü yapısal yasalara uydurmak zorunda kalmıştır. Söz / yazı, yaşam / ölüm, baba / oğul, efendi / köle, ilk / ikincil, yasal oğul / yetim-piç, ruh / vücut, içeri / dışarı, iyi / kötü, ciddi / oyun, gece / gündüz, güneş / ay, vb. zıtlıkları yöneten ve eklemleyen, eşit derecede ve aynı şekillerde Mısır, Babil, Asur mitolojilerine hâkim olan en genel yasalardır bunlar. Başka yasalar da söz konusu olabilir elbette, ama burada bunları belirtmeye ne niyetimiz ne de imkânımız var. Platon'un yalnızca basit bir öğeyi ödünç almadığı olgusuyla ilgilendiğimiz için, olgusal soy kütüğü

sorununu ve kültür ve mitolojilerin ampirik, etkili iletişimi sorununu paranteze alıyoruz.[14] Bizim istediğimiz şey, böyle iletişimleri ve mitlerin öğelerinin muhtemel her yayılmasını mümkün kılmış olan içsel ve yapısal zorunluluğu bildirmekten ibaret.

Platon Theuth kişiliğini elbette betimlemez. Ne *Phaidros*'ta ne de *Philebus*'un çok kısa telmihinde ona somut bir karakter atfedilir. En azından görünüş böyledir. Ama ısrarla bakıldığında, Theuth'un durumu, söylev ve işlemlerinin içeriği, müdahil olduğu temaların, kavramların ve gösterenlerin ilişkisi, bunların hepsinin, çok belirgin bir figürün özelliklerini düzenlediğini kabul etmek gerekir. Bunları diğer yazı tanrılarıyla ve en önce Mısırlı Thot'la ilişkilendiren yapısal analoji, ne parçalanmış veya bütün bir alıntının, ne tesadüfün ne de Platon'un hayal gücünün sonucu olabilir. Bunların Platon'un felsefi sistematiğine oldukça titiz ve sıkı bir şekilde aynı anda eklenmeleri, mitolojik olan ile filozofik olanın böylece bitiştirilmesi daha da derin bir zorunluluğa göndermede bulunur.

Şüphesiz Thot'un birçok yüzü, birçok çağı, birçok ortamı vardır.[15] İçinde geçtiği mitolojik öykülerin karmaşıklığı gözden kaçırılmamalıdır. Bununla birlikte her yerde sabit değerler gözlemlenir, kalın karakterle, vurgulu şekilde yazılır. Bu değerlerin tapmaktaki bu tanrının sürekli kimliğini oluşturduklarını söyleme kışkırtısına kapılabilirdik; eğer Thot'un işlevi, göreceğimiz gibi, teolojik anlamda başilke olmaktan başlayarak, genel olarak kimliği yıkıcı şekilde altüst etmek için çalışmak olmasaydı.

Platoncu figür ile yazının kökenine ilişkin diğer mitolojik figürler arasında yapısal bir benzerlik kurmaya çalışan biri için uygun özellikler nelerdir? Bu özelliklerin ortaya konması, yukarıda sıraladığımız temasal zıtlıklar oyununun içindeki veya Platoncu söylevdeki veyahut da mitolojilerin herhangi bir şekillenişindeki anlamları teker teker belirlemeye yaramamalıdır sadece. Doğu *logos*'unun kökenindeki mitolojik öğeler ile felsefi öğeler arasındaki

14 Burada Yunanistan'ın Doğu ve Ortadoğu'yla iletişimi üstüne tüm çalışmalara göndermede bulunabiliriz. Bunların çok sayıda oldukları bilinir. Platon, Mısır'la olan ilişkileri, Heliopolis'e yolculuk yaptığı varsayımı, Strabon ve Diogenes Laertios'un şahitlikleri hakkında başlıca referans ve parçalar Festugière'in *Révelation d'Hermès Trismégiste* (c. 1), R. Godel'in *Platon à Héliopolis d'Egypte*, S. Sauneron'un *Les Prêtres de l'ancien Egypte*'inde bulunacaktır.

15 Ch. Jacques Vandier, *La Religion égyptienne*, P.U.F., 1949, özellikle s. 64-5.

ilişkilerin ne olduğu genel sorunsalına açılmalıdır. Yani, bütünüyle, mitos ve *logos* arasındaki *felsefi* farkın içinde oluşmuş olan, bu farka, körü körüne, tıpkı kendi öğesinin doğal apaçıklığının içine batar gibi batan bir tarihin –daha doğrusu tarihin– genel sorunsalıdır bu.

Phaidros'ta, yazı tanrısı tabî bir kişilik, bir ikinci, karar verme gücünden yoksun bir teknokrat, bir mühendis, kralın karşısına çıkmasına izin verilmiş kurnaz ve becerikli bir hizmetkârdır. Kral onu konseyine kabul etmiştir. Theuth, ışıklı sesiyle konuşan veya emreden baba ve tanrı olan krala bir *tekhnè* ve bir *pharmakon* sunar. Kral kararını duyurduğunda, kararını yukarıdan aşağıya bıraktığında, *aynı anda pharmakon*'dan vazgeçmeyi buyurduğunda, Theuth ona yanıt vermeyecektir. Huzurdaki güçler onun yerinde kalmasını isterler.

Mısır mitolojisinde de aynı yere sahip değil midir? Orada da Thot dünyaya getirilmiş bir tanrıdır. Adı sık sık tanrı kralın, güneş kralın, Amon-Ra'nin oğlu olarak geçer: "Thot'um ben, Ra'nın büyük oğlu."[16] Ra (güneş) yaratıcı tanrıdır ve fiilin dolayımıyla (*par la médiation du verbe*) dünyaya getirir.[17] Diğer adı Amon'dur; *Phaidros*'ta işte bu ad kullanılmıştır. Bu özel adın "gizli" anlamına geldiği kabul edilir.[18] Demek ki burada, kendisinin sözle temsil edilmesine rıza gösteren, bütün şeylerin babası, saklı bir güneşi-

16 Bkz. S. Morenz, *La Religion égyptienne* (Paris: Payot, 1962), s. 58. Morenz'e göre bu formül birinci tekil şahsın mevcudiyeti bakımından dikkate değer. "Bu seyreklik bize dikkate değer görünüyor, çünkü böyle formüller Yunanca olarak yazılan ve Mısırlı tanrıça İsis'ten ("Ben İsis," vs.) bahseden ilâhilerde (*hymnes*) sıkça görülür, o halde bunun, bu ilâhilerin Mısır dışı bir kaynağı olduğu fikrine ters düşüp düşmediği haklı olarak sorulur."

17 Bkz. S. Sauneron s. 123. "Başlangıçtaki tanrının yaratması için konuşması yeterliydi; ve çağrılan şeyler onun sesiyle doğarlardı."

18 Bkz. Morenz, s. 46 ve S. Sauneron şu konuyu kesinlikle belirtir: "Adının tam olarak ne anlama geldiğini bilemiyoruz. Fakat 'gizlemek', 'gizlenmek' anlamına gelen başka bir sözcük gibi telâffuz ediliyordu ve kâtipler Amon'u gerçek görünümünü çocuklarından saklayan büyük tanrı olarak tanımlamak için bu ses benzerliğiyle oynadılar. Bazıları daha da ileriye gitmekte terreddüt etmediler: Abdera'lı Hecataeus'un derlediği bir papazlık (*sacerdotal*) geleneğine göre bu isim (Amon) Mısır'da birisini çağırmak için kullanılan terimdir... Gerçekten de *amoini* kelimesinin 'gel', 'gel bana' anlamına geldiği doğrudur; dahası, bazı ilâhilerin *Amoini Amon* 'Gel bana Amon' sözcükleriyle başladığı da bir olgudur. Sırf bu sözcükler arasındaki ses benzerliği, rahipleri onlar arasında özel bir ilişkinin olduğundan şüphelenmeye -ve bunda ilâhi ismin açıklamasını bulmaya teşvik etti. Bundan ötürü, görünmez ve saklı bir varlık olarak ilk tanrıya hitap ederken onu Amon adıyla çağırdıklarında, onu önlerinde kendisini göstermeye, maskesini çıkartmaya davet ve teşvik ederler" (s. 127).

miz var yine.

Bu anlamların şekillenişindeki birlik– sözün gücü, yaşamın ve varlığın yaratımı, güneş (göreceğimiz gibi, aynı zamanda göz), gizlenme– yumurtanın tarihi ya da tarihin yumurtası olarak adlandırabileceğimiz şeyde bitişir. Dünya bir yumurtadan doğmuştur. Daha kesin olarak söylenirse, dünya hayatının canlı yaratıcısı bir yumurtadan doğmuştur: Yani güneş ilk önce bir yumurta kabuğunun altında taşınmıştır. Bu Amon-Ra'nın birçok özelliğini açıklar: Aynı zamanda bir kuş, bir şahindir ("Ben yumurtasından çıkmış büyük şahinim"). Ama Amon-Ra her şeyin kaynağı olduğundan, aynı zamanda yumurtanın da kaynağıdır. Bazen yumurtadan doğmuş olan kuş-güneş, bazen de ilk yumurtayı taşıyan ilk kuş olarak adlandırılır. Bu durumda, sözün gücü yaratıcı güçle bir olduğundan, bazı metinlerde "büyük gıdaklayanın yumurtası" olarak adlandırılır. Hem sıradan hem de felsefi olan "yumurta mı tavuk mu" –sonucun neden üzerindeki mantıksal, kronolojik ya da ontolojik önceliği– sorusunu sormak burada tamamen anlamsız olacaktır. Bu soruya bazı lahitler harikâ bir cevap vermişlerdir: "Ey Ra! Sen ki yumurtanda bulunursun". Eğer buna yumurtanın "saklı bir yumurta"[19] olduğu eklenirse, bu anlamların dizgesi hem kurulmuş hem de açılmış olacaktır.

Thot'un, bu ibis'in, ilk kuşun büyük oğlunun tabî hale getirilmesi birçok şekilde kendisini gösterir: Örneğin, Memphis öğretisine göre Thot Horus'un yaratıcı projesini[20] dil yoluyla uygulamaya koyar. Büyük tanrı-güneşin göstergelerini taşır. Sözcüsü olarak onu yorumlar. Üstelik, Platon'un hiçbir zaman sözünü etmediği Yunan izdüşümü Hermes gibi, haberci tanrı rolünü oynar; akıllı bir aracıdır, kabiliyetli ve inceliklidir; çalar ve her zaman ortadan kaybolur. Gösteren(in) tanrı(sı). Onun sözcüklerle duyurmak, bildirmek zorunda olduğunu Horus önceden düşünmüştür. O halde, mutemeti ve sekreteri haline getirildiği dil, daha evvelden biçimlendirilmiş ilahi bir düşünceyi, sabit bir tasarıyı temsil

19 Bkz. Morenz, s. 232-3. Burada sona eren paragraf, Platon'un bu eczanesinin Bataille'ın *La Part Maudite* adlı metnini de -güneşin yumurtanın hikâyesine işlenmiş olan bu metni de- oyuna çağırdığının nişanıdır. Bu denemenin bütünü, hemen anlaşılacağı gibi, *Finnegans Wake*'in bir okumasından başka bir şey değildir.

20 Bkz. Vandier, s. 36: "Bu iki tanrı (Horus ve Thot) yaratıcı edimde ortak olacaklardır, Horus kavrayan düşünceyi Thot uygulayan sözü temsil eder" (s. 64). Buna ek olarak bkz. A. Erman, *La Religion des Egyptiens*, (Paris: Payot) s. 118.

eder, mesajı iletir yalnızca.[21] Mesaj mutlak anlamda yaratıcı olan an değildir, yalnızca o anı temsil eder. O ikinci ve ikincil bir sözdür. Yazıdan çok konuşulan dille işi olduğunda da, ki bu oldukça nadir bir durumdur, Thot dilin yaratıcısı (*autheur*) ya da başlatıcısı değildir. Aksine o, dile farkı sokar ve dillerin çoğulluğunun kökeni ona atfedilir.[22] (Daha ilerde Platon'a, *Philebos*'a dönerek soracağız: Farklılaşma ikinci bir an mı? Acaba bu "ikincilik", yazının (*graphème*) bizzat *logos*'un kökeni ve imkânı olarak ortaya çıkması değil midir? *Philebos*'ta Theuth farkın yaratıcısı (*autheur*) olarak anılmıştır: Dilde farklılaşmanın yaratıcısıdır ama dillerin çoğulluğunun yaratıcısı değildir. Fakat bizim inancımız, kaynağına inildiğinde bu iki sorunun ayrılmaz olduğudur.)

İkinci dilin ve dilsel farkın tanrısı olan Thot, ancak düzdeğişmeceli yerine geçirme (*par substitution métonymique*), tarihsel kaydırma ve bazen de şedit alt üst etmeyle yaratıcı sözün tanrısı haline gelebilir.

Yerine geçirme, tıpkı ayı güneşin yerine geçirir gibi, Thot'u Ra'nın *yerine* koyar. Yazı tanrısı böylece kendisini Ra'ya ekleyerek ve onun yokluğunda ve asli kayboluşunda onun yerini doldurarak Ra'nın tamamlayıcısı (*le suppléant*) haline gelir. Güneşe ilâve olarak ayın, günışığına ilâve olarak gece ışığının kaynağı budur. Söze ilave olarak yazının da. "Ra bir gün gökyüzündeyken dedi ki: '*Thot'u getirin bana*' *ve onu derhal getirdiler.* Majesteleri, bu tanrı, Thot'a şöyle dedi: '*Al gökyüzünde benim yerimi, ben alt bölgelerde, bahtiyar olanların üstüne ışık saçarken...Sen benim yerimdesin, benim vekilimsin ve seni böyle adlandıracaklar: Thot, Ra'nın vekili.*' Bundan, Ra'nın sözcük oyunları sayesinde, her tür şey ortaya çıktı. Thot'a dedi ki: '*Güzelliğin ve ışınlarınla her iki göğü de sarmanı*

21 Bkz. Morenz. s. 46-7; ve Festugière, s. 70-3. Haberci, Thot aynı zamanda da sonuç olarak *hermeneus*'tur. Bu, Hermes'e benzerliğin çok sayıdaki özelliklerinden yalnızca bir tanesidir. Festugière, kitabının IV. bölümünde bunun analizini yapar.

22 J. Cerny Thot'a hitaben söylenen ve şu sözlerle başlayan bir ilâhiyi alıntılar: "Selam sana Thot-Ay, her ülkenin dilini farklı kılmış olan." Cerny bu dokümanın tek olduğunu sanmıştı ancak Boylan'ın (*Thot, The Hermes of Egypt*, Londra, 1922) bununla benzeşen başka bir papirüsü alıntıladığını (s. 184) ("sen ülkeden ülkeye dili ayıran") ve başka birini (s. 197) ("sen her yabancı ülkenin dilini ayıran") fark etmekte gecikmez. Bkz. Cerny, "Thot as Creator of languages," *The Journal of Egyptian Archaelogoy*, Londra, 1948, s. 121 ve devamı; S. Sauneron "la Différenciation des langages d'après la tradition égyptienne," *Bulletin de l'institut français d'Archéologie orientale du Caire*, 1960.

(ionh) *sağlayacağım- ve böylece ay* (ioh) *doğdu*.' Daha sonra, Ra'nın vekili olarak Thot'un az da olsa daha ast bir mevkiyi işgâl ettiği olgusunu anıştırarak: '*Senden de büyükleri senin yollamanı* (hôb) *sağlayacağım- böylece İbis* (hib) *doğdu*,' Thot'un kuşu."[23]

İzlerin (*traces*) ve ilavelerin saf oyunu gibi işleyen bu yerine geçme, hiçbir gerçekliğin, mutlak olarak dışsal hiçbir göndermenin (*référence*), hiçbir aşkın gösterilenin bir hudut çekmeye, sınırlamaya, denetlemeye erişemeyeceği saf gösterenin düzenindeki bu yerine geçmenin "deli" olduğuna hükmedilebilir. Zira o, sonsuza dek, yerine geçenlerin ve yerine geçenlerin yerine geçenlerin dilsel değişiminin ortamında bulunur; zincirinden boşanmış bu zincirleniş hiç de az şedit değildir. Bu "dilsel" "içkinlikte", "gerçekliği" kasıp kavuran *polemos*'un karşıtı olarak, kurgusal bir savaşın barışçı ortamı, zararsız bir kelime oyunu görülürse, hiçbir şey anlaşılmamış demektir. Thot "kelime oyunları"na pek yabancı olmayan bir gerçeklikte, sık sık krala yönelik komplolara, haince operasyonlara ve saltanatı gasp entrikalarına katılır. Oğulların kral babadan, erkek kardeşlerin kral erkek kardeşten kurtulmalarına yardım eder. Ra tarafından lanetlenmiş olan Nout, çocuk doğuracak bir takvim günü, bir tarih bulamıyordu. Ra onun zamanının, dünyaya bir çocuk getirilebilecek her günün ve her aybaşının önünü kesmişti. Takvimin tesisinde ve işleyişi üzerinde de güce sahip olan Thot takvime beş epagomenik (geçici) gün ekler. Bu ilâve zaman Nout'un beş çocuk doğurmasına izin verir: Haroeris, Seth, Isis, Nephtys ve ileride babası Geb'in yerine geçerek kral olacak olan Osiris. Osiris'in (güneş-kral) hükümdarlığı sırasında, onun aynı zamanda kardeşi olan Thot[24] "insanları yazına ve güzel sanatlara başlattı", "onların düşüncelerini sabitleştirmelerine imkân veren hiyelogrif yazını yarattı."[25] Ama daha sonra Thot, Osiris'in kıskanç kardeşi Seth'in bir komplosuna katılır. Osiris'in ölümünü anlatan ünlü efsane bilinir: hileyle boyuna uygun bir sandığa kapatılır Osiris ve vücudu parça parça edilir ve on dört parçası rüzgâra savrulur. Birçok zorluktan sonra karısı İsis tarafından parçaları bulunur ve tekrar bir araya getirilir. İsis, bir yayınbalığı tarafından yutulan fallus dışında, bütün parçaları bulmuştur.[26] Bu, Thot'u en uysal ve en unutkan fırsatçılıkla hareket

23 A. Erman, s. 90-1.
24 A. Erman, s. 96.
25 J. Vandier, s. 51.
26 Aynı eser, s. 52.

etmekten alıkoymaz. Aslında, İsis bir akbabaya dönüşmüş halde, Osiris'in kadavrası üzerine yatmıştı. Böyle dünyaya getirir, daha sonra babasının katiline saldıracak olan "Parmağı-ağzında-çocuk" Horus'u. Seth onun gözünü oyar, o da Seth'in hayalarını koparır. Horus gözünü geri alabildiğinde, onu babasına sunar ve bu göz de ay olur: yani Thot ve göz, Osiris'i hayata ve güce tekrar kavuşturur. Mücadele sırasında, Thot savaşanları ayırmış ve tanrı-doktor-eczacı-büyücü olarak onların iğdiş edilmiş yerlerini iyileştirmiş, yaralarını dikmişti. Daha sonra göz ve hayalar yerlerine konulduğunda yapılan mahkeme sırasında Thot suç ortağı olduğu Seth'e sırtını döner ve Osiris'in sözlerinin doğru olduğunu söyler.[27]

Thot, kralı, babayı, güneşi ve sözü, yerini doldurmak suretiyle ikileştirmeye muktedir bir vekil olduğundan ve yerine geçtiğinden yalnızca bir temsil, bir maske, bir tekrar olarak ayırt edilebildiğinden, doğal olarak, onun yerini tamamıyla alabilir ve tüm özelliklerini özümseyebilirdi. Eklendiği şeye onun asli özelliği gibi eklenir ve ondan neredeyse hiç ayırt edilemezdi. İlahi sözden veya ilahi ışıktan, açığa vuranın açığa vurulmuş olandan farklı olduğu kadar farklıdır ancak. Neredeyse farksızdır.[28]

Fakat, yer doldurma ve gasp etme bakımından, tabiri caizse, uygunluktan önce, Thot esas olarak yazı tanrısı, Ra'nın ve dokuz tanrının kalemi, tapınak yazmanı (*hiérogrammate*) ve alt-bellek kayıtçısıdır (*hypomnétographe*).[29] Oysa göreceğimiz gibi, Thamus

---

27 A. Erman, s. 101.

28 Yazının tanrısı yaratıcı sözün tanrısı haline gelebilir. Bu onun ek statüsünden ve ek mantığından türemiş yapısal bir imkândır. Aynı şey mitoloji tarihinde bir evrim olarak da tespit edilebilir. Özellikle Festugière'in yaptığı şey budur: "Bununla birlikte, Thot ikinci sırada olmaktan memnun olmaz. Mısır rahipleri, her yerel din adamının, kendisinin kutsal saydığı tanrıya birinci rolü vermek istediği kozmogoniler uydururlarken, Delta'nın ve Heliopolis'in din bilginleriyle rekabet halinde olan Hermopolisli din bilginleri başrolün Thot'a düştüğü bir kozmogoni geliştirdiler. Thot sihirbaz olduğundan seslerin gücünü biliyordu. Eğer sesler doğru tonlarda çıkarılırlarsa şaşmak bilmez bir biçimde etkilerler. Thot dünyayı sesle, sözle ya da daha doğrusu büyülü sözlerle yaratmak zorundaydı. Thot'un sesi yaratıcıydı: biçimliyor ve yaratıyor ve kendisini yoğunlaştırarak, maddede dondurarak bir varlık haline geliyordu. Thot nefesiyle özdeşleşir, onun yalnızca nefes verişi tüm şeyleri doğurur. Bu hermopolitli spekülasyonların Yunanların *logos*'uyla –Söz, Akıl ve Demiurgos birlikteliği– ve İskenderiyeli Yahudilerin *Sophia*'sıyla bir benzerlik ilişkisi olabilir, belki de Thot'un rahipleri, Hıristiyanlığın çağı başlamadan çok önce Yunan düşüncesinin etkisi altına girmiş olabilirler, ama bunu (kanıt olmadığı için) kesin bir biçimde olumlayamayız (s. 68).

29 Aynı eser ve bkz. Vandier ve Erman, passim.

Phaidros'ta yazı *pharmakon*'unun *mneme*'ye (yaşayan ve bilen belleğe) değil, *hypomnesis*'e (tekrar-bellemeye, hatırlamaya, emanet etmeye) iyi geldiğini belirtmek suretiyle, onu değeri az olmakla itham eder.

Osiris döngüsünün devamında, unutmadan ekleyelim, Thot Osiris'in kardeşi olarak düşünülür ve onun yazmanı ve saymanı da olmuştur. Thot firavunluk makamları içinde çok önemli olan yazmanların reisi ve modeli olarak temsil edilmiştir: "Güneş-tanrı evrenin efendisiyse, Thot da ona rapor vermek için, kayığında, onun yanında duran birinci memuru, veziridir."[30] "Kitapların efendisi" iken, emanetine aldığı, kaydettiği, sayımını yapıp depoda koruduğu "ilahi sözlerin efendisi" haline gelir.[31] Thot'un dişi yoldaşı da yazar: adı Seshat'tır; "yazan kadın" anlamına gelir kuşkusuz. "Kütüphanelerin sahibesi", kralların kahramanlıklarını kaydeder. Oyma sanatında usta ilk tanrıçadır; Heliopolis tapınağında kralların adını bir ağaca kazır, Thot ise yılları üstüne çentikler atılmış bir sopa ile hesaplar. Sayısız tapınağın alçak kabartmalarında tekrarlanan kraliyet ad verme töreni sahnesi de bilinir: Thot ve Seshat onun adını kutsal bir ağacın yapraklarının üstüne yazarlarken, kral bir persea ağacının altında oturmuştur.[32] Ölüler hakkındaki son hüküm sahnesi: Cehennemde Thot, Osiris'in karşısında, ölülerin kalplerinin-ruhlarının ağırlığını tartar.[33]

Çünkü yazının tanrısı, söylemeye bile gerek yok, ölümün tanrısıdır. Unutmayalım ki *Phaidros*'ta *pharmakon*'un icadı, soluğu kesilmiş göstergeyi yaşayan sözün yerine geçirmekle, *logos*'un (yaşayan ve yaşamın kaynağı olan) babasından vazgeçilebilirmiş gibi davranmakla, cansız bir heykel ya da bir resim gibi şahsı adına cevap verememekle de vs. eleştirilecektir. Mısır mitolojisinin bütün devirlerinde, Thot ölümün düzenlenişine başkanlık eder. Yazının, sayıların ve hesabın efendisi, sadece ölü ruhların ağırlığını kaydetmez; önce yaşamın günlerini saymış, tarihi numaralandırmıştır. Aritmetiği ilahi özgeçmişin olaylarını da kapsar. "Tanrıların (ve) insanların yaşam sürelerini ölçen" odur.[34] Cenaze protokolünün şefi gibi davranır ve özellikle de ölünün tuvaletinden sorumludur.

Kimi zaman ölü, kâtibin yerini alır. Bu sahnenin mekânın-

30 Erman, s. 81.
31 Aynı eser.
32 Vandier, s. 182.
33 Vandier, s. 136-7; Morenz, s. 173; Festugiere, s. 68.
34 Morenz, s. 47-8.

da, ölünün yerini almak Thot'a düşer. Piramitlerin üstünde, bir ölünün göksel tarihi okunabilir: "Nereye gidiyor peki? diye sorar büyük bir boğa, boynuzuyla tehdit ederek" (geçerken bir not düşelim, Ra'nın gece temsilcisi Thot'un başka bir adı da "yıldızların arasındaki boğa"dır). "Yaşam enerjisiyle dolu olarak gökyüzüne gidiyor, babasını görmeye, Ra'yı temaşa etmeye ve korkunç yaratık onun geçmesine izin verir." (Tabutun içine cesetin yanıbaşına konmuş olan ölülerin kitapları, özellikle onun "güne çıkmasına" ve güneşi görmesine *imkân verecek formülleri içerirdi. Güneşi* görmelidir ölü, ölüm bu yüz-yüzenin şartı, yani tecrübesidir. Burada *Phaidon* akla gelecektir.) Tanrı baba onu kayığına buyur eder ve "hatta kendi göksel kâtibini yerinden edip, onun yerine ölüyü koyduğu bile olur, kendisinden daha büyük olanı yargılasın, ona hakemlik etsin ve emirler versin diye."[35] Ölü, yalın bir biçimde, Thot'la da özdeşleşebilir, "ona bir tanrı adı verilir; Thot'tur, tanrıların en güçlüsü."[36]

Oğulun babaya, tebaanın krala, ölümün yaşama, yazının söze, vs. hiyerarşik olarak karşıt olduğu sistem, gecenin güneşe, batının doğuya, ayın güneşe hiyerarşik olarak karşıt olduğu sistemle doğal biçimde tamamlanır. "Ra'nın gece temsilcisi, yıldızların arasındaki boğa"[37] olan Thot, batıya dönmüştür. Ayın tanrısıdır, kâh onunla özdeşleşir, kâh onu korur.[38]

Bu özelliklerin sistemi orijinal bir mantığı meydana getirir: Thot figürü, ötekisinin (baba, güneş, yaşam, söz, köken veya doğu, vs.) karşıtıdır, ama aynı zamanda ona ilave olur ve onun yerini doldurur. Thot figürü, tekrar ederek ya da yer alarak eklenir ve karşıt olur. Bu arada biçim kazanır, biçimini hem direndiği hem de yerine geçtiği şeyden alır. Dolayısıyla kendi kendisine karşıt hale gelir, zıttına geçer ve bu mesaj taşıyan tanrı, tam da karşıtlar arasındaki mutlak geçişin tanrısıdır. Eğer bir özdeşliği olsaydı –ama tam da özdeş-olmamanın tanrısıdır– az sonra tekrar başvuracağımız, bu *coincidentia oppositorum*[39] olacaktı. Kendisini ötekisinden ayırt ederken, Thot aynı zamanda onu taklit eder, onun göstergesi ve temsilcisi haline gelir, ona başeğer ve kendisini ona *uydurur*, gerekirse şiddet yoluyla onun yerine geçer. O halde ba-

35 Erman, s. 249.
36 Aynı eser, s. 250.
37 Aynı eser, s. 41.
38 Boylan, s. 62-75; Vandier, s. 65; Morenz, s. 54; Festugiere, s. 67.
39 Karşıtların beraberliği. –ç.n.

banın ötekisidir, yerine geçmenin babası ve altüst edici hareketidir. Böylece, yazının tanrısı aynı zamanda hem babası hem oğlu hem de kendisidir. Farkların oyununda kendisine belirli bir yer tahsis edilmesine izin vermez. Hermes gibi kurnaz, ele geçmez, maskeli, komplocu, soytarıdır, bu ne bir kraldır ne de bir vale; daha çok oyuna oyun katan bir tür joker, işe yarar bir gösteren, nötr bir karttır.

Bu diriliş tanrısı, yaşam veya ölümden çok yaşamın tekrarı olarak ölümle ve ölümün tekrarı olarak yaşamla, yaşamın yeniden uyanışıyla ve ölümün tekrar başlamasıyla ilgilenir. Mucidi ve patronu olduğu sayının anlamı budur. Thot ilâvenin eklenmesinde her şeyi tekrar eder: güneşin yerini alırken, güneşten başkadır ve onunla aynıdır; iyiden başkadır ve onunla aynıdır, vs. Daima kendisinin olmayan yeri aldığından ki bu yere ölümün yeri adı da verilebilir, onun ne özel bir yeri ne de özel adları vardır. Ona has olan has olmayandır (*sa propriété est l'impropriété*), yerine geçmeye ve oyuna izin veren belirsizliğin salınımıdır. Platon'un da hatırladığı gibi aynı zamanda *oyun*un yaratıcısıdır. Zar (*kubéia*) ve dama (*petteia*) oyunlarını ona borçluyuz (274*d*). Diyalektiğin dolayımlayıcı hareketi olacaktı, aynı zamanda, diyalektiğin nihai bir başarıyla veya herhangi bir eskatolojik özümsemeyle tamamlanmasını, ironik bir çiftleştirmeyle, sonu belirsiz bir biçimde engellemek suretiyle diyalektiği taklit etmeseydi. Thot hiçbir zaman şimdi ve burada mevcut değildir. Hiçbir yerde bizzat ortaya çıkmaz. Hiçbir orada-olan onun kendisinin olarak ona ait değildir.

Onun tüm edimleri bu dengesiz ikircilikle (*ambivalence*) damgalanmıştır. Hesabın, aritmetiğin, akılcı bilimlerin[40] bu tanrısı, gizli bilimlere, astrolojiye ve simyaya da hükmeder. O, denizi yatıştıran sihirli formüllerin, gizli hikâyelerin, saklı metinlerin tanrısıdır: Hermes'in bir arketipi, şifreli yazının ve başka her türlü yazının (*graphie*) tanrısıdır.

Bilim ve sihir, ölümle yaşam arasındaki geçiş, kötünün ve eksikliğin eki: tıp, Thot'un ayrıcalıklı alanını oluşturuyor olmalıydı. Bütün güçleri tıpta toplanıyor ve kullanılıyordu. Yaşama son vermeyi bilen yazının tanrısı hastaları da iyileştirir. Hatta ölüleri

40 Morenz, s. 95. Thot'un yoldaşlarından bir başkası da hakikat tanrıçası Maat'tır. O, aynı zamanda, "Ra'nın kızı, gökyüzünün sahibesi, çift ülkeyi yöneten, Ra'nın benzeri olmayan gözüdür". A. Erman ona ayırdığı sayfada şunu yazar: "...alameti farikası, nedenini tanrı bilir, bir akbaba tüyüdür" (s. 82).

bile.[41] Horus'un Timsahlar üzerine olan dikme taşları, tanrıların kralının, Thot'u nasıl yeryüzüne, annesinin yokluğunda bir yılan tarafından sokulan Harsiesis'i iyileştirmeye gönderdiğini anlatır.[42]

41 Vandier, s. 71 ve devamı. Bkz., özellikle Festugière, s. 287 ve devamı. Bu sayfalarda sihirin mucidi Thot üzerine çok sayıda metin bir araya getirilmiştir. Bizi burada özellikle ilgilendiren birisi şöyle başlar: "*güneşin önünde* söylenecek formül: 'Ben Thot'um, aşk iksirlerinin ve harflerin mucidi ve yaratıcısı'", vs. (s. 292).

42 Vandier, s. 230. G. Maspero'nun *Les Contes populaires de l'Egypte ancienne* (Paris: E. Guilmoro, 1911) adlı eserinde yazıya geçirdiği şaşırtıcı bir popüler masalda şifreli yazı (*cryptographie*), sihirli tıp (*la medecine magique*) ve yılan figürü iç içe geçmiştir. Satni Khamois ile mumyaların hikâyesidir bu. Bir kral oğlu olan Satni Khamois, "zamanını kutsal yazılı kitaplar ve *Hayatın İki Evi* kitaplarını okumak için Memphis kentine koşturarak geçiriyordu. Bir gün bir soylu onunla alay etti: 'Neden gülüyorsun bana?' Soylu adam dedi ki: 'Sana gülmüyorum; ama sen burada hiçbir gücü olmayan yazıları deşifre ederken gülmemi nasıl tutayım? Eğer gerçekten etkili bir yazı okumayı arzu ediyorsan, benimle gel; seni Thot'un kendi eliyle yazdığı, seni tanrıların hemen altında bir yere koyacak olan kitabın bulunduğu yere götüreyim. Orada iki formül yazılıdır; ilkini söylersen göğün, yerin, gecenin dünyasının, dağların, suların gönlünü hoş edeceksin; göğün kuşlarının ve kertenkelelerin, oldukları halleriyle, ne dediklerini anlayacaksın; balıkları göreceksin, çünkü ilahi bir güç onları suyun yüzüne çıkaracak. Eğer ikinci formülü okursan, mezarda bile olsan, yeryüzündeyken sahip olduğun biçime tekrar kavuşacaksın; hatta gökyüzünde yükselen güneşi, onun devranını, ortaya çıktığı zamanki haliyle ayı bile göreceksin'. Satni ona dedi ki: 'Hayatımı feda ederim! Ne dilersen dile benden, sana verilecektir; ne olur beni kitabın bulunduğu yere götür!' Soylu Satni'ye şöyle dedi: 'Söz konusu kitap benim değil. Nekropolis'in tam ortasında, Kral Minebptah'ın oğlu Nenoferkeptah'ın mezarında... Ondan bu kitabı almaktan sakın, çünkü elinde bir dirgen, bir sopa, başında yanan bir korla onu sana geri getirtecektir'. Mezarın derinliğinden kitabın ışığı dışarıya sızıyordu. 'Thot'un kitabının marifetleri sayesinde' kralın ve ailesinin yaşama dönmüş bedenleri onun yanındaydılar... Bütün bunlar tekrar ediliyordu. Bizzat Nenoferkeptah Satni'nin öyküsünü yaşamıştı. Rahip ona şöyle demişti: Söz konusu kitap Coptos denizinin ortasında demir bir kutuda. Demir kutu, bronz bir kutuda; bronz kutu tarçın ağacı tahtasından yapılmış bir kutuda, tarçın ağacı tahtasından yapılmış kutu, fildişi ve abanoz bir kutuda. Fildişi ve abanoz kutu gümüş bir kutuda. Gümüş kutu, altın bir kutuda ve kitap onun içinde bulunur. (Kâtibin hatası mı? Başvurduğum ilk versiyon bu hayatı işlemiş, yeniden üretmişti; Maspero'nun kitabının daha sonraki bir basımı ona bir notta işaret etmiştir: "Rahip burada sayım hatasına düşmüştür; 'demir kutu ...'yi içinde taşıyordu' vs. demeliydi (Bir içine alma mantığının hesabına bırakılmış bir parça). Kitabın içinde bulunduğu kutunun çevresinde bir *schoene* (ptolemaik dönemde hemen hemen 12.000 kraliyet arşı (dirsekten orta parmağın ucuna doğru eski bir ölçü. *-ç.n.*), 0,52 m.) yılanlar, her tür akrep, kertenkele; ve söz konusu kutunun etrafına dolanmış ölümsüz bir yılan vardı." Temkinsiz kahraman üç denemede yılanı öldürür, biranın içinde erimiş olan kitabı içer ve böylece sınırsız bilgiye sahip olur. Thot Ra'ya şikayete gider ve onu bu kişiye en kötü cezaları vermesi için kışkırtır.

Mısır'lı kişilik Thot'u terk etmeden önce, son olarak, onun Yunanlı Her-

Yazının tanrısı tıbbın tanrısıdır. "Tıbbın tanrısı": Hem bir bilimin hem de gizemli eczanın... O, hem devanın hem de zehrin tanrısıdır. Yazının tanrısı *pharmakon*'un tanrısıdır. *Phaidros*'ta, meydan okuyormuş gibi tedirgin bir alçakgönüllükle krala sunduğu bir *pharmakon* olarak yazıdır.

4. PHARMAKON

> "Yasa koyucu, böyle erdemsizliklere, her defasında bir *pharmakon* bulmalıdır. Eski atasözü doğru söyler, aynı anda zıtların ikisiyle birden savaşmak zordur; hastalıklar ve başka birçok kötülük bunu kanıtlar"
>
> (*Kanunlar* 919*b*).

Platon'un metnine dönelim, eğer onu bir an için olsun terk etmediğimiz varsayılabilirse... Bu metinde *pharmakon* sözcüğü bir anlamlar zinciri içinde bulunur. Bu zincirin oyunu sistematik gibi görünür. Fakat sistem burada basitçe, Platon adıyla tanınan yazarın niyetlerinin sistemi değildir. İlkin, bu bir "demek istemek" (*vouloir-dire*) sistemi değildir. Sözcüğün çeşitli işlevleri arasındaki dil oyunu sayesinde kurallarla düzenlenmiş iletişimler kurulur; kültürün çeşitli katmanları ve bölgeleri arasındaki iletişim de bu oyun içinde kurulmaktadır. Bu iletişimler, bu anlam dehlizleri, Platon tarafından bazen açıklanır, onlarla oynamak suretiyle "isteyerek" (*volontairement*) aydınlatılır. "İsteyerek" terimini tırnak içine alıyoruz, çünkü bu karşıtlıkların kapanışı (*clôture*) içinde kala-

---

mes'ten başka Marduk'un oğlu Nabu kişiliğinde de dikkate değer bir benzer bulduğunu not edelim. Babil ve Suriye mitolojisinde, "Nabu aslen oğul tanrıdır ve nasıl Marduk babası Ea'yı gölgede bırakırsa, Nabu'nun da Marduk'un yerini gasp ettiğini göreceğiz" (*Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, E. Dhorme, P.U.F., 1945, s. 150 ve devamı). Marduk, Nabu'nun babası, güneş-tanrıdır. "Kalem kamışı efendisi", "yazının yaratıcısı", "tanrıların kaderlerinin tabletlerinin taşıyıcısı" olan Nabu, sembolik aracı Marru'yu ödünç aldığı babasının bazen önüne geçer. Dhorme, Susa'da bulunmuş ve üstünde, ağzında bir tür tabut örtüsü tutan bir yılan temsili olan bakır bir adak nesnesinin, "tanrı Nebu'nun usancı" ibaresini taşıdığı notunu düşer (s. 155). Buna ek olarak, bkz., *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, M. David, P.U.F., 1949, s. 86 ve devamı.

Thot ile *Kitab-ı Mukaddes*'teki Nabu (Nebo) arasındaki benzerlik noktaları da sayılabilirdi.

cak biçimde, verili bir "dil"in zorunluluklarına bir "boyun eğme" kipini belirtir. Bu kavramlardan hiçbiri bizim burada hedeflediğimiz ilişkiyi tercüme edemez. Platon, başka durumlarda, bağlantıları görmeyebilir, onları karanlıkta bırakabilir veya kesintiye uğratabilir. Bununla birlikte, bu bağlantılar kendiliklerinden işlerler. Ona rağmen mi? Onun sayesinde mi? *Onun* metninde mi? Onun metninin *dışında* mı? Peki nerede? Metni ile dil arasında mı? Hangi okuyucu için? Hangi anda? Bu sorulara ilkesel ve genel bir yanıt vermek bize hemen hemen imkânsız görünecek; bizzat bu sorunun, soru içindeki tek tek her kavramın ve güvenilirlik kazanmış her karşıtlığın biçimi itibariyle kusurlu olduğu şüphesine kapılmamıza yol açacaktır. Platon bazı geçişleri yapmamış, hatta onları kesmişse, bunun sebebinin, onun bunları algılamış, fakat pratiğe geçirilemez bulmuş olması olduğu her zaman düşünülebilir. Bunu böyle ifade edebilmek için bilinç-bilinçdışı, istem-istemdışı arasındaki farka, yani dille ilişkiyle uğraşırken oldukça kaba bir araca başvurmaktan kaçınmak gerekir. Aynı şey söz -ya da yazı- ile dil arasındaki karşıtlık için de geçerli olacaktır, çünkü o da, sık sık olduğu gibi, bizi yukarıdaki kategorilere geri göndermek zorundadır.

Yalnızca bu bile bizi, daha şimdiden, *pharmakon*'un anlamlarının tüm zincirini yeniden inşa etmekten alıkoymaya yetmelidir. Hiçbir mutlak ayrıcalık, onun metinsel sistemi üzerinde mutlak bir hakimiyet kurmamıza izin vermez. Yine de bu sınırın yeri belli bir ölçüde değiştirilebilir ve değiştirilmelidir. Yer değiştirmenin imkânlarının ve güçlerinin doğaları son derece çeşitlidir, burada başlıklarını saymak yerine, Platoncu yazı sorunsalı boyunca *yürüyerek*, onların bazı sonuçlarını üretmeye çalışalım.[43]

Mısır mitolojisindeki Thot figürü ile Platon'un metni adı verilen şeyden yola çıkılarak saptanmış kavramların, felsefi öğelerin, eğretilemelerin ve mitsel öğelerin belli bir düzenlenişi arasındaki karşılıklı uyumu izledik. *Pharmakon* sözcüğü bize bu karşılıklı uyumun bütün iplerini birbirine bağlamak için çok uygun göründü. Gelin şimdi, Robin'in çevirisinden *Phaidros*'un şu cümlesini yeniden okuyalım. "İşte, ey Kral, dedi Theuth, bir bilgi (*mathe-*

43 Burada okuyucuya bir yön vermek için, onu *De la Grammatologie*'de ele alınan "La Question de Methode" bölümüne yollama iznini kendime veriyorum. Bazı tedbirleri almak kaydıyla, Platon'un buradaki okunuşundaki *pharmakon*'un, oradaki Rousseau'nun okunuşundaki *supplément*'a benzer bir rol oynadığı söylenebilir.

ma) ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili (*sophôterous*) ve hatırlamaya (*mnemonikôterous*) daha muktedir olacaklar: bellek de (*mnèmè*), bilgilendirme de (*sophia*) devasını (*pharmakon*) buldu."

Pharmakon'un genel olarak deva –şifalı ilaç (*drogue*)– olarak çevrilmesi elbette yanlış değildir. *Pharmakon* gerçekten de deva anlamına gelir ve bu yüzden, işleyişinin belli bir yüzeyindeki muğlaklığı silerek gözden kaçırır. Ama, Theuth'ün açığa vurulmuş niyeti, ürününe değer verilmesini sağlamak olduğundan, sözcüğü garip ve görünmez ekseni çevresinde *döndürdüğü* ve onu *kutuplarından* tek birisi, en güven telkin edici olanı altında sunduğu burada oldukça açıktır. Bu ilaç (*médecine*) faydalıdır; üretir ve onarır, toplar ve deva olur, bilgiyi artırır ve unutkanlığı azaltır. Bununla birlikte sözcüğün "deva" sözcüğü ile çevrilmesi, Yunan dilinin dışına çıkılmak suretiyle, *pharmakon* sözcüğü içinde bir yeri olan öteki kutbu siler. Çift anlamlılığın kaynağını iptal eder ve bağlamın anlaşılmasını daha da zorlaştırır, hatta imkânsız hale getirebilir. "Ecza"dan ve hatta "ilaç"tan farklı olarak deva, bilimin, tekniğin, terapik nedenselliğin saydam akılcılığını dile getirir. Böylelikle, bir *dynamis*'in sihirli erdemine yapılan başvuruyu metinden dışlar. Halbuki sonuçlarına hakim olunamayan bu güç, onu efendi- kul ilişkisine sokarak idare etmek isteyen kimseyi her zaman şaşırtır.

Oysa *bir yandan*, Platon yazıyı gizemli ve bu yüzden de şüphe edilecek bir güç olarak sunmak eğilimindedir. Tıpkı, biraz daha ileride yazıyı kıyaslayacağı resim, göz yanılsamaları ve genel olarak *mimesis*'in tenikleri gibi. Platon'un kehanete, sihirbazlara, büyücülere, afsunculara karşı güvensizliği iyi bilinir.[44] Özellikle *Kanunlar*'da onları korkunç cezalara lâyık görür. Daha sonra anımsamak zorunda olduğumuz bir işlemle, salık verdiği şey, onları toplumsal alandan dışlamak, kovmak ve ortadan kaldırmaktır. Hatta hem onları toplumdan kovmayı hem de ortadan kaldırmayı önerir: Önce onları hapiste tutarak; hapiste özgür insanların onları ziyaret etmesi yasaklanacaktır; yalnızca kendilerine yiyecek getiren kölelerle görüşebileceklerdir. Ardından da onları gömülmekten mahrum ederek: "Ölür ölmez gömülmeyecek, hemen bölgenin sınırları dışına atılacaktır, eğer özgür bir yurttaş onun gömülmesi-

44 Bkz. özellikle *Devlet* II, 364*a* ve devamı. Mektup 7, 333*e*. E. Moutsopoulous'un *La Musique dans l'oeuvre de Platon* adlı eserinde bu problemden çok zengin ve değerli göndermelerle bahsediliyor. P.U.F. 1959.

ne el atmışsa, bu konuyla ilgilenmek isteyen birisi onun hakkında dava açacak, o yurttaş dine saygısızlıktan (*impiété*) kovuşturulacaktır"(X, 909*bc*).

Öte yandan, kralın repliği *pharmakon*'un etkililiğinin tersine çevrilebileceğini varsayıyor: *pharmakon* hastalığa deva olmak yerine onu daha da ağırlaştırabilir. Daha doğrusu, krallığın yanıtının anlamı, Theuth'ün hileyle ve/veya safdillikle, yazının hakiki etkisinin tam aksini gösterdiğidir. Theuth, buluşuna değer verilmesini sağlamak için *pharmakon*'un doğasını değiştirecek, yazının yapabildiği şeyin aksini (*tounantion*) yaptığını ileri sürecektir. Bir zehire bir deva süsü vermiştir. Bu yüzden, *pharmakon*'u *deva* olarak çevirirken kuşkusuz Theuth'ün, yani Platon'un demek istediğinden çok, kralın –ya kralı ya da kendi kendisini aldatan– Theuth'ün aslında ne dediğini dile getirişine saygı duyulması gerekir. Platon'un metni, kralın yanıtını Theuth'ün ürününün hakikati, kralın sözünü yazının hakikati olarak sunduğu için *pharmakon*'u deva olarak çevirmek, Theuth'ün safdilliğini ya da kurnazlığını *güneşin bakış açısından* suçlamaktır. Bu bakış açısı uyarınca Theuth, davasının gerektirdikleri uğruna, iki karşıt değer arasındaki iletişimi kesintiye uğratarak sözcüğün üstünde oynamıştır kuşkusuz. Fakat kral bu iletişimi tekrar tesis ettiği halde çeviri bunun hesabını vermez. Her halükârda, iki muhatap, ne yaparlarsa yapsınlar, isteseler de istemeseler de aynı gösterenin birliği içinde kalırlar. Söylemleri bu birlik içerisinde oynar, fakat Fransızcada artık durum bu değildir. *Deva*, aynı sözcüğün Yunancadaki başka kullanımlarına olan dinamik, virtüel göndermeyi, "ilaç" ya da "ecza"nın sileceğinden çok daha fazla siler. En önemlisi de, böyle bir çeviri, aynı sözcüğün farklı yerlerdeki farklı işlevleri arasında örülmüş olan virtüel fakat zorunlu olarak "alıntısal" (*citationnel*) ilişkileri kesintiye uğratarak, daha ilerde Platon'un evirmeceli yazısı (*écriture anagrammatique*) adını vereceğimiz şeyi ortadan kaldırır. Bir sözcük, aynı sözcüğün başka bir anlamının alıntısı (*citation*) gibi yazıldığında, *pharmakon* sözcüğünün metinsel sahne önü, sözcük tamamen deva anlamına geldiği zaman bile, *aynı sözcüğün içinde*, sahnenin başka bir yerinde ve başka bir derinliğinde, *zehir* (ancak bu bir örnektir, çünkü *pharmakon* daha başka anlamlara da gelir) anlamına geleni alıntılıyor, naklediyor ve okumaya sunuyorsa, çevirmenin bu sözcüklerden yalnızca birisini seçmesinin ilk sonucu, alıntılama oyununu, "evirmeceyi"

(*anagramme*), nihai sonucu da basitçe, çevrilen metnin metinselliğini nötrleştirmek olur. Kuşkusuz, karşıt değerler arasındaki geçişin kesintiye uğratılmasının kendisinin, zaten "Platonculuk"un bir etkisi olduğu, çevrilen metinde, "Platon"la "dil"i arasında çoktan başlamış olan bir işleyişin neticesi olduğu gösterilebilir ve zamanı gelince bunu yapmaya çalışacağız. Bu önermeyle bir önceki arasında hiçbir çelişki yoktur. Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın bileşir.

Öyleyse, bu iki gücün ya da bu iki davranışın bileşmesi (*composition*) kabul edilmeli, izlenmeli ve çözümlenmelidir. Hatta, belli bir anlamda, bu bileşme bu makalenin tek izleğidir. Bir yandan, Platon aynı sözcüğün birbirine karşıt anlamları arasındaki bu geçişleri hoş görmeyen bir mantık lehine karar verir, çünkü böyle bir geçişin, basit bir karışıklıktan, nitelik değişiminden ya da karşıtların diyalektiğinden bütünüyle başka olduğu ortaya çıkacaktır. Fakat öte yandan, yaptığımız okuma doğruysa, bu kararın kaynaksal (*original*) ortamını tesis eden, bu karardan önce gelen, onu kavrayan, onun ötesine giden, ona asla indirgenemeyen ve ondan tek bir sözcükle (veya bir gösteren aygıtıyla) ayrılamayan öğeyi, Yunanca ve Platon'un metninin içinde işleyen öğeyi kuran *pharmakon*'dur. Batı metafiziğinin mirasçıları ve taşıyıcıları olan dillere yapılan tüm çeviriler, *pharmakon* üzerinde onu şiddetle yok eden bir *çözümleme etkisi* yaparlar. *Pharmakon* paradoksal bir biçimde kendisinin mümkün hale getirdiği sonraki gelişmelerin ışığında yorumlanır ve yalın öğelerinden birisine indirgenir. Bu türden yorumlayıcı bir çeviri, güçsüz olduğu oranda şiddetlidir: Hem *Pharmakon*'u yok eder hem de kendisini ona erişmekten men eder; onun dağarcığında sakladığına el atamaz.

Öyleyse "deva" çevirisi ne kabul edilebilecek ne de basit bir biçimde reddedilebilecektir. Bu sayede, "rasyonel" kutbun ve övülesi niyetin, tıp *bilimi*nin ya da *sanatı*nın *doğru* kullanımı fikrinin kurtarıldığı sanılsa bile, dil tarafından yanıltılma ihtimali hep vardır. Bir devâ olarak yazı, bir zehir olarak yazıdan daha değerli değildir, diyor Platon. Gerçekten de Platon'un genel olarak *pharmakon*'dan –hatta yalnızca tedavi amacıyla kullanılan ilaçlar söz konusu olduğunda, bunlar iyi niyetle kullanıldığında, hatta bu şekilde işe yaradıklarında dahi– şüphe ettiği olgusunun farkın-

da olunmalıdır. *Pharmakon* hiçbir zaman basitçe yararlı olamaz.

İki farklı sebeble ve iki farklı derinlikte. Her şeyden önce, bir *pharmakon*'un faydalı özü ya da erdemi onun acı verici olmasını engellemez. *Protagoras pharmaka*'yı hem iyi (*agatha*) hem de ıstırap verici (*aniara*) (345*a*) şeyler arasında sınıflandırır. *Pharmakon Philebos*'un da bahsettiği (46*a*) karışımın (*summeikton*) içinde bulunur her zaman: Örneğin, zevk ve sefa düşkünlerine deliler gibi naralar attıran hazdaki bu şiddetli ve ölçüsüz taşkınlık (45*e*), bu *hubris*, "kaşınmanın uyuzluları yatıştırması ve başka devalara ihtiyaç duyulmayan (*ouk alles deomena pharmaxeôs*), buna benzer tüm tedaviler." Hastalığa bağlı olduğu kadar tedaviye de bağlı olan bu acı verici zevk kendinde bir *pharmakon*'dur. Hem iyiden ve hoşa gidenden hem de kötüden ve hoşa gitmeyenden pay alır. Daha doğrusu, bu karşıtlıklar onun maddi varlığında şekillenirler.

Dahası, daha da derin bir biçimde, eczacılığa ait (*pharmaceutique*) deva özünde zararlıdır, çünkü yapaydır. Burada Platon Yunan geleneğini ve daha da kesin olarak Kos tabiblerini izler. *Pharmakon* doğal yaşama ters düşer: yalnızca hastalığın dokunmadığı yaşama değil, hasta yaşama da ya da daha doğrusu, hastalığın yaşamına da. Çünkü Platon hastalığın, tabiri caizse, doğal yaşamına ve normal gelişimine inanır. *Timaeos*'ta doğal hastalık, hatırlarsak *Phaidros*'taki *logos* gibi, kendine özgü normları, biçimleri, ritimleri ve eklemlenişleriyle gelişmesine müdahele edilmemesi gereken, yaşayan bir organizmayla karşılaştırılmıştır. Hastalığın normal ve doğal ilerleyişini yolundan çıkardığı için *pharmakon* genelde, sağlıklı veya hasta, yaşayanın düşmanıdır. Yazı bir *pharmakon* olarak öne sürüldüğünde bunu anımsamalıyız, Platon bizi buna davet eder. Yaşama ters olan yazı –ya da dilerseniz *pharmakon*– hastalıklı / kötü olanın *yerini değiştirmekten*, hatta onu *azdırmaktan* başka bir şey yapmaz. Kralın yazıya karşı çıkışı, mantıksal şeması itibariyle işte budur: Yazı, belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle daha da unutkan kılar; bilgiyi artırmak yerine azaltır. Belleğin ihtiyacına karşılık vermez, onu ıskalar, *mnèmè*'yi değil, yalnızca *hypomnesis*'i pekiştirir. Şu halde, tüm *pharmakon*'lar gibi etkiler. Şimdi karşılaştıracağımız iki metinde de uslamlamanın biçimsel yapısı aynıysa; iki durumda da olumluyu ürettiği ve olumsuzu yürürlükten kaldırdığı varsayılan şeyin yaptığı yalnızca, kendisinin müsebbibi olan eksikliği çoğaltarak, olumsuzun etkilerinin *yerini değiştirmek* ve onları *artırmak*tan ibaretse, (örneğin) Robin'in ora-

da deva, burada ecza kullanarak uzuvlarını birbirinden ayırdığı bu zorunluluk, *pharmakon* göstergesinin içine kaydedilmiştir. Kasıtlı olarak *pharmakon* göstergesi diyoruz, çünkü burada işaret etmek istediğimiz şey, söz konusu olanın *ayrılmaz bir biçimde* bir gösteren ve gösterilen bir kavram olduğudur.

A) İlk sayfalarından itibaren Mısır ile Yunanistan arasındaki mesafede –yazı ile söz arasında olduğu gibi– yol alan *Timaeos*'ta ("Siz diğerleri, Yunanlar, siz her zaman çocuk kalacaksınız: bir Yunan hiçbir zaman yaşlanmaz", oysa ki Mısır'da "ta eski çağlardan beri her şey yazılmıştır": *panta gegrammena*) Platon, vücudun hareketleri içinde en iyisinin, içten ve kendiliğinden gelen, "kendi eylemiyle kendinde", doğal hareket olduğunu gösterir:

> "Tüm hareketler arasında en iyi hareket bir cisimde kendisi tarafından meydana getirilen harekettir, çünkü bu, düşüncenin ve evrenin hareketine en yakın olanıdır, buna karşın, sebebi başkaları olan hareket o kadar iyi değildir, hepsinin içinde en kötüsü de durağan haldeki cismi kısmen ve ona *yabancı* bir vasıtayla hareket ettirendir. Onun için vücudu arındıran ve ona tekrar birlik kazandıran tüm kipler içinde en iyisi jimnastiktir; ikinci en iyi, bir gemide yelken açmışken ya da yorucu olmayan başka her türlü ulaşım aracında tecrübe edilebilecek bir salınma hareketidir; üçüncü tür hareket, bir zorunluluk durumunda faydalı olabilen, fakat bu tür bir zorunluluk dışında, sağduyu sahibi bir kimse tarafından kullanılmaması gereken, arındırıcı ilaçların kullanımıdır (*tes pharmakeutikes katharseôs*). Çünkü hastalıkları, çok büyük tehlikeler arz etmedikleri takdirde, devalarla rahatsız edip daha da azdırmamak (*ouk erethisteon pharmakeiais*) gerekir. Aslında, hastalıkların bileşimi (*sustasis*) bir anlamda, yaşayanın doğasına benzer (*tè tôn zoôn phusei*). Yaşayan varlığın bileşimi, yalnızca her tür için değil, her birey için belirli bir yaşam mühleti taşır. Her canlı, kaçınılmaz kazaları bir tarafa bırakırsak, kader tarafından tayin edilmiş belli bir varoluş süresi ile doğar... Durum hastalıkların bileşimi için de aynıdır. Eğer bir hastalığa, ecza etkinliğiyle (*pharmakeiais*), o hastalık için tayin edilmiş sabit süreden önce bir son verilirse, ciddi hastalıkların hafif ve sıradan hastalıklardan, çok sayıda hastalığın az sayıda hastalıktan doğmasına sebeb olunur. İşte bu yüzden bu türden her şey, insanın zamanı ve imkânları elverdiği ölçüde perhizle idare edilmelidir, ilaç (*pharmakeuonta*) alarak, kaprisli bir hastalığı daha da beter hale getirmemek gerekir" (89*a-d*).

Şunlar fark edilecektir:

1. *Pharmakon*'un zararlı olduğu suçlaması, tam olarak, tüm bağlamın onun "zehir" değil de, "deva" olarak tercüme edilmesine izin verdiği anda yapılmıştır.

2. Canlının doğal hastalığı özünde alerji gibi, yabancı bir öğenin saldırısına bir tepki olarak tanımlanmıştır. Vücudun doğal yaşamı, yalnızca kendine has ve kendi içinden gelişen hareketlere uymak gerekliliği içinde bulunduğundan, hastalığın en genel kavramının alerji olması zorunludur.

3. Nasıl sağlık özerk (*auto-nome*) ve özdevinimli (*oto-mate*) ise, "normal" hastalık da kendisine hakim olduğunu (*autarcie*), hastalığın yerini değiştiren ve eninde sonunda onun direnç noktalarını güçlendirmekten ve çoğaltmaktan başka bir şey yapmayan farmasötik saldırganlığa *metastaz* tepkileriyle karşı koyarak gösterir. "Normal" hastalık kendisini savunur. Hastalık böylece, *pharmakon*'un kendisine yaptığı ilave baskıdan ve daha da hasta edici etkisinden kaçmak suretiyle, seyrini izler.

4. Bu şema, yaşayanın (ve rahatsızlığının) sonlu olduğunu ima eder: Sınırlı bir ömrü ve ötekisiyle alerjik rahatsızlık içinde bir ilişkisi vardır; ölüm, onun yapısında, "kurucu üçgenleri"nde başından beri kaydedilmiş, buyrulmuş olarak bulunur." (Gerçekte, ilke olarak, her türün kurucu üçgenleri verili bir zaman süresince yetebilme özelliğiyle yapılmışlardır, yaşam, bu sürenin dışına hiçbir zaman uzatılamaz." *Aynı eser*.) Yaşayan bir varlığın ölümsüzlüğü ve mükemmelliği, hiçbir dışarıyla hiçbir ilişkisi olmamasına dayanır. Tanrı'nın vaziyeti budur (*Devlet*, II, 381*b-c*). Tanrı'nın alerjisi yoktur. Söz konusu vücut ve analojik olarak ruh olduğunda, sık sık bir arada kullanılan sağlık ve erdem (*ugieia kai aretè*)(*Gorgias* 479*b*) her zaman içten doğarlar. *Pharmakon* hep dışarıdan gelip, bizzat dışarı gibi etkidiği için, hiçbir zaman kendisine has ve tanımlanabilen bir erdem sahibi olamayacaktır. Fakat sınırı, diyelim ki üçgeni, elde tutarak bu ek paraziti dışlamak nasıl mümkün olacaktır?

B) Bu dört özelliğin sistemi *Phaidros*'ta, Kral, yazı *pharmakon*'unu değerden düşürüp küçümsediğinde tekrar kurulur. Burada da *pharmakon* sözcüğünün, acele ederek bir eğretileme gibi ele alınmaması gerekir. Elbette, eğretilemesel imkâna muamma gücünü tümüyle bıraktığımız durumu bunun dışında tutabiliriz.

Belki şimdi okuyabiliriz Kralın yanıtını:

> "Kral cevap verdi: "Ey Theuth, sanatların eşi benzeri bulunmaz efendisi! (*O tekhnikôtatè Theuth*) bir sanatın kuruluşunu günışığına çıkarmaya muktedir adam başkadır, bu sanatın onu kullanacaklara fayda mı, yoksa zarar mı getireceğini takdir edebilecek olan başka. Şu saatte, işte harflerin babası olan (*pater ôn grammatôn*) sen, kendilerine duyduğun sevgi dolayısıyla, onlardan yapacakları hakiki etkinin tam aksini (*tounantion*) bekliyorsun! İşte bu bilgiyi elde etmenin sonucu: Harfleri öğrenenler artık belleklerini işletmeyecekleri için, ruhları unutkan olacaktır (*lethen men en psuchais parexei mnèmes amélétésiâ*). Yazıya güvendikleri için, şeyleri içeriden kendi kendilerine hatırlayacakları yerde (*ouk endothen autous uph'autôn anamimneskomenous*), dışarıdan, yabancı izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar (*dia pistin graphès exothen up'allotriôn tupôn*). O halde sen bellek için değil, hatırlatma için bir deva buldun (*oukon mnèmes alla upomneseôs, pharmakon eures*). Öğretmeye gelince (*Sophias dè*); sen öğrencilerine ancak hakikate benzer şeyleri (*doxan*) öğretirsin, hakikatin kendisini (*aletheian*) değil. Bunlar senin harflerin sayesinde, eğitimsiz kalmalarına rağmen gırtlaklarına kadar bilgiye gömüldüler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi doğru dürüst düşünemedikleri halde kendilerini binlerce şey hakkında hüküm vermeye yetkin sanacaklardır. Sonra, gerçekten bilgili adam değil de (*anti sophôn*) bilgili adam benzeri (*doxosophoi*) olacaklarından çekilmez olacaklardır!"(274*e*-275*b*).

Sözün babası olan Kral, yazının babası üzerindeki otoritesini böylelikle göstermiştir. Hem de bunu sert bir şekilde, oğlu konumundakine, Theuth'ü kendi çocuklarına, "harflerine" bağlayan o müşfik hoşgörünün bir nebzesini bile göstermeksizin yapmıştır. Thamus bastırır, kılı kırk yarar ve aşikâr bir biçimde Theuth'e hiçbir umut bırakmak istemez.

Thamus'un dediği gibi, yazının umulanın "zıddı" etkiyi yaratabilmesi, bu *pharmakon*'un kullanımda zararlı olduğunun ortaya çıkabilmesi için, etkililiği, gücü, *dynamis*'i elbette ki muğlak (*ambiguè*) olmalıdır. Tıpkı *Protagoras*'ta, *Philebos*'ta ve *Timaeos*'ta *pharmakon* hakkında söylendiği gibi. İşte Platon kralın ağzından bu muğlaklığı zaptetmeye ve onun tanımını yalın, keskin çizgilerle birbirinden ayrılmış iyi ve kötü, içeri ve dışarı, doğru ve yanlış, öz ve görünüş gibi karşıtlıklar içine sokarak bu muğlaklığın üstünde egemenlik kurmaya çalışır. Kralın yüce yargısının

gerekçeleri yeniden okunursa, bu karşıtlıklar dizisi bulunacaktır. *Pharmakon* veya dilerseniz yazı, öyle bir yere koyulmuştur ki, hep bir daire çizer durur: yazı bellek için yalnızca görünüşte iyidir, hareketi sayesinde, belleğin doğru olanı bilmesinde, ona içeriden yardım etmeye muktedirmiş gibi görünür. Fakat doğrusu, yazı özsel olarak kötüdür, belleğe göre dışsaldır, bilim değil, kanaat üretir, bunlar doğru kanaatler değil, görünüşle ilgili kanaatlerdir. *Pharmakon*, sayesinde gerçeklik vs. olarak kabul edildiği görünüş oyununu üretir.

Fakat *Philebos*'ta ve *Protagoras*'ta, *pharmakon* yararlı olduğu halde acı verdiği için kötü gibi görünürken, *Phaidros*'ta, *Timaeos*'ta olduğu gibi, yararlı bir ilaç gibi göründüğü halde aslında zararlı olacaktır. Kötü muğlaklık (*ambiguité*) böylece iyi muğlaklığa, bir kandırma niyeti basit bir görünüşe karşıt hale getirilmiştir. Yazının durumu vahimdir.

Yazı şu ya da bu karşıtlık dizilerinden yola çıkarak düşünülür demek yeterli değildir. Platon tam da *karşıtlık*tan yola çıkmak suretiyle yazıyı düşünür ve onu kavramayı, ona tahakküm etmeyi dener. Bu zıt değerlerin (iyi / kötü, doğru / yanlış, öz / görünüş, iç / dış, vs.) karşıtlık içinde olabilmeleri için, terimlerden herbiri diğerine *dışsal* olmalıdır. Şu halde, bu karşıtlıklardan birisi (içerisi ve dışarısı arasındaki karşıtlık) bütün mümkün karşıtlığın matrisi olarak önceden resmen tanınmış olmalıdır. Sistemin (ya da dizilerin) öğelerinden birisi, aynı zamanda, sistemselliğin ya da diziselliğin genel imkânı değerinde olmalıdır. *Pharmakon* -ya da yazı- gibi bir şeyin, bu karşıtlıkların egemenliği altında olmak bir yana, kendisinin bunlar tarafından kavranmasına elvermediği halde, karşıtlıkların imkânını açtığı düşünülecek olursa; içerisi ile dışarısı arasındaki garip farkın yalnızca, yazı -ya da *pharmakon*- gibi bir şeyden yola çıkarak kendisini gösterebileceği düşünülecek olursa, bunun sonucunda, (yazının) yer verdiği şey içinde, bir *pharmakon* olarak yazıya kolayca bir yer tahsis edilemeyeceği, onun, kendileri hakkında ona bakarak karar veren kavramların altında konuşlandırılamayacağı ve ondan doğduğu halde ancak ona hükmetmek isteyebilecek bir mantığa (kendisini değil) yalnızca hayaletini bıraktığı düşünülecek olursa, mantığı ve söylemi öyle garip şekillerde *eğip bükmek* gerekir ki, artık bunlara kolayca mantık ya da söylem adı verilemez. Dahası, az önce ihtiyatı elden bırakarak, *hayalet* diye adlandırdığımız şey, artık aynı güvenceyle

hakikatten, gerçeklikten, yaşayan tenden vs. ayrılamazsa, durum haydi haydi budur. Bir kere, şunu kabul etmek gerekir ki, hayaletini geride bırakmak hiçbir şeyi kurtarmamaktır.

Bu küçük alıştırma, kuşkusuz okuyucuyu uyarmaya yeterli olacaktır: Bu metinde taslaklaştığı haliyle Platon'u Platon'la beraber açıklama, bildik tefsir modellerinden, bir sistemin –bu sistemi doğrulamak ya da çürütmek, tasdik etmek ya da "tersine çevirmek," Platon'a bir geri dönüş işlemi gerçekleştirmek ya da *khairein*'in oldukça Platoncu tarzıyla onu "hava almaya göndermek" anlayışıyla girişilen– yapı ya da soy kütüğü bakımından yeniden inşasından ta başından beri sıyrılmıştır. Burada söz konusu olan şey bambaşkadır. Bu da vardır ama yine de bambaşkadır. Eğer şüpheye düşülmüşse, önceki paragrafı yeniden okumak gerekir. Tüm klasik okuma modelleri, orada bir noktada, tam da onlar dizinin içine dahil oldukları noktada, aşılmıştır. Aşırının (*excès*), dizinin *dışına basit* bir çıkış olmadığı anlaşılmalıdır, çünkü bu jestin dizinin bir kategorisi içine girdiğini biliyoruz. Aşırı –ancak buna hâlâ bu ad verilebilir mi?– yalnızca dizinin *belli* bir yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. Karşıtlığın dizisi yani diyalektiği içinde belli bir tekrar üstüne katlanma (*replie*) – bunu daha sonra yeniden işaretleme (*remarque*) olarak adlandıracağız. Onu, hemen elden kaçırmaksızın, niteleyemeyiz, adlandıramayız, basit bir kavramın altında konuşlandırarak kavrayamayız. Gösterilen (*signifiées*) kavramsal özdeşliklerden çok farklılıkları (ve göreceğimiz gibi simulakraları) ilgilendiren bu işlevsel yer değiştirmeyi yapmak şarttır. O yazılır. Şu halde, ilkin onu okumak gerekir.

Yazı, Krala göre ve güneşin altında kendisinden umulanın tersi etkiyi üretiyorsa, *pharmakon* uğursuzsa, bunun nedeni, *Timaeos*'ta olduğu gibi, onun buralı olmamasıdır. O, oradan gelir: yardımcı olacakmış, katkıda bulunacakmış gibi göründüğü halde, içerideki, tam buradaki canlıya, *zôon* olarak *logos*'a dışsal ve yabancıdır. Yazının izleri (*tupoi*) bu kez, *Thaetetus*'un hipotezindeki (191sq) psişik yaşamın yerli, kendiliğinden hareketlerine karşılık gelecek şekilde ruhun balmumu *içine* çıkarılmamıştır. Elinin altında yazı *technè*'sini bulunduran, düşüncelerini dışarıya bırakabileceğini, terk edebileceğini, onları bir tabletin üzerine düz bir şekilde bırakılan fiziksel, mekânsal, yüzeysel işaretlere emanet edebileceğini bildiği için, ona güvenip, sırtını ona yaslayacaktır. Kendisi olmasa bile, *tupoi*'nin[45] kalacağını, onlarla ilgili her şeyi unutsa

45 İzler, yazının tipleri, karakterleri. –*ç.n.*

bile onların kendisine hizmet etmeyi bırakmayacağını bilecektir. Onları unutsa bile, *tupoi* onu temsil edecek; o, onlara can vermek için artık orada bulunmasa bile *tupoi* onun sözlerini taşıyacaktır. Hatta ölmüş olsa bile, ki kuşkusuz yalnızca bir *pharmakon* ölüm üzerinde böyle bir gücü, onunla gizli bir anlaşma yapmış olarak, elinde bulundurabilir. Bu yüzden, *pharmakon* ve yazı, hep bir yaşam veya ölüm sorusudur.

Kavramlarla ilgili kronolojik bir hataya düşmeden –ve dolayısıyla vahim bir okuma hatası yapmadan- *tupoi*'nin, namevcut psişiğin yerini alan ve onu tamamlayan fiziksel temsilcileri oldukları söylenebilir mi? Yazılı izlerin (*les traces écrites*) canlı olmadıkları için, *physis*'in düzenine ait bile olmadıklarını düşünmek daha yerinde olacaktır. Büyümezler; az sonra Sokrates'in bir kamışı (*kalamos*) işaret ederek söyleyeceği gibi, ne ekilirler ne de büyürler. *Physis* ile *psuchè*'nin birbirine karşıt olmadığı, *mnèmè*'nin doğal ve özerk düzenlenişini ihlal ederler. Yazı *physis*'e ait olsaydı, hakikatinin, görünüşünün üretimi, *physis*'in şu anında, *physis*'in şu zorunlu hareketi yoluyla, der Heraklitus, gizli mezarına (*crypte*) saklanma eğilimini duymayacak mıydı? "Şifreliyazı" (*cryptogramme*) birçok sözcükle anlatılanı (*pléonasme*) tek bir sözcükte yoğunlaştırır.

Kralın sözüne inanılacak olursa, yazının *pharmakon*'unun hipnotize edeceği işte belleğin bu yaşamıdır: Onu büyüleyerek kendisinden alıp anıtta uykuya yatıracaktır. Tiplerin (*tupoi*) kalıcılığına ve bağımsızlığına güvenerek, bellek uykuya dalacak, kendisini ayakta tutmayı artık başaramayacaktır; var olanların hakikatinin yanı başında, uyanık, hazır ve nazır durmayı başaramayacaktır. Gardiyanları, göstergeleri, bilmenin gözetilmesine ve korunmasına adanmış tipler tarafından taşlaştırılmış olarak, kendisini *lèthè* tarafından yutulmaya, unutuş ve bilmeme tarafından işgal edilmeye bırakacaktır. Burada bellekle hakikati ayırmamak gerekir. *Aletheia*'nın hareketi baştan başa *mnèmè*'nin, yaşayan belleğin, psişik yaşam olarak kendisini kendisine sunan belleğin serimlenmesidir (*déploiement*). *Lèthè*'nin güçleri eşzamanlı olarak ölümün, hakikat olmayanın, bilmemenin alanlarını büyütür.[46] Bu neden-

46 Burada özellikle bu problemi bambaşka niyetlerle ele alan Jean Pierre Vernant'ın çok zengin metnine tekrar göndermede bulunuyoruz. "Belleğin ve zamanın mitik veçheleri", *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspéro, 1965. *Tupos* kelimesi ve *perigraphe* ve *paradeigma* ile ilişkileri üstüne, bkz., A. von Blumental, *Tupos und Paradeigma*, P.U.F., 1952, s. 18, n. 4.

ledir ki yazı, en azından "ruhları unutkan" kılışıyla bizi cansıza ve bilmemeye doğru çevirir. Ama özünün onu basit bir şekilde, şimdide ölümle ve hakiki olmayanla karıştırdığı söylenemez. Çünkü yazının özü ve kendine has değeri yoktur, olumsuz da olsa olumlu da. O simulakra içinde oynanır. O, tipinde belleği, bilgiyi, hakikati vs. taklit eder. Bunun içindir ki, yazı adamları tanrının gözünde bilgeler (*sophoi*) olarak değil, aslında sözde bilgeler ya da kendilerini bilge sananlar (*doxosophoi*) olarak görünürler.

Bu Platon'un sofist tanımıdır. Yazıya karşı bu sav en başta sofistliği suçlar; sofistlere karşı Platon'un başlattığı sonu gelmez davaya felsefe adı altında kaydedilebilir. Yazıya yaslanan, onun güvenceye aldığı güçlerle ve bilgilerle övünen adam, Thamus tarafından maskesi düşürülen bu taklitçi, sofistin tüm özelliklerine sahiptir: "Bilenin taklitçisi," der *Sofist* (*mimetès tou sophou*, 268*c*). Yazı uzmanı adını verebileceğimiz kişi, sofist Hippias'a kardeşi gibi benzer. *Hippias Minör*'de Hippias her şeyi bildiğini ve her şeyi yapabileceğini iddia ederek böbürlenir. Özellikle de –Sokrates'in iki kez, iki farklı diyalogda, ironik bir biçimde saymayı unutmuş gibi davrandığı– "mnemonikten" (bellekten) ya da "mnemoteknik"ten (belleği eğitme sanatından) herkesten daha iyi anlamakla övünür. Bu onun en çok gurur duyduğu gücüdür:

> SOKRATES: Demek ki astronomide de doğruyu söyleyen ve yanıltan aynı adamdır.
>
> HİPPİAS: Bu doğru görünüyor.
>
> SOKRATES: Şimdi Hippias, soruyu bütün bilimlerle ilgili olarak geniş bir biçimde ele alarak ilerle ve bak bakalım aynı ilke hepsinde geçerli değil mi? Çoğu sanatta senin, insanların en bilgesi (*sophôtatos*) olduğunu biliyorum. İşitmedim mi seni Agora'da para alışverişinde bulunanların tezgâhında istidatlarının gerçekten de kıskanılacak çeşitliliğini sayarak kendini övdüğünü? (...) Bundan başka, yanında epik, trajik, ditrambik şiirler ve daha neler neler, her türden nesir olarak yazılmış birçok söylevler getirdiğini ilan ediyordun. Az önce sözünü ettiğim bilimlere gelince, onlardan herkesten daha iyi anladığını ekliyordun, tabii ritimlerden, müzik makamlarından, gramerden ve bir sürü başka şeylerden, eğer iyi hatırlıyorsam. Ah! Sanırım unutuyordum, en fazla onurlandığın belleği eğitme sanatı ve şu anda aklıma gelmeyen daha neler neler! Ama işte demek istediğim: Sahip olduğun tüm bu bilimlerde –saymakla bitmez!– ve diğerlerinde az önce saptadığımız şey-

lerden sonra, söyle bana, doğruyu söyleyen ile aldatanın tek ve aynı adam değil de birbirinden farklı oldukları tek bir bilim bulabilir misin? Bütün bilimsel yeterlilik, bütün sanatsal yetenek tanımlarına ve tüm düzenbazlıklara, istediğine bak, araştır, bulamayacaksın dostum; çünkü yok. Varsa adını söyle.

HİPPİAS: Şimdilik bulamıyorum Sokrates.

SOKRATES: Bana göre hiçbir zaman bulamayacaksın. Eğer doğruyu söylüyorsam, ki hatırlarsan Hippias, araştırmamızdan çıkan da buydu.

HİPPİAS: Demek istediğin şeyi şu anda tam olarak toparlayamıyorum, Sokrates.

SOKRATES: Herhalde belleği eğitme sanatını uygulamadığın için olsa gerek... (368*a-d*).

Sofist bilimin göstergelerini ve simgelerini satar: belleğin (*mnèmè*) kendisini değil, anıtlarını (*hypomnémata*), envanterlerini, arşivlerini, alıntılarını, kopyalarını, hikâyelerini, listelerini, notlarını, benzerlerini, günlük söylentilerini, şecerelerini, göndermelerini. Belleği değil anıları satar. Böylece zengin gençlerin taleplerine cevap verir ve en çok da onlar tarafından alkışlanır. Genç hayranların biliminin en güzel bölümünü dinlemeye katlanamadıklarını itiraf ettikten sonra (*Hippias Majör*, 285*d*), sofist Sokrates'e her şeyi söylemek zorunda kalacaktır:

SOKRATES: Hadi kendin söyle bana, seni zevkle dinleyip alkışladıkları konular hangileridir; çünkü ben tahmin edemiyorum.

HİPPİAS: Şecereler, Sokrates; kahramanların ve insanların şecereleri; şehirlerin ilk kuruluşlarıyla ilgili hikâyeler ve eskiyle alâkalı her şey. Onların yüzünden bu konuların hepsini araştırmak ve çalışmak zorunda kaldım.

SOKRATES: Ne mutlu sana ki, Hippias, Solon'dan beri tüm arkhontların* listesini öğrenmeye meraklı değiller: çünkü hepsini kafana sokmak için çok çaba sarf etmen gerekecekti.

HİPPİAS: Neden, Sokrates? Elli ismi bir kez arka arkaya duymak, onları belleğimde tutmam için yeterli olur.

SOKRATES: Doğru; belleği eğitme sanatını tamamen unutmuştum... (285*a-e*)

* Arkhont: Antik Yunan sitelerinde yüksek dereceli memur. *–y.n.*

Gerçekte sofist her şeyi biliyormuş gibi yapar, ancak "malumatfuruşluğu" (*polymathie*) (*Sofist*, 232*a*) bir görünüşten ibarettir. Yazı da, yaşayan belleğe değil de hypomnezi'ye *katkıda bulunduğu sürece*, gerçek bilime, kendine özgü psişik hareketi içindeki hatırlamaya, sunumu(nu)n süreci içindeki hakikate, diyalektiğe yabancıdır. Yazı bunları yalnızca taklit edebilir. Bugün ve hatta burada, yazıyı, hakikatin ve onun buyruğundaki düşüncenin ve sözün sorgulanmasıyla bağlayan sorunsalın, kavramsal anıtları, savaş alanındaki kalıntıları, sofistlikle felsefe arasındaki çarpışmanın yerlerinin işaret noktalarını ve genel bir biçimde, Platonizm tarafından yükseltilen tüm payandaları gömüldükleri yerden çıkarmak zorunda olduğu gösterilebilirdi; ancak biz burada böyle bir gelişimden tasarruf edeceğiz. Birçok bakımdan ve tüm alanı kapsamayan bir bakış açısından bakıldığında, Platonizmin arifesindeyiz bugün. Ki bu, doğallıkla, Hegelciliğin yarını olarak da düşünülebilir. Bu noktada, yazı gibi bir şey adına, *philosophia*, *episteme* "tersine çevrilmiş," "reddedilmiş," "frenlenmiş" vs. değildir; tam aksine. Ama bunlar, felsefenin *simulakrum* adım vereceği bir ilişki, hakikatin ince bir aşırılığı uyarınca üstlenilmiş ve aynı zamanda yerleri değiştirilerek bambaşka bir alana kaydırılmışlardır. Bu alanda, adı bizi bir göndermeler ağından kurtaran Bataille'ın bir deyişini kullanarak söylersek, "mutlak bilgi" hâlâ ve sadece "taklit edilebilir."

Platonizmle, sofislik biçimi altında ona en yakın ötekisi arasına şiddetle çekilmiş sınır çizgisi, sanki iki türdeş alan (*espace*) arasına çekilmiş gibi, birleştirilmiş, devamlı bir çizgi olmaktan çok uzaktır. Bu çizgi öyle bir şekilde çizilmiştir ki, taraflar sistemsel bir kararsızlıkla, sık sık yerlerini değiştirirler; hasmın biçimlerine öykünür ve onun başvurduğu yolları ödünç alırlar. Bu değişimler (*permutations*) mümkündür öyleyse ve ortak bir bölge içinde yer almaya mecbur olurlarsa, geçimsizlikleri şüphesiz içsel kalır; sofistlikten *ve* Platonizmden bambaşka olanı, bütün bu birlikte devinmeyle ortak bir paydası olmayan bir direnişi, mutlak bir gölgenin içine doğru iterler.

Daha önce söylediklerimizden çıkarılabilecek sonuçların aksine, yazıya karşı savın ilk planda sofistleri hedeflemediğine inanmak için iyi sebepler vardır. Tersine bu sav bazen onlardan çıkıyor gibi görünür. Dışarıdaki izlere güvenmek yerine belleği çalıştırmak, sofistlerin buyurgan ve klasik tavsiyesi değil midir? Platon,

sık sık yaptığı gibi, burada da, sofistlerin bir uslamlamasını kendine maledecektir. Burada da, (onlardan ödünç aldığını) onların aleyhine çevirecektir. Daha ileride, kralın hükmünün ardından, Sokrates'in ilmik ilmik çözümleyeceğimiz tüm söylevi, sofistlikten doğan şemalar ve kavramlarla dokunmuştur.

Bu yüzdendir ki sınırın geçilmesi ince bir dikkatle fark edilmelidir. Burada Platon'u okuyuşumuzun hiçbir anının "sofistlere dönüş" türünden bir sloganla ya da parolayla hayat bulmadığı iyice anlaşılmalıdır.

Böylece, iki durumda da, iki tarafta da yazıdan şüphe edilir ve belleğin uyanık kullanımı buyrulur. Platon'un sofistlikte hedef aldığı şey sofistlerin belleğe başvurmaları değil, onların bu başvuruş içinde canlı belleğin yerine bellek yardımcısını (*aide mémoire*), organın yerine protezi geçiriyor olmalarıdır; bir uzvun yerini bir şeyle dolduran sapkınlıktır; bu sapkınlık burada, bilginin etkin bir biçimde yeniden canlandırılmasının, şimdide onu tekrar üretmenin yerine, mekanik, edilgin ezberi geçirmektir. Sınır (içeri ile dışarı, yaşayan ile yaşamayan arasındaki sınır) yalnızca söz ile yazıyı basit bir biçimde birbirinden ayırmaz; ama örtüsünü açan, mevcudiyeti tekrar üreten bellek ile bir anıtın tekrarından ibaret olan yeniden bellemeyi, hakikat ile göstergesini, var olan ile tipi birbirinden ayırır. "Dışarı" bugün bizim psişik ile fizik adını verdiklerimizin eklemlendikleri (*jointure*) yerde başlamaz; *mnèmè*'nin, hakikatin hareketi olarak kendi kendisine mevcut olmak yerine, arşiv tarafından ayağının kaydırılıp yerine geçilmesine, bir anımsama ya da anma göstergesiyle tahliye edilmesine rıza gösterdiği noktada başlar. Yazının mekânı, yazı olarak mekân, bu kaydırmanın (*déplacement*) şiddetli hareketi içinde, *mnèmè* ile *hypomnésis* arasında açılır. Dışarı zaten belleğin çalışması içindedir. Kötülük belleğin kendisiyle ilişkisine, bellek etkinliğinin genel düzenlenişinin içine nüfuz eder. Bellek özü itibariyle sonludur. Platon bunu, ona yaşam atfederek kabul eder. Daha önce gördük, bütün canlı organizmalara olduğu gibi, ona da sınırlar tayin eder. Hem, sınırdan yoksun bir bellek bir bellek değil, kendine mevcudiyetin sonsuzluğu olacaktır. Öyleyse, belleğin zorunlu olarak ilişki içinde bulunduğu mevcut olmayanı hatırlamak için göstergelere, zaten daima gereksinimi vardır. Diyalektiğin hareketi buna tanıklık eder. Bellek böylelikle, kendisini, kendisinin ilk dışarısı tarafından, kendisinin yerine ilk geçen tarafından, *hypomnésis* ta-

rafından kirletilmeye bırakır. Fakat Platon'un hayalini kurduğu şey göstergesiz bir bellektir. Yani ilavesiz bir bellek. *Hypomnésis*'siz ve *pharmakon*'suz *mnèmè*. Ve Platon bunu, tam da matematik kavranabilirlik düzeninde koşullu ve koşulsuz arasındaki karışıklığı *hayal* olarak adlandırdığı anda ve bu sebeple tahayyül eder (*Devlet*, VII, 533*b*).

İlave (*supplément*) neden tehlikelidir? O, tabiri caizse, kendisinde ya da onda kendisini bir şey gibi, mevcut bir var olan gibi takdim edebilecek olan şey içinde tehlikeli değildir. Bu durumda güven verici olurdu. İlâve edilen burada bir var olan (*on*) değildir. Ama basit bir var olmayan (*me on*) da değildir. Kayması onu basit mevcudiyet (*présence*) ve yokluk (*absence*) alternatifinden kurtarır. İşte tehlike budur. Tipin kendisini daima orijinal gibi saydırmasına izin veren şey de budur. Bir ilavenin dışarısı açılır açılmaz, yapısı onun kendi kendisini "tip"leştirebileceğini, çiftini (*son double*) yerine geçirebileceğini ve bir ilavenin ilavesinin mümkün ve zorunlu olduğunu ima eder. Zorunludur, çünkü bu hareket duyumsanabilir (*sensible*) ve "ampirik" bir arıza değildir, aynının tekrarının imkânı olarak *eidos*'un idealliğine bağlıdır. Yazı Platon'a (ve ondan sonra, kendisini, bu jest içinde böyle kuran bütün felsefeye) ikileşmenin (*redoublement*) bu ölümcül *idmanı* gibi görünür: İlavenin ilavesi, gösterenin göstereni, temsilcinin temsilcisi. (Bu dizinin ilk teriminin ya da daha doğrusu, ilk yapısının takla attırılıp (*faire sauter*) indirgenemezliğinin görünür kılınması henüz gerekli değildir, ama bunu daha ileride yapacağız.) *Fonetik* yazının yapısının ve tarihinin; yazının, göstergenin ikileşmesi olarak, göstergenin göstergesi olarak belirlenmesinde kesin bir rol oynadıkları kendiliğinden ortadadır. Fonik gösterenin göstereni. Bu sonuncu canlı yakınlıkta bulunduğu, *mnèmè*'nin ya da *psuchè*'nin yaşayan mevcudiyeti içinde kaldığı halde, onu yeniden üreten ve taklit eden grafik gösteren ondan bir derece daha uzaklaşır ve yaşamın dışına düşer, yaşamı kendi dışına sürekler ve onu tipleşmiş çiftinde uykuya daldırır. İşte *pharmakon*'un iki yaramazlığı: belleği uyuşturur ve eğer ondan yardım dilenebilecekse bile, bu yardım, *mnèmè* için değil, *hypomnésis* için olacaktır. Özgünlüğü içinde, "bizzat" yaşamı uyandırmak yerine, *pharmakon* ancak anıtları restore edebilir. Belleği güçten düşüren zehir, ama belleğin dışsal göstergelerinin, *symptôme*'larımn devası, onları yeniden oluşturan şey. *Symptôme* sözcüğünü Yunancadaki bütün mümkün anlamla-

rıyla düşünmek gerek: Bir belirteç (*indice*) gibi, gönderdiği şeyden kendisini ayıran, ampirik, olumsal, yüzeysel olay, genel olarak bir düşüş ya da çöküş gibi. Kral, senin yazın yalnızca belirtileri (*symptômes*) iyileştiriyor, diyordu zaten. Gösterilenin özü ile belirtinin özü arasındaki aşılmaz farkı ve yazının belirtinin düzenine ve dışsallığına ait olduğunu ondan öğreniyoruz.

Böylece, yazı, (içsel) belleğe dışsal olsa bile, *hypomnesis* bellek olmasa bile, belleği tam içinden etkiler ve hipnotize eder. Bu *pharmakon*'un etkisi budur. Bununla birlikte, dışsal olduğundan, psişik belleğin bütünlüğüne (*integrité*) ya da mahremiyetine (*intimité*) dokunmamalıdır. Bununla beraber, Platon, kendilerini aynı zorunlulukla karşı karşıya bulduklarında Rousseau'nun ve Saussure'ün de yapacakları gibi, bu zorunlulukta yabancı ile yakın (*intime*) arasındaki başka bağıntıları okumaksızın, yazının hem dışsallığını, hem de uğursuz bir biçimde içeriye sızma gücünü ve en derinden etkileme ve bulaştırma yeteneğini kabul eder. *Pharmakon*, onsuz var olabilmeyi isteyen şeyi kırıp zorla onun içine dalan tehlikeli ilavedir. Bu şey onu istemez, ama *aynı zamanda* da mevcudiyeti onda kayboldukça artan iz tarafından yarılmaya, tecavüzle özünün değiştirilmesine, tepeleme doldurulmaya, yerinin alınmasına, bütünlenmeye izin verir.

Bu ilaveselliği (*supplémentarité*) mümkün hale getiren yapı üzerinde kafa yormak yerine; özellikle "Platon-Rousseau-Saussure"ün indirgemesinin üstüne –onlar bu indirgemeyle beyhude yere, garip bir "akıl yürütme"yle buna hakim olmaya çalışmışlardır– kafa yormak yerine; bu ilavesellikteki mantıksal çelişkiyi ortaya çıkarmakla yetinilirse; burada Freud'un *Traumdeutung*'da rüyanın mantığını incelemek için başvurduğu ünlü "tencere akıl yürütmesi"ni fark etmek gerekecektir. Savunma halindeki kimse, tüm şansları kendi lehine düzenleme girişimi içinde çelişkili akıl yürütmeleri bir araya getirir. 1) Size iade ettiğim tencere yepyenidir; 2) İçindeki delikler siz onu bana ödünç verdiğinizde vardı; 3) Zaten siz bana bu tencereyi hiç ödünç vermediniz ki. Aynı şekilde: 1) Yazı, bütünlüğüne dokunulmamış olan yaşayan belleğe ve söze kesinlikle dışsal ve bunlara göre daha aşağıdır. 2) Yazı onlara zararlıdır, çünkü onları uyutur ve aksi halde el değmemiş olarak kalacak olan hayatlarını kirletip, hasta eder. 3) Zaten, *hypomnesis*'e ve yazıya başvurulsa bile, bunun sebebi onların kendilerine özgü bir değer taşımaları değildir; yaşayan belleğin sonlu olması-

dır, yazı boşluklara izlerini bırakmadan evvel bellekte boşluklar bulunur. Yazının bellek üstünde hiçbir etkisi yoktur.

Mnèmè ile *hypomnesis* arasındaki karşıtlık yazının anlamını idare edecektir. Bize bu karşıtlık Platonizmin bütün büyük yapısal karşıtlıklarıyla bir sistem oluşturuyormuş gibi görünüyor. Bu iki kavram arasında, sınırda oynanan bu oyun, sonuç olarak felsefenin baş kararlarından birisi gibi bir şeydir: bu karar yoluyla felsefe kendi kendisini inşa eder, ayakta tutar ve aykırı derinliğini içinde barındırır.

Oysa *mnèmè* ile *hypomnesis*, bellek ile ilavesi arasındaki sınır çok ince, neredeyse fark edilmezdir. Bu sınırın iki yanında da, mesele *tekrar*dır. Canlı bellek *eidos*'un mevcudiyetini tekrar eder ve hakikat, aynı zamanda da hatırlama içindeki tekrarın imkânıdır. Hakikat, *eidos*'un ya da *ontos on*'un yani özdeşliğinde taklit edilebilecek, yeniden üretilebilecek, tekrar edilebilecek olanın örtüsünü açar. Fakat hakikatin *anamnezik* hareketi içinde, tekrar edilen kendisini tekrarın içinde neyse o olarak, olduğu gibi takdim etmelidir. Doğru, tekrar edilir, tekrarın tekrar edilenidir; temsil içinde mevcut olan temsil edilendir. Tekrarın tekrar edeni, anlamlandırmanın göstereni değildir. Doğru, gösterilen *eidos*'un mevcudiyetidir.

Oysa hatırlamanın (*anamnèse*) serimlenmesi olan diyalektik gibi, *hypomnesis*'in açılımı olan sofistik de tekrarın imkânını varsayar. Fakat sofistik, bu kez tekrarın öteki tarafında, tabiri caizse, öteki yüzünde durur. Anlamlandırmanın öteki yüzünde. Burada tekrarlayan, taklit eden, temsil eden, gösteren tekrarlanır, ama bunların tekrar düzenler göründükleri şeyin kendisi yoktur; psişik ya da *mnezik* canlandırma, diyalektiğin canlı gerilimi yoktur. Yazı, gösterenin kendisini tek başına, makine gibi, onu ayakta tutacak ve tekrarında ona yardım edecek bir ruh olmadan, yani hakikat hiçbir yerde *kendisini sunmadan*, tekrar etmesine olanak tanıyacaktır. Sofistik, *hypomnesis*, yazı; felsefeden, diyalektikten, hatırlamadan ve yaşayan sözden ancak gösteren ile gösterilen arasındaki bir *yaprağın* görünmez, hemen hemen sıfır olan kalınlığıyla ayrılacaktır. "Yaprak": Not edelim, anlamlı metafor, daha doğrusu anlam ifade eden yüzden alınmış bir metafor; çünkü yaprak ön yüzü ve arka yüzüyle ilkin yazı için bir yüzey, bir taşıyıcı olarak belirir. Fakat, bu yaprağın birliği, gösteren ile gösterilen arasındaki bu farkın sisteminin birliği, aynı zamanda sofistik ile felsefe-

nin birbirinden ayrılmazlığı değil midir? Gösterilen ile gösteren arasındaki fark, kuşkusuz, Platonizmin kendisinden yola çıkılarak kurulduğu ve sofistliğe karşıtlığını belirlediği yönetici şemadır. Felsefe ile diyalektik kendilerini böyle başlatırken, ötekilerini belirlemek suretiyle kendilerini belirlerler.

Kopuştaki bu derin suç ortaklığının bir ilk sonucu şudur: *Phaidros*'un yazıya karşı savı, tüm kaynaklarını Isokrates veya Alsidamas'tan ödünç alabilir. Hem de onları "başka bir düzleme koyarak"[47] silahlarını sofistiğe karşı çevirdiği anda. Platon taklitçileri taklit ederek onların taklit ettiklerinin hakikatini restore etmeye çalışır: hakikatin kendisini. Aslında burada ayırt edici olan sadece mevcut olanın (*on*) mevcudiyeti (*ousia*) olarak hakikattir. Onun ayırt edici gücü, gösterilen ile gösteren arasındaki farka hükmeder; veya dilerseniz, ona hükmeden bu farktır; her halükârda ondan sistematik bir biçimde ayrılamaz. Oysa bu ayırt etme, son kertede, kendisini mükemmel ve neredeyse ayırt edilemez çiftinden asla ayıramayacak kadar incelir. Bu hareket bütünüyle, *pharmakon*'un muğlaklık ve tersine çevirilebilirlik yapısının içinde oluşur.

Diyalektikçi nasıl olur da taklitçilikle, simülakra adamı olmakla suçladığı kimseyi taklit eder? Öte yandan, sofistler de Platon gibi belleği çalıştırmayı öneriyorlardı. Ama bunu gördük, bilmeden konuşabilmek, yargı vermeden, doğruluk endişesi olmaksızın anlatabilmek, göstergeler vermek içindi bu. Daha doğrusu, göstergeleri satmak içindi. Bu gösterge ekonomisiyle, sofistler yazıya karşı kendilerini savundukları anda pekâlâ yazı adamlarıdır. Ama, acaba Platon da, simetrik bir tersine çevirme etkisiyle öyle değil midir? Yalnızca yazar olduğu için değil (daha ileride belirteceğimiz gibi banal bir uslamlamadır bu). Olgu ve yasa itibariyle, diyalektiği yazıya başvurmadan açıklayamayacağı için de değil. Hem aynının tekrarının hatırlamada zorunlu olduğu yargısını verdiği için hem de aynının tekrarını kaçınılmaz bir biçimde tipte kaydolma olarak düşündüğü için. (*Tupos*'un eşit bir uygunlukla hem grafik iz hem de model olarak *eidos* için geçerli olması dikkate değerdir. Başka birçok örnek arasında, bkz. *Devlet*, III, 402*d*.) Bu zorunluluk ilkin yasa düzenine aittir ve *Yasalar* tarafından ortaya koyulmuştur. Bu durumda, yazının değişmez ve taşlaşmış özdeşliği, yasanın

47 Burada Diès'in sözünden yararlanıyoruz ve *La Transposition Platonicienne* adlı çalışmasına, özellikle de "*La Transposition de la rhétorique*" adlı 1. bölümüne göndermede bulunuyoruz, *Autour de Platon* içinde, c. II, s. 400.

ifade edilen anlamına veya uyulması buyrulan kurala dilsiz ve aptal bir simülakra gibi eklenmez; bir gardiyanın dikkatiyle onun kalıcılığını ve özdeşliğini sağlar. Yasaların öteki koruyucusu olan yazı, istediğimiz zaman, kaç kez gerekirse o kadar, bu ideal nesne olan yasaya geri dönmemizi sağlar. Özdeşliği değiştirilmeden yasa bu şekilde incelenebilir, sorgulanabilir, konuşturulabilir, ona danışılabilir. Bu tam da, aynı kelimelerle (özellikle *boetheia*) Sokrates'in *Phaidros*'taki söylevinin tersi, diğer yüzüdür:

> CLINIAS: Zaten akıllı bir yasama (*nomothesia*) için, daha büyük bir güvence (*boetheia*) bulunamaz, çünkü yasanın buyrukları (*prostagmata*), bir kez yazıya emanet edildikten sonra (*en grammasi tethenta*) hiçbir şekilde hareket etmedikleri için hesap vermeye her zaman hazırdırlar. Bu nedenle başlangıçta anlaşılmaları zor bile olsa, korkuya lüzum yoktur, çünkü konuları ağır kavrayan bir kişi bile bu yazılara geri dönebilir ve onları birçok kere inceleyebilir. Kim için olursa olsun bana saygısızlık olarak görünen şeyi hiç haklılaştırmayacak olan şey, eğer işe yarıyorlarsa, uzunlukları değildir; bu kanıtlamaya elinden gelen tüm yardımı vermekten kaçınmaktır (*to mè ou boethein toutois tois logois*) (X, 891*a*. Genel kabul gören çeviriyi, Diès'inkini, bizi ilgilendirdiğinde, gerekli olan Yunanca kelimeleri ekleyerek ve okuyucunun çevirinin alışılmış etkilerini değerlendirmesine izin vererek aktarıyorum. Yazılı olmayan yasalar ve yazılı yasalar arasındaki bağlantılar hakkında, özellikle bkz. VII, 793*b-c*).

Altı çizili Yunanca kelimeler bunu gayet iyi gösterir; yasanın buyrukları yalnızca yazıda (*en grammasi tethenta*) *ortaya koyulabilirler*. Yasa koyuş yazılıdır (*La nomothesie est engrammatique*). Yasa koyucu, bir yazardır. Hakim de bir okuyucu. XII. *kitab*a geçelim: "Tarafsız bir adaleti gözetmek isteyen hakim, bakışını yasanın buyruklarına sabitlemelidir; onları incelemek için, yazılı harflerini (*grammata*) edinmelidir; gerçekten de tüm bilimler arasında, kendini bilime veren ruhu en çok yükselteni yasaların bilimidir, yeter ki yasalar iyi yapılmış olsun" (957*c*).

Buna karşın, simetrik bir şekilde, retorikçiler *yazıyı yargıya çevirmek* için Platon'u beklememişlerdi. Isokrates için,[48] Alsida-

48 Robin gibi, *Phaidros*'un, görünüşe rağmen, "Isokrates'in sözbilimine yöneltilen bir suçlama" olduğu (*Introduction au Phèdre*, Budé yay., s. CLXXII) çünkü Isokrates'in, kendisi ne derse desin, *episteme*den çok *doxa*'ya düşkün olduğunu (s. CLXVIII) göz önünde tutarsak, söylevinin "Sofistlere Karşı" adı-

mas için, *logos* aynı zamanda, zenginliği, gücü, esnekliği, çevikliği yazılı göstergenin kadavramsı değişmezliğiyle sınırlanmış ve engellenmiş olan bir canlıdır (*zoôn*). Tip gereken tüm incelikle mevcut durumun değişen verilerine, onda her defasında biricik ve yeri doldurulamaz olana uyum sağlamaz. *Mevcudiyet,* olanın genel formuysa, *mevcut* olan da daima başkadır. Oysa yazı tipte tekrarlandığı ve kendine özdeş kaldığı sürece, her yöne bükülmez, mevcut olanlar arasındaki farklara, psikagojinin değişken, akışkan, gizli gereklerine boyun eğmez. Bunun tersine, konuşan kişi önceden belirlenmiş olan hiçbir şemaya boyun eğmez; göstergelerini daha iyi yönlendirir; onları anın gereklerine, yaratılmak istenen izlenimin doğasına, muhatabın söylenenleri nasıl anladığına bağlı olarak vurgulamak, değiştirmek, tutmak veya bırakmak için oradadır. Sesiyle hareket eden kişi işlemekte olan göstergelerine yardımcı olarak, öğrencinin ruhunda eşsiz etkiler yaratmak amacıyla ona daha rahat nüfuz eder, sanki onun içindeymişçesine onu istediği yere sürükler, onu içerden duyar. So-

---

nı taşıması da şaşırtıcı olmayacaktır. Sokratesçi argümanla biçimsel benzerliği ortada olan örneğin şu cümlenin bulunması da: "eleştirilmesi gereken yalnızca onlar değil, halka belagatı öğretmeye söz verenlerdir (*tous politikous logous*). Çünkü bunlar, hiçbir şekilde gerçeğin ne olduğu konusunda endişe etmeksizin, bilimin, az para ödeyerek en fazla sayıda kişiyi çekmekten ibaret olduğunu düşünürler... [Isokrates'in çok yüksek tarifeler uyguladığını belirtmek gerekir; ve onun ağzından konuşan gerçekliğin bedeli ne kadar yüksekti]... Kendileri akılsız olduklarından, diğerlerinin de öyle olduğunu zannederler; söylevlerini bazı sıradan adamların yaptıkları doğaçlamalardan daha kötü yazıp bir de öğrencilerinden işlerine yarayacak hiçbir uslamlamayı kaçırmayan mahir hatipler yapmayı vaat ederler. Bu güçte, öğrencinin ne tecrübesinin ne de doğal niteliklerinin hiçbir payı yoktur ve ona söylev sanatını (*ten tôn logôn epistémen*) yazıbilimininkiyle aynı şekilde aktardıklarını iddia ederler... Yaratıcı bir sanat için, ne yaptıklarının farkında bile olmadan, sabit yöntemler öneren kişilerin öğrenci sahibi olmaya uygun bulunmasına şaşırıyorum. Harflerin aynı değerde ve aynı nesne için daima aynı harfleri kullanabileceğimiz şekilde sabit olduğunu, sözler içinse durumun tam tersi olduğunu onlardan başka kim bilmez? Bir kişinin söylediği şey, ikinci olarak konuşan kişi için aynı yarara sahip değildir; ve bu sanatta en mahir olan, kendini konunun gerektirdiği şekilde ifade eden, ama başkalarınınkinden tamamen farklı ifadeler bulabilendir. İşte bu iki şeyin benzemezliğini en iyi kanıtlayan şey: söylevler koşullarla uyum içinde, konuya uygun ve yeniliklerle dolu değilse güzel değildir; ama harflerin asla böyle bir şeye ihtiyacı yoktur." Sonuç: yazmak için ödemek gerekir. Yazı adamlarına hiçbir zaman para ödenmemesi gerekir. İdeali; daima kendi ceplerinden geçinsinler. *Logos*'un efendileri tarafından bakılmaya ihtiyaçları oldukları için ödesinler. "Böyle örnekler (*paradeigmasin*: harfler) kullanan insanlar para almaktan çok ödemek zorundadırlar, çünkü kendilerinin de özenli bakıma ihtiyaçları olduğundan, diğerlerinin eğitimini üstlenirler" (*Kata tôn sophistôn*, XIII, 9, 10, 12, 13).

fistler yazıyı uğursuz zorbalığı yüzünden değil, soluğu tıkanmış iktidarsızlığı yüzünden suçlarlar. Attika ekolü (Gorgias, Isokrates, Alsidamas) bu gözü bağlı hizmetkârın, onun beceriksiz ve hatalı hareketlerinin karşısına canlı *logos*'un, büyük efendinin, büyük gücün iktidarını çıkarır: *logos dunastes megas estin*, der Gorgias, *Helen'e Övgü*'de. Sözün hanedanlığı, yazınınkinden daha şedit, müdahelesi daha derin, daha nüfuz edici, daha çeşitli, daha emindir. Herhangi birinden daha iyi konuşmayı bilmeyen kişi yazıya sığınır yalnızca. Alsidamas "söylevler yazanlar hakkında" ve "sofistler hakkında" kaleme aldığı denemede bunu hatırlatır. Yazı güçsüz sözün tesellisi, telafisi, devasıdır.

Bu benzerliklere karşın, retorikçiler yazıyı *Phaidros*'taki gibi mahkûm etmezler. Yazı aşağılanıyorsa bile, bunun sebebi onun belleği ve hakikati bozacak bir *pharmakon* olması değildir. *Logos* yazıdan daha etkili bir *pharmakon* olduğu içindir. Gorgias onu böyle adlandırır. *Pharmakon* olarak *logos,* hem iyi hem de kötü olabilir; ona baştan beri buyuran iyilik ve hakikat değildir. Yalnızca, *logos*'un bu muğlaklığı ve gizemli belirlenmemişliği içinde ve bu kabul edildiği içindir ki Gorgias, *hakikati logos*'un dünyası, *logos*'un düzen içindeki yapısı, eklemlenişi (*kosmos*) olarak belirler. Bunu yaparak Platoncu jesti şüphesiz ilân eder. Ama böyle bir belirlemeden önce, *logos*'un içinde kuvve olarak kalanın, kuvve halinde olanın, henüz bilginin saydam dili olmayanın, *pharmakon*'un ikircikli ve belirlenmemiş mekânındayız. Bunu, böylelikle açılmış olan tarihin *karardan sonraki* kategorileri, yani bu tarihe tamamen bağımlı kategorileri aracılığıyla kavramaya izin verilseydi, burada canlı *logos*'un "usdışılığı"ndan, sihirli gücünden, taşlaştırıcı büyüleyiciliğinden, onu büyücülük ve sihirle akraba kılan simyasal dönüşümünden bahsetmek gerekecekti. Büyücülük (*goeteia*), psikagoji, işte sözün, en korkutucu *pharmakon*'un "olguları ve hareketleri" bunlardır. *Helen'e Övgü*'de, Gorgias söylevin gücünü nitelemek için bu sözcükleri kullanır:

> "Tanrıların sözlerindeki esinli büyüler (*ai gar entheoi dia logôn epoidai*) neşe getirir, elemi götürür. Ruhun düşündüğüyle hemen bir olan büyünün gücü onu baştan çıkarır (*ethelxe*) ve bir etkilemeyle (*gopeteiai*) ikna eder ve değiştirir. Bu iki sanat, büyü ve etkileme sanatı ruhu yolundan çıkarmak ve kanıyı yanıltmak için keşfedildiler [...] Bir sihirin (*umnos*), pek de genç olmayan Helen'i kaçırılma

kadar şiddetli bir şekilde şaşırtmasını ne engelleyebilir?.. Ruhu ikna eden söz, Helen'i ikna eden, onu hem söylenen şeylere uymaya hem de olup bitmekte olan şeylere rıza göstermeye zorlar. İkna eden kimse, zorladığı sürece hatalıdır ve ikna edilen kişi sözle zorlandığı ölçüde, ona atfedilen kötülüğün hiçbir dayanağı yoktur!"[49]

İkna edici (*peithô*) belagat; zorla girme, ele geçirme, içeriden baştan çıkarma, görünmeksizin kaçırma gücüdür. Bu gizli gücün kendisidir. Ama Gorgias, Helen'in bir sözün şiddetine teslim olduğunu (bir mektup da onu böyle zaafa düşürür müydü?) göstermek suretiyle bu kurbanı masumlaştırarak, *logos*'u yalan söyleme gücü dolayısıyla suçlar. "Söyleve (*toi logoi*) bir mantık (*logismon*) katmak suretiyle, hem adı kötüye çıkmış bir kadının suçlanmasına bir son vermek hem de suçlayanların yanlış yaptıklarını kanıtlamak, yani doğruyu göstererek cehaleti sona erdirmek" ister.

Ama *logos*, ona *kosmos* ve hakikatin düzeni tahakküm etmeden, onların egemenliğine girmeden önce, vahşi bir canlı, muğlak bir hayvanattı. Büyülü "farmasötik" kuvveti, bu çift değerlilikte bulunur ve onun pek az bir şey olan söze göre orantısız oluşunu açıklar:

"Eğer onu ikna eden ve ruhunu yanıltan söz ise, bu konuda onu savunmak ve suçlamayı yıkmak zor değildir; söz, gözle bile görülemeyen pek az bir şey olduğu halde büyük bir güç uygular, çok kutsal işler başarır. Çünkü dehşeti hafifletebilir ve elemi uzaklaştırabilir, sevinç doğurur ve merhameti artırır..."

"Söylev sayesinde ruha giren kanı", işte *pharmakon* budur; Gorgias'ın kullandığı isim de budur:

"Söylevin gücü (*tou logou dunamis*) ile ruhun mizacı arasındaki (*pros ten tes psuchès taxin*) ilişki, ilaçların karakteriyle (*tôn pharmakôn taxis*) vücutların doğası (*ten tôn somatôn physin*) arasındaki ilişkinin aynısıdır (*ton auton dè logon*). Nasıl ki bazı ilaçlar vücuttan, her biri kendininkini olmak üzere, bazı sıvıları boşaltırsa ve kimileri hastalığa, kimileri ise hayata son verirse; aynı şekilde bazı söylevler

49 *La Revue de poésie*'de ("La Parole dite," no 90, Ekim 1964) yayımlanan çeviriyi alıntılıyorum. *Éloge*'un bu bölümü, *thelgô* ve *peithô*, bunların Homeros, Eschyle ve Platon'da kullanımları hakkında bkz. Diès, a.g.e. s. 116-7.

> acı, bazıları *ise* sevinç verir; kimileri dinleyicileri korkutur, kimileri yüreklendirir; kimileri de kötüye ikna ederek ruhu uyuşturur ve büyüler (*ten psuchen epharmakeusan kai exegoeteusan*)."

Logos / ruh ilişkisi ile *pharmakon* / vücut ilişkisi arasındaki ilişkinin (analojinin) kendisinin *logos* olarak adlandırılması üstünde düşüneceğiz. İlişkinin adı, terimlerinden birinin adıyla aynıdır. *Pharmakon logos*'un yapısı içinde kavranmıştır. Bu kavrayış bir *tahakküm* ve bir *karar*dır.

5. PHARMAKEUS

> "Hiçbir kötülük bizi gerçekten yaralamasaydı, yardıma ihtiyacımız olmazdı; bundan, bizim gözümüzde iyiyi (*tagathon*) değerli ve sevilesi kılanın kötülük olduğu açıkça ortaya çıkardı, çünkü bu iyi, kötülük hastalığının ilacıydı (*pharmakon*): ama hastalık bittiğinde ilacın da artık bir nesnesi kalmaz (*ouden dei pharmakou*). İyilik için de aynı şey söz konusu mudur?.. –Öyle görünüyor ki, der, gerçek budur"
>
> (*Lysis*, 220*c-d*).

Logos zaten nüfuz eden bir ilaveyse, Sokrates, "yazmayan kişi" de, *pharmakon*'un bir efendisi değil midir? Bunun için bir sofistle karıştırılacak ölçüde bir sofiste benzemez mi? Bir *pharmakeus*'a? Bir büyücüye, bir sihirbaza, hatta bir zehirleyiciye? Hatta Gorgias'ın suçladığı şu sahtekârlara? Bu suç ortaklıklarının ipleri neredeyse çözülemez durumdadır.

Sokrates Platon'un diyaloglarında sık sık *pharmakeus*'un yüzüne sahiptir. Bu ad Eros'a Diotima tarafından verilmiştir. Ama Eros portresi altında, Sokrates'in hatlarını tanımamazlık edemeyiz. Sanki Diotima Eros'a bakarak Sokrates'e Sokrates'in portresini çizer (203*c-d-e*). Ne zengin ne yakışıklı ne de zarif olan Eros, hayatını felsefe yapmakla geçirir (*philosophôn dia pantos tou biou*); o korkulacak bir sihirbaz (*deinos goes*), büyücü (*pharmakeus*), sofisttir (*sophistes*). Hiçbir "mantığın" çelişkisiz bir tanımda yakalayamayacağı bir birey, şeytansı bir birey, ne tanrı ne insan, ne ölümlü ne ölümsüz, ne canlı ne de ölüdür. Hem kâhinliğe

(*mantikè pasa*) dair her şeyi hem de rahiplerin kurban etme ve katılma (*initiation*) törenlerine ilişkin sanatını, genel olarak bilicilik, sihir ve büyüyü (*thusias-teletas-epôdas-man-teian*) içeren her şeyi geliştirme erdemine sahiptir." (202*e*).

Aynı diyalogda, Agathon Sokrates'i onu büyülemeyi istemekle, onu sihirlemekle (*Pharmattein boulei mé, ô Sôkrates*, 194a) suçlamaktaydı. Eros'un Diotima tarafından yapılan portresi, bu kesme işareti ile Sokrates'in Alkibiades tarafından yapılan portresi arasında yer alır.

Sokratesçi büyünün hiçbir araç kullanmayan *logos* yoluyla, aksesuarsız bir ses yoluyla, satir Marsyas'ın flütü olmaksızın gerçekleştiğini kim hatırlar:

> "Ama ben flütçü değilim ki! diyeceksin. Fakat söz konusu kişiden çok daha mükemmel bir şekilde öylesin. Gördüğün gibi, onun, ağzından çıkan erdem yoluyla, melodileriyle [...]insanları cezbetmek için aletlere ihtiyacı var. Melodileri insanları zaptediyor, tanrılara ve ayinlere ihtiyaç duyan insanlar onlar sayesinde kendilerini belli ediyor, çünkü bu melodilerin kendileri de kutsaldır. Sana gelince, çalgısız (*aneu organôn*), refakat edilmeyen sözlerle (*psilois logois*[50]) aynı etkiyi yaratman dışında, ondan farkın yok..." (215c-d).

Bu çıplak ve araçsız sesin içeri girmesi, ancak Sirenlerden kaçan Ulysses gibi kulakları tıkayarak engellenebilir (216*a*).

Sokrates'in *pharmakon*'u da bir zehir, bir hayvan zehri, bir engereğin ısırığı gibi etki eder (217-218). Hatta Sokrates'in ısırışı engereklerinkinden de beterdir, çünkü izi ruhu kaplar. Her halükârda Sokratesçi söz ile zehirli iksirin ortak yanı, ikisinin de, ruhu ve vücudu egemenliği altına almak için onların en gizli içine nüfuz etmesidir. Bu keramet sahibinin şeytani sözü, felsefi *mania*'ya[51] ve Dionysosçu taşkınlıklara sürükler (218*b*). Engerek zehri gibi etki etmediğinde, Sokrates'in farmasötik büyücülüğü bir tür *narkoz*a neden olur, torpilbalığının (*markè*) çarpması gibi uyuşturur ve felç eder:

---

50 "Çıplak, yapmacıksız vs. ses": *psilos logos*'un soyut uslamlama veya basit ve kanıtsız olumlama anlamı da vardır (bkz. *Theaitetos*, 165a).

51 Delilik. *–ç.n.*

MENON: Sokrates, seninle karşılaşmadan önce, ortada dolaşan söylentilerden, her yerde zorluklar bulduğunu ve başkalarına da bunları buldurtmaktan başka bir şey yapmadığını duydum. Şu anda, bunu çok iyi görüyorum; türlü büyü ve ilaçla, sihirlerinle beni öylesine büyüledin ki kafamın içi şüpheyle dolu (*goeteueis me kai pharmatteis kai atekhnôs katepadeis, ôste meston aporias gegonenai* [Tahmin ettiğiniz gibi Budé'nin çevirisini veriyoruz]). Sana bir şaka yapmama izin verirsen, hem görünüş (*eidos*) hem de başka yönlerden torpilbalığı (*narkè*) denen şu büyük balığa benziyorsun. Bu balık ona yaklaşan ve dokunan her şeyi anında uyuşturur; sen de bana buna benzer bir etki yaptın [beni uyuşturdun]. Evet, gerçekten vücut ve ruh olarak uyuştum; sana cevap vermek elimden gelmiyor [...] Bu kentten dışarı çıkmamayı istemekte inan bence çok haklısın: yabancı bir kentte, böyle davranırsan, seni kısa sürede büyücü (*goes*) olarak tutuklarlar (80*a-b*).

Büyücü olarak tutuklanmış Sokrates (*goes* veya *pharmakeus*): Sabredelim.

Sokrates'in *pharmakon*'unu durmaksızın sofistlerin *pharmakon*'uyla ilişkilendiren ve birini diğeriyle orantılandırarak bizi, bitmek tükenmek bilmez bir şekilde birinden diğerine götüren bu *analoji*ye ne demeli? Bunları birbirinden nasıl ayırt etmeli?

İroni, çözümleme ve soru yoluyla, sofistik bir büyüyü yok etmek; gizli bir madde veya gücü bozmaktan ibaret değildir. O, bir *pharmakeus*'un şarlatanca güvencesini saydam bir akıl ve masum bir *logos* üzerinde inatla ısrar ederek parçalamaktan ibaret değildir. Sokratesçi ironi, bir *pharmakon*'u diğer bir *pharmakon*'la temas edeceği yere doğru iter. Daha doğrusu, *pharmakon*'un gücünü ve yüzeyini tersine çevirir.[52] *Pharmakon*'u, yani belli bir tutarsızlığı, kendi olmayışı, kendine karşı dönmeye izin veren bir kimliksizliği sınıflandırmak suretiyle etkisini, edimini ve tarihini kazanır.

Bu dönüşte mesele bilim ve ölümdür. Bunlar *pharmakon*'un

52 Aynı anda ve/veya sırasıyla, Sokrates'in *pharmakon*'u şaşırtır ve uyandırır, duyarsızlaştırır ve duyarlılaştırır, sakinleştirir ve endişelendirir. Sokrates uyuşturucu torpilbalığıdır, aynı zamanda da iğneli hayvandır; *Phaidon*'un arısını hatırlayalım (91*c*); daha ileride Sokrates'in kendini atsineğiyle karşılaştırdığı noktada *Sokrates'in Savunması*'nı açacağız. Sokrates'in girdiği tüm bu kılıklar bir hayvan öyküleri dizisi oluşturur. Daimon'a ilişkin olanın bu hayvan öyküleri arasında görünmesi şaşırtıcı mıdır? *Anthropos*'un sınırları, hayvanlardaki ilaçların bu çift değerliliği (*cette ambivalence zoopharmaceutique*) ve bu diğer Sokratesçi analojiden yola çıkarak belirlenir.

–beklenmesi gereken, hatta Sokrates gibi hak edilmesi gereken zehrin tek adı budur– yapısında tek ve aynı tipe emanet edilmişlerdir.

II

Pharmakon'un Sokratesçi kullanılışı, *pharmakeus*'un gücünü sağlamlaştırmayı amaçlamayacaktır. Zorla girme veya felce uğratma tekniği eninde sonunda Sokrates'in kendisine karşı bile dönebilir. Nietzsche'nin semptomları okuyan tarzını benimseyerek, saf vazgeçiş göstergesi altında, çıkar gözetmez fedakarlığın sergilenmesinde; ekonomi, yatırım ve farklılaşan kazancı teşhis etmeliyiz.

Pharmakon'un çıplaklığı, eşlik edilmeyen ses (*psilos logos*), Sokrates'in çıkarlarından, kudret olan bilgisinden, tutkudan ve keyiften vazgeçtiğini açıklaması şartıyla diyaloğa belli bir hakimiyet verir. Tek kelimeyle, ölümü karşılamaya razı olması şartıyla. Her halükârda vücudun ölümü; kendileri de birer kudret olan *aletheia* ve *epistémè*, bu bedel karşılığında verilirler.

Ölüm korkusu tüm büyülere, gizli ilaçlara kapı açar. *Pharmakeus* bu korkuya güvenir. Bunun için bizi bundan kurtarmaya çalışan Sokratesçi eczacılık, bir tanrı tarafından veya tanrısal bir bakış açısıyla tasarlanıp yönetilebilen bir şeytan kovma ayinine tekabül eder. *Yasalar*'ın Atinalısı kendisine, acaba insanlarda korkuyu (*phobou pharmakon*) yaratmak için bir tanrı onlara ilaç vermiş olabilir mi diye sorar. Ardından bu varsayımı başından şöyle savar: "Pekâlâ! Yasa koyucu, hiçbir tanrı korkuyu yaratmak için insanlara böyle bir ilaç (*pharmakon*) vermemiştir şüphesiz. Biz de kendi kendimize böyle bir ilaç icat etmedik– çünkü büyücüleri (*goetas*) misafir etmeyiz; ama gereksiz yere duyulan korkuyu (*aphobias*) ve abartılı ve yersiz cesareti ortadan kaldırmak için bir ilaç var mıdır, yoksa biz başka bir fikirde miyiz?" (649*a*).

İçimizde, korkan bir çocuk vardır. İçimizdeki bu çocuk, ölümden de ancak bir *mormolukeion*'dan, çocukları korkutmak için imal edilen bir korkuluktan, bir umacıdan korktuğu kadar korktuğunda, şarlatanlar artık var olmayacaktır. Çocuğu bu hayalden kurtarmak için kullanılan sihirleri gün be gün artırmak gerekecektir: "CEBES: –O halde şu çocuğu bu düşünceden vaz-

geçirmeye çalış ki, ölümden umacıdan korktuğundan daha fazla korkmasın! –O zaman ona gereken, der Sokrates, büyüdür; onu tamamen kurtarana kadar her gün için bir büyüdür! –Sen bizi terk etmek üzere olduğuna göre, bu tarz korkulara karşı nereden bir büyücü bulacağız söyler misin Sokrates?" (*Phaidon, 77e*). *Kriton*'da Sokrates kalabalığa da teslim olmayı reddeder; o kalabalık "korkuluklarını çoğaltarak, bize hapsetmeleri, işkenceleri, zoralımları hatırlatarak bizi çocuklar gibi korkutmaya çalışmaktadır" (*46c*).

Büyü bozma, şeytan çıkarma ve panzehir diyalektiktir. Cebes'in isteği üzerine Sokrates yalnızca bir büyücü aramakla yetinilmemesi, ayrıca –en güvenilir büyü budur– diyalektikle uğraşmak gerektiği cevabını verir: ".. böyle bir büyücü (*enchanteur*) arayışında ne mal ne çaba esirgenmelidir, varınızı yoğunuzu harcamak için daha uygun bir yer olamaz! Ama arayış karşılıklı olsun, bu gereklidir; çünkü belki bu işi sizden daha iyi yapacak birilerini bulmakta güçlük çekebilirsiniz!" (*Phaidon 78a-b*).

Karşılıklı bir arayışa koyulmak, dolambaçlı yoldan ve diğerinin diliyle kendini tanımaya çalışmak, çevirmenin "Delfi'nin düsturu" (*tou Delphikou grammatos*) dediği, Sokrates'in Alkibiades'e sunduğu panzehir (*alexipharmakon*), zehre karşı kullanılan iksir (*Alkibiades 132b*) budur. Yukarıda keserek alıntıladığımız *Yasalar* metninde, harflerin gerekliliği kesin olarak ortaya koyulduğunda, *grammata*'nın hakimin ruhunun içine, en güvenilir konutlarına atılması, içselleştirilmeleri panzehir olarak reçete edilir. Baştan alalım:

> "Tarafsız adaleti yerine getirmek isteyen hakimin bakışı bu harflerin hepsine birden sabitlenmelidir; bu yazıları onları incelemek amacıyla edinmelidir; gerçekten de tüm bilimler arasında, kendini ona veren ruhu en çok yükselteni yasa bilimidir, yeter ki yasalar iyi yapılmış olsun. Bu erdeme sahip olmasaydı, kutsal ve takdire değer yasaya ruhunkine benzeyen bir ismi [*nomos / nous*] boşuna vermiş olacaktık. Zaten geri kalan tüm yazılar, konusu övgü veya suçlama olan şiirler, basit düzyazı ve yazılı söylevler, bazen tartışmalardaki inatlaşmaların, bazen de hafifçe tasvip etmelerin birbirini izlediği günlük serbest konuşmalardır. Bunlar (yasanın harfleri), yasa koyucunun yazıları içinde denektaşı (*ta tou nomothetou grammata*) gibi olacaktır. Hakimin onları diğer söylevlere karşı panzehir olarak (*ale-*

xipharmaka) ruhunda tutması gerekir (*a dei kektemenon en autô*); böylece dürüst insanlara korunma ve daha çok hak sağlayarak, kötülere ise hataları düzeltilebilir olduğu ölçüde deliliklerinden, ahlaksızlıklarından, alçaklıklarından, tek kelimeyle adaletsizliklerinden dönmeleri için tüm yardımı sağlayarak kendisinin de şehrin de dürüstlüğünü temin eder. Kaderi kötülüklerden örülü kişilere gelince, hakimler bu yapıdaki ruhlara ilaç (*iama*) olarak ölümü verirlerse, bu haklı olarak tekrar edilebilir, böyle hakimler veya başhakimler tüm kentte takdiri hak edeceklerdir" (XII, 957*c*-958*a*. Je souligne).

Anımsama diyalektiği, *Eidos*'un tekrarı, kendini bilmekten ve kendine hakim olmaktan ayırt edilemez. Bunların ikisi de, çocuğun ölüm ve umacıların şarlatanlıkları karşısında kapıldığı dehşetle başa çıkabilecek en iyi şeytan kovma ayinleridir. Felsefe çocuklara güven vermekten ibarettir. Yani isteğe bağlı olarak, onları çocukluktan çıkarmak, onlara çocuğu unutturmak veya tam tersine, çocuğu hatırlatmak, ama bu arada, çocuğa ilk önce kendi adına konuşmayı öğretmek; korkusunu veya arzusunu başka yere kaydırarak ona konuşmayı, söyleşmeyi öğretmekten ibarettir.

Devlet Adamı'nın örgüsü içinde (280*a* vd), diyalektik olarak adlandırılan ve karşı-zehir olarak kavranan bu koruma (*amunterion*) türü sınıflandırılmaya çalışılabilir. Yabancı, yapay (yapılmış veya edinilmiş) olarak adlandırabilecek varlıklar içinde, hareket araçlarını (*poiein* bakımından) acı çekmeyi (*tou me paskhein*) ortadan kaldıran korumalardan (*amunteria*) ayırt eder. Bunların arasında, 1) gerek insani gerekse tanrısal olabilen *panzehirler* (*alexipharmaka*) (bu bakış açısından bakıldığında diyalektik, onu tanrısal, insani diye bölgelere dağıtma imkânı bulunmadan evvel, genel olarak panzehirin panzehir olmaklığıdır. Diyalektik bu iki bölge arasındaki geçiştir) ve 2) problemler (*problémata*): insanın önünde ne varsa – engel, korunak, zırh, kalkan, savunma silahı. *Yabancı*, panzehirlerin yolunu terk ederek, zırh veya baraka görevi görebilen *problémata*'nın bölünmesini izler. Baraka (*phragmata*) soğuğa ve sıcağa karşı korumalardır (*alexeteria*); korumaları çatıları veya örtüleridir; (halılar gibi) yayılabilen veya saran örtülerdir bunlar. Böylece bölünme, çeşitli örtü üretme teknikleri arasından geçerek en sonunda dokunmuş kıyafete ve dokuma sanatına ulaşır; yani, korumanın *sorunlu* türüne. O halde bu sanat, eğer

bölünmeyi harfi harfine takip edersek, panzehirlere başvurmayı ortadan kaldırır; dolayısıyla diyalektikten müteşekkil bu panzehir veya ters çevrilmiş *pharmakon* türüne de başvuramayız. Metin diyalektiği dışlar. Bununla birlikte, diyalektiğin de bir dokuma sanatı, bir *sumplokè* bilimi olduğu düşünüldüğünde, daha ileride iki yapı arasında ayrım yapmak gerekecektir.

Pharmakon'un veya tehlikeli ilavenin diyalektik tersine çevrimi, ölümü hem kabul edilebilir kılar hem de boşa çıkarır. Ölüm kabul edilebilirdir, çünkü iptal edilmiştir. Ölümü iyi karşılamak amacıyla, ruhun ölümsüzlüğü bir antikor gibi işleyerek, onun korkunç hayalini yok eder. Tüm korkulukları kaçıran tersine çevrilmiş *pharmakon*, *epistémè*'nin kaynağı, tekrarın imkânı olarak gerçeğe açılmadır. "Yaşama tutkusunun" (*epithumein zèn, Kriton, 53e*) yasaya (görünmez iyiliğe, babaya, krala, şefe, kapitale, güneşe) boyun eğişinden başka bir şey değildir. *Kriton*'da bizzat yasalar, "bu yaşama tutkusunu en önemli yasaları çiğneyerek ifşa etmeme"ye davet ederler.

Zaten Cebes ve Simmias ondan kendilerine bir büyücü bulmasını istediklerinde Sokrates ne der? Onları felsefi diyaloğa ve bu diyaloğun en saygın konusuna davet eder: *Eidos*'un hakikati; yani kendisiyle özdeş, daima kendisiyle aynı, dolayısıyla basit, bileşik olmayan (*asuntheton*), ayrıştırılamaz, değiştirilemez (*78c-e*) olanın hakikati. *Eidos*, daima *aynı* olarak tekrar edilebilecek olandır. *Eidos*'un idealliği ve görünmezliği, onun tekrar edilebilirliğidir. Oysa yasa daima bir tekrarın yasasıdır ve tekrar daima bir yasaya boyun eğmedir. Yani ölüm *eidos*'a ve aynı şekilde yasa-tekrara açılır. *Kriton*'un Yasaları canlandırmasında, Sokrates *hem* ölümü *hem de* yasayı kabul etmeye çağırılır. Kendisini, babası ile annesini bir araya getirerek doğumunu mümkün kılmış olan yasanın bir evladı, oğlu veya temsilcisi (*ekgonos*), hatta kölesi (*doulos*) gibi görmelidir. Ana/yurdun yasasına uygulanan şiddet, anayı ve babayı kıran şiddetten daha saygısızdır (*51c*). Bu nedenle, diye ona hatırlatır Yasalar, kentten (neredeyse) hiç çıkmak istememiş olan Sokrates bu kentin göbeğinde yasaya uygun olarak ölmelidir:

> Ah! Bilgeliğin belki de senin, vatanını, bir anadan, bir babadan, tüm atalardan daha çok onurlandırmak gerektiğini, vatanın bunlardan daha saygıdeğer, daha kutsal olduğunu, tanrıların ve akil insanların hükmünde daha

> yüksek bir yer işgal ettiğini bilmezlikten gelmene izin veriyor. Şiddete gelince, vatana gösterilen şiddet, anaya babaya gösterilen şiddetten daha büyük bir saygısızlık değil mi? [...]Sokrates bizim, yani biz yasaların ve Devlet'in (*polis*) senin hoşuna gittiğimizi gösteren güçlü kanıtlar var. Hiçbir Atinalı senin kadar bu kentte kapanıp kalmadığına göre, bu kent sana diğer kentlerden daha uygun olsa gerektir. Bizden ve bu Devletten o kadar memnundun ki, ne, Isthme dışında, o da yalnızca bir kez, bir bayrama gitmek için ne de askeri sefer dışında bir yabancı ülkeye gitmek için kentten çıkmak istedin. Diğerlerinin yaptığı gibi asla başka yere seyahat etmedin; başka bir kent, başka yasalar tanıma isteğine kapılmadın. Bizi başkalarına bu kadar tercih etmen, bizim otoritemiz altında yaşamaya ne kadar razı olduğunu gösterir (51 *a-c*-52 *b-c*).

Sokratesçi söz ikametgâhta, evde, korumada tutulur; yerlilik içinde, şehir içinde, yasa içinde, dilinin yüksek gözetimi altında. Bu daha ileride, yazı, başıboşluğun kendisi ve tüm saldırganlıklar karşısında sessiz bir kırılganlık olarak tanımlandığında tüm anlamını kazanacaktır. Yazı ikamet etmez.

Eidos, gerçeklik, yasa veya *epistémè*, diyalektik, felsefe; işte bunlar, sofistlerin *pharmakon*'unun ve ölümün büyüleyici korkusunun karşısına koyulabilecek olan *pharmakon*'un diğer isimleridir. *Pharmakeus*'a karşı *pharmakeus*, *pharmakon*'a karşı *pharmakon*. Bu nedenle Sokrates yasaları; sanki onların sesiyle bir büyünün, sesli bir büyünün, fonik bir büyünün, yani ruha nüfuz eden ve vicdanı harekete geçiren bir büyünün etkisine girmişçesine işitir. "İşte, şunu bil ki pek sevgili Kriton, nasıl Koribant gizemlerine girenler flüt duyduklarını zannediyorlarsa ben de bu sözleri duyduğumu zannediyorum; evet, bu sözlerin sesi (*è ékè touton ton logon*) bende uğulduyor ve başka bir şey duymamı engelliyor" (54*d*). Alkibiades *Şölen*'de Sokratesçi sözün etkileri hakkında bir fikir vermek için Koribantları, flütü anımsatıyordu: "Onu duyduğumda kalbim Koribantların kalplerinin taşkınlıklar esnasında çarptığından çok daha hızlı çarpar" (*215e*).

Logos'un felsefi ve epistemolojik düzeninin panzehir olduğu, onun da *pharmakon*'un genel ve mantıksız (*a-logique*) ekonomisine kayıtlı bir güç olduğu önermesini Platonculuğu riske eden bir yorum olarak ileri sürmüyoruz. *Kritias*'ın açılışındaki duayı okuyalım: "Bize tüm aşk iksirlerinin en iyisi (*ariston pharmakôn*) en mükemmeli (*pharmakon teleôtaton*) olan bilgiyi (*epistemen*)

vermesi için Tanrı'ya dua edelim." Ayrıca *Kharmides*'in ilk perdesindeki şaşırtıcı sahneleme de dikkate alınabilirdi. Onun her anını takip etmek gerekir. Kharmides'in güzelliği karşısında gözü kamaşan Sokrates, ilk önce felsefeyi seven bu genç adamın ruhunu çırılçıplak soymak ister. Onu baş ağrısından ve genel güçsüzlüğünden kurtarmak için Kharmides'i bir doktora (Sokrates) göstermek gerekecektir. Sokrates baş ağrısına iyi gelen bir ilaca sahip olan bir kişi gibi görünmeyi kabul eder. *Phaidros*'taki, "manto" ve belli bir *pharmakon*'a ilişkin sahneden hatırlayacağımız gibi:

> Ardından, Kritias ona benim ilaca sahip olduğumu (*o to pharmakon epistamenos*) söylediğinde, bana tarif edemeyeceğim bir bakış attı ve beni sorgularcasına bir hareket yaptı. Tüm asistanlar bizim etrafımızda toplanıp halka oluşturmuşlardı. İşte o zaman, ey soylu arkadaşım, sıyrılan mantosundan beni tutuşturan bir güzellik gördüm ve kendimi kaybettim [...] Bu arada bana baş ağrısına karşı bir ilaç bilip bilmediğimi sorduğunda (*to tes kephales pharmakon*)... ona ilacın, bir büyü eklenen bir bitki olduğunu ve ilacı ona katılan büyünün etkili yaptığını, büyü olmadan bir işe yaramadığını söyledim. "Sen bana söyleyeceksin, ben de büyüyü yazacağım," dedi (155*d*-156*a*). Ayrıca bkz. 175-6[53]).

Ama kafayı ayrı olarak iyileştirmek mümkün değildir. İyi doktorlar "bütünü" tedavi ederler ve "bütünü tedavi etmek suretiyle hasta kısmı tedavi etmeye ve iyileştirmeye çalışırlar." Ardından, rivayete göre, insanları nasıl ölümsüzleştireceğini bilen Zalmoxis'in öğrencilerinden birinden, bir doktordan esinlendiğini öne süren Sokrates, vücudun bütününün ancak, tüm iyilik ve kötülüklerinin kaynağında, ruhta iyileştirilebileceğini gösterir. "Oysa

53 Bu sahnenin, *Phaidros*'taki sahnenin tuhaf, tersinden ve benzeri bir replik olduğu fark edilmiştir. Bunun tersi: manto altındaki bir metni bir *pharmakon*'la iç içe geçiren birlik, *Phaidros*'ta önceden yazılmış (*pharmakon* "güncel yazarların en yeteneklisi" tarafından yazılmış metindir) olduğu halde, *Kharmides*'te reçete edilmiştir (*pharmakon* reçetesi Sokrates tarafından salık verilir ve onun tarafından dikte edilmiştir). Sokrates'in reçetesi burada sözlüdür; söylev, yararlılığının bir şartı olarak reçeteye eşlik eder. Bu sahnenin kalınlığı ve derinliği içinde, *Devlet Adamı*'nın merkezinde yer alan, doktorun yazdığı reçetenin eleştirisini yeniden okumak gerekir. "*Hypomnemata graphein*"in eğilip bükülmezliği hastalığın tekilliğine ve gelişimine uymaz. Yazılı yasalara ilişkin politik sorun: Yasa koyucu, hastasını görmeye gelen doktor gibi, ilk buyruklarını *değiştirebilmeli* (294*a*-297*b*); ayrıca görebilmelidir (298*d*-*e*).

ruhun ilacı, bazı büyülerdir (*epodais tisin*). Bunlar ruhta bilgelik (*sophrosunen*) doğuran güzel söylevlerde bulunur. Ruh bir kere bilgeliğe sahip olur ve onu korursa, o zaman kafaya ve tüm vücuda sağlık kazandırmak kolay olur" (157*a*). Böylece aklın özüyle, ana ilaç olan en iyi *pharmakon*'la diyaloğa geçilir.

O halde felsefe, ötekisinin karşısına uyuşturucunun devaya, zehirin panzehire dönüşümünü çıkarır. *Pharmakologos* kendinde zıt değerlerin bu suçortaklığını barındırmasaydı, *pharmakon* genel olarak, her ayrımdan evvel, ilaç olarak verildiği halde zehre dönüşemese veya zehir olarak verildiği halde ilaç olduğu ortaya çıkamasa, gerçeği ancak olan olduktan sonra deva olarak görünmeseydi, böyle bir işlem mümkün olmazdı. *Pharmakon*'un "özü", töz kelimesinin hiçbir anlamında (metafizik, fizik, kimyasal, simyasal) bir *töz* değildir. Zira onun durağan bir özü, "kendine ait" bir özelliği yoktur. *Pharmakon*'un hiçbir ideal özdeşliği yoktur; "aneidetik"tir. Bunun sebebi, öncelikle, onun "mono-eidetik" (*Phaidon'un eidos*'tan bir *monoeides* olarak bahsettiği anlamda) olmamasıdır. Bu ilaç yalın değildir. Fakat bir bileşik, birçok yalın özden pay alan duyumsanır veya ampirik bir *suntheton* da değildir. Daha ziyade, genel anlamda farklılaşmanın; *eidos* ile ötekisi arasındaki zıtlığın meydana gelmesinden önceki ortamdır; bu ortam, daha ileride, felsefi karara bağlı olarak ve bu karardan sonra aşkın imgeleme ayrılacak olan ortama benzeyecektir; o, ruhun derinliklerinde saklı sanattır ki, ne sadece duyumsanırla ne de sadece kavranılırla uğraşır; ne edilgenlikten ne de etkinlikten ibarettir. Orta-öğe (*milieu-élément*) karma-ortaya (*milieu-mixte*) daima benzer olacaktır. Bir şekilde Platon bu çiftdeğerliği düşünmüş, hatta dile getirmiştir. Ama bunu, ayaküstü, tesadüfen, gizlice yapmıştır. Konu, erdemin ve karşıtının birliği değil, erdemdeki zıtlıkların birliğidir:

> *YABANCI:* Yasalar bunu ancak doğuştan asil ve bu asaletin eğitimle korunduğu mizaçlarda oluşturabilir; sanat bu ilâcı (*pharmakon*) onlar için yaratmıştır; söylediğimiz gibi, erdemin bölümleri doğaları gereği birbirine ne kadar benzemez olursa olsun, birbirlerine ne kadar karşıt eğilimleri olursa olsun, onları kendi aralarında birleştiren kutsal bağlantıdır o (*Devlet Adamı*, 310*a*).

Bu farmasötik töz-olmayan, kendisini, ne sahip olmadığı varlı-

ğında ne de durmaksızın anlam değiştirilebilen etkilerinde tam bir güvenlik içinde kullandırır. Böylece Theuth tarafından bir deva, yararlı bir ilaç olarak ilân edilen yazı daha sonra kral tarafından geri çevrilir ve suçlanır. Ardından da kral yerine Sokrates tarafından uğursuz bir töz ve unutma iksiri olarak suçlanmıştır. Bunun tersine, dolaysızca okunaklı olmamasına karşın, baldıran, *Phaidon*'da *pharmakon*'dan başka adı olmayan bu iksir,[54] Sokrates'e bir zehir gibi sunulmuştur, ama Sokratesçi *logos* ve *Phaidon*'un felsefi ispatı vasıtasıyla bir kurtuluş aracına, selamet imkânına ve arındırıcı erdeme dönüşür. Baldıran zehrinin *varlıkbilimsel* bir etkisi vardır: ruhu *eidos* temaşasına ve ruhun ölümsüzlüğüne başlatmak.[55] *Sokrates bunu bu şekilde alır.*

Bu kesişen benzerlikte bir oyun veya marifet var mıdır? Böyle bir harekette özellikle *oyun* vardır ve bu kesişme (*chiasme*), *pharmakon*'un çift değerliliğince yetkilendirilmiş, hatta zorunlu kılınmıştır. Sadece iyi / kötü kutuplaşmasıyla değil, ruh ve vücudun, görünen ve görünmeyenin seçik bölgelerine çifte katılma yoluyla. Bir daha belirtelim, bu çifte katılma, daha önceden ayrılmış öğeleri karıştırmaz, özdeş olmayan aynıya, ortak öğeye, mümkün tüm ayrışmanın ortamına göndermede bulunur. Böylece yazı *mnémé*'nin duyumsanır, görünür, mekânsal tamamlayıcısı olarak sunulur; ruhun, belleğin ve gerçekliğin gözle görünmez içi için zararlı ve köreltici olduğu ortaya çıkar. Buna karşılık, baldıran zehri, vücut için zararlı ve köreltici bir zehir olarak sunulur. Ardından ruh için iyi olduğu, bizi vücuttan kurtardığı ve *eidos* gerçeğine uyandırdığı ortaya çıkar. *Pharmakon* "çift değerli" ise, bu, karşıtların (ruh / vücut, iyi / kötü, içeri / dışarı, bellek / unutma,

54 Diyaloğun başı: "EKHEKRATES: Phaidon, Sokrates hücresinde zehri (*pharmakon*) içtiği gün onun yanında mıydın?" (57*a*).

Diyaloğun sonu: "SOKRATES...:bana, zehri (*pharmakon*) içmeden önce yıkansam ve kadınlara da bir kadavrayı yıkama zahmetini vermesem iyi olacak gibi görünüyor" (115*a*). Bkz. 117*a*.

55 O halde zehir bir tür ölümsüzlük *pharmakon*'u gibi de değerlendirilebilirdi. *Phaidon*'u sona erdiren ayinvari törensel biçim buna davet eder (116*b-c*). *Ölümsüzlük Şöleni*'nde (karşılaştırmalı bir Hint-Avrupa mitolojisi incelemesi taslağı, 1924), G. Dumézil "Atina'da, Thargelia ile bağıntılı bir Theseusçu döngünün izlerine" telmihte bulunur (daha ileride Thargelia ile Sokrates'in doğumu ve ölümü arasındaki birtakım bağlantılardan bahsedeceğiz) ve şöyle yazar: "Ne Pherecides ne de Apollodorus Yunanistan'ın bazı bölgelerinde anlatılan, Devlerin ölümsüzlük *pharmakon*'unu ele geçirmesi, "kurnaz Tanrıça" *Athena*'nın da Devlere ölümsüzlüklerini kaybettirmesi hikâyesine hangi ritüellerin karşılık geldiğini belirtmişlerdir" (s. 89).

söz / yazı vs.) karşıtlaştığı ortamı; birbiriyle ilişkilendiği, tersine çevrildiği, birbirine geçtiği hareketi ve oyunu oluşturmak içindir. Karşıtlar veya farklılaşanlar, Platon tarafından, bu oyun veya hareketten başlanmak suretiyle *durdurulmuştur. Pharmakon* farkın (üretilmesinin) hareketi, yeri ve oyunudur. Farkın farklaşmasıdır (*différance*). Belirsiz gölgesi ve uyanışında, ayrımın ondan koparıp alacağı farklılaşanları ve çatışanları yedeğinde tutar. Çelişkiler ve karşıt çiftler bu diyakritik ve farklılaştıran (*différante*) yedeğin zemini üzerinde çıkar. Zaten farklılaştırıcı olan bu yedeğin, farklı etkilerin karşıtlığından "önce gelmesi," etki olan farklardan önce gelmesi için, *coincidenta oppositorum*'un noktasal yalınlığına sahip olmaması gerekir. Diyalektik felsefi öğeleri bu zeminlerde tüketir. *Pharmakon* kendinde hiçbir şey olmadığı halde, onların zeminsiz zemini olarak bu zeminleri aşar. Ne temel bir derinliği, ne de nihai bir yeri olduğu halde daima kendisini yedekte tutar. Onun sonsuzu vaat ettiğini ve bir labirente açılan daima ayna gibi parlak ve gizli kapılardan kaçtığını göreceğiz. *Eczane* olarak adlandırdığımız aynı zamanda da bu ardiye yedeğidir.

6. PHARMAKOS

Oyunun *durur gibi görünmesi* bu oyunun kuralına aittir. O halde, iki karşıttan daha yaşlı olan *pharmakon*, felsefe tarafından, bu anlayış içinde kendi kendisini kuran "Platonculuk" tarafından iki saf ve heterojen terimin karışımı olarak kabul edilmiştir. *Pharmakon* kelimesi Platon'un karışımlar sorunsalının tamamında bir ipucu gibi izlenebilir. Karışım ve katışıklık olarak kavranan *pharmakon* zorla içeriye girme, saldırı gibi davranışlarda bulunur, iç saflığı ve güvenliği tehdit eder. Bu tanım mutlak bir biçimde geneldir ve böyle bir güç değerlendirildiği anda bile doğrulanır: iyi ilaç, Sokratesçi alay, kendinden hoşnutluğun içsel organizasyonunu kaygılandırır. Bundan böyle, için saflığını yeniden tesis edebilmek için, dışsallığı özsel olmamasına rağmen öze zararlı bir ek, el değmemiş için bütünlüğüne eklenmemesi gereken bir fazlalık kategorisi altında suçlamak gerekecektir. O halde iç saflığı yeniden tesis etmek için, örneğin, kökenini anlatan ve ilaç-yazısal saldırının evveline kadar giden bir *logos*'un *mitolojisini* yeniden kurması, anlatması gerekir ki bu mitin kendisidir. *Pharmakon*'un

bu kökene eklenmemesi, *harfiyen*, parazit gibi onun sırtından geçinmemesi gerekirdi: bir organizmanın içine yerleşerek onun *yiyeceğini* alan ve sesin saf duyulurluğunu *bozan* bir harf. Yazının eki ve *logos-zoôn* arasındaki bağlantılar bu şekildedir. Bu sonuncuyu *pharmakon*'dan kurtarmak ve paraziti temizlemek için dışarıyı yerine koymak gerekir. Dışarıyı dışarıda tutmak. Bu, mantığın kendisinin, var olanın kendisiyle özdeşliğiyle uyuşan sağduyunun başlangıç hareketidir: var olan neyse odur, dışarı dışarıdır ve içeri de içeri. O halde yazı tekrar, her zaman *olmak zorunda olduğu* şey olmalıdır; bir aksesuar, bir kaza, bir fazlalık.

Böylece *logos*'la iyileştirme, şeytan çıkarma, arınma fazlalığı ortadan kaldıracaktır. Ama bu iyileştirici nitelikte olduğu için, kovduğu şeye, dışarı koyduğu fazlalığa başvurmalıdır. Farmasötik işlemin kendi kendisini dışlaması gerekir.

Söyleyecek ne var? Ne yazmalı?

Platon, bizim yavaş yavaş açığa çıkarmaya çalıştığımız anlam zincirini göz önüne sermez. Hangi noktaya kadar bu anlam zincirini isteyerek veya bilinçli olarak yönettiğini, hangi noktaya kadar "dilden" kaynaklanarak söylevi üzerinde etkili olan baskılara maruz kaldığını söylemek imkânsızdır. Böyle bir soruyu sormanın anlamlı olduğuna inanmıyoruz. "Dil" kelimesinin, burada söz konusu ettiğimiz şeylerle ilişkisi dolayısıyla, bize bir yardımı dokunmaz ve dilin baskılarını izlemek, Platon'un bu baskılarla oynadığı gerçeğini dışlamaz. Bu oyun temsili ve istemli olmasa dahi. Bu metinsel "işlemler", bilinç ile bilinçsizlik, özgürlük ile baskı, istemli ile istemsiz, söylev ile dil arasındaki karşıtlıklardan önce ardiyede, eczanenin alacakaranlığında oluşur.

Kralın gözüne devanın hakikati zehir olarak göründüğü, yazının etkisi pozitiften negatife döndüğü anda, Platon *pharmakon* kelimesi üzerine hiç vurgu yapmıyor gibi görünür. *Pharmakon*'un bu değişimin yeri, desteği ve gerçekleştireni olduğunu söylemez. Daha ileride, bu konuya geleceğiz, yazıyı resimle açıkça karşılaştıran Platon, bu yargıyı, başka yerde resmi *pharmakon* olarak adlandırması olgusuyla açıkça ilişkilendirmez. Çünkü Yunancada, *pharmakon* resim anlamına da gelir; doğal renk değil, yapay boya; şeylerin rengini taklit eden kimyasal boya anlamına gelir.

Bununla birlikte tüm bu anlamlar, daha doğrusu tüm bu kelimeler "Platon"un metninde belirir. Yalnızca zincir ve yazarın kendisinin bile fark edemeyeceği bir bölümü –eğer böyle bir şey

varsa– gizlidir. Her halükârda işaret ettiğimiz tüm farmasötik kelimeler, tabiri caizse, etkili bir biçimde zuhur ederler. Oysa bildiğimiz kadarıyla Platon'un hiç kullanmadığı başka bir kelime vardır. Onu *pharmakeia-pharmakon-pharmakeus* dizisiyle iletişime sokarsak, gizli kaldığı, Platon fark etmediği halde, onun metninde saptanabilen bazı *mevcudiyet noktalarından* geçen bir zinciri yeniden oluşturmakla yetinemeyiz. Şu anda gönderme yapacağımız; dilde, Yunan kültüründe mevcut olan ve Platon'un zamanındaki bir tecrübeye gönderme yapan bu kelime, "Platon'un metninde" yok gibi görünmektedir.

Ama burada *var* ya da *yok* ne demektir? Bütün metinler gibi, "Platon"un metninin de en azından virtüel, dinamik, lateral şekilde Yunan dili sistemini oluşturan tüm kelimelerle bağlantıda olmaması beklenemez. Birlik güçleri uzaklarda bir güçle ve farklı yollarla; kelime gibi, yani böyle bir söylevdeki ilişkin sözlü birimler gibi görünsün ya da görünmesinler, bir söylevde "gerçekten mevcut" olan kelimeleri sözcüksel kelimelerle birleştirir. Sözdizimsel oyun veya en azından bir kelime denen şeyi oluşturan alt-birimler yoluyla sözlükçenin bütünüyle bağlantıya geçer. Örneğin "*pharmakon*" sadece aynı aileden gelen kelimelerle değil, aynı kökten türetilmiş tüm anlamlarla iletişir. O halde yerine koymamız gereken metinsel zincir basitçe Platon'un sözlükçesi "içinde" değildir artık. Ama bu sözlükçenin dışına çıkarak, doğru ya da yanlış, kimi sınırları geçmek yerine, böyle sınırları koyma hakkı üzerine şüpheleri çekmeyi yeğleriz. Tek kelimeyle, kesin olarak içi ve dışıyla, kendi üzerine kapalı, Platoncu bir metnin var olduğunu zannetmiyoruz. Bunun için her taraftan su aldığını ve onu kendi öğesinin farklılaşmamış genelliğinde karartıp boğmak gerektiğini düşünmeyelim. Eklemlenmeler pekin ve ihtiyatlı bir tarzda kabul edilirse, Platon'un metninde mevcut olan bir kelimeyi mevcut olmayan bir kelimeyle birleştiren saklı çekim güçleri ortaya çıkarılabilir. Böyle bir güç, dil *sistemi* gereği, bu metnin yazılışı ve okunuşu üzerinde etkide bulunmazlık edemez. Bu etki bakımından, tamamen göreli sözel bir birliğin mevcudiyeti, yani kelime, hiç ilgi hak etmeyen, olumsal bir kaza olmasa bile, nihai ölçütü ve son uygunluğu oluşturmaz.

Önerdiğimiz devre zaten o kadar kolay ve meşrudur ki, bizi bir veçhesiyle Platon'un "gerçekten" kullandığı bir kelimenin eşanlamlısı, neredeyse eşadlısı olan böyle bir kelimeye götürür. Söz

konusu kelime, Platon tarafından kullanılan *pharmakeus*'un eşanlamlısı, Yunan kültürü tarafından başka bir işlev yüklenmiş, bu işlevle üstbelirlenmiş "*pharmakos*" (büyücü, sihirbaz, zehirleyen) kelimesidir. Bir başka ve şahane *rol*.

Pharmakos kişiliği, günah keçisiyle karşılaştırılmıştır. Kişiliğin ve ritüel uygulamanın başlıca iki anlamı, *kötülük* ve *dışarısı*, kötülüğün atılması, vücuttan ve şehirden dışarı atılmasıdır.

Harpocration, *pharmakos*[56] kelimesini yorumlayarak onları

56 *Pharmakos* ritüelini betimlemeyi sağlayan başlıca kaynaklar W. Mannhardt'ın *Mythologische Forschungen*de (1884) toplanmıştır. Bunlar özellikle J. G. Frazer tarafından *Altın Dal*'da (Fr. çev. s. 380 vd), J. E. Harrison tarafından *Prolegomena to the Study of Greek Religion*'da (1903, s. 95 vd), P. M. Schuhl tarafından *Essai sur la formation de la pensée grecque*'te (1934, s. 36-7) hatırlatılmıştır. Ayrıca Marie Delcourt'un *Légendes et Culte des héros en Grèce*'de (1942, s. 101) Oidipus'a ayırdığı bölüme, aynı yazarın *Pyrrhos et Pyrrha, Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*'e (1965, s. 29) ve özellikle de *Œdipe ou la légende du conquérant*'a (1944, s. 29-65) bakılabilir.

Şüphesiz Oidipus kişiliği ile *pharmakos* kişiliğinin birbirine yaklaştırılmalarının zorunluluğuna ilişkin olarak, görünüşün aksine, buradaki söylemimizin, *stricto sensu*, psikanalitik olmadığını belirtmenin zamanı gelmiştir. En azından, metinsel kaynaklara dokunduğumuz ölçüde, ki Freud de bunlardan (Yunan kültürü, dili, trajedisi, felsefesi, vs) yararlanmaya başlamış, bunlara başvurmaktan vazgeçememiştir. Sorgulamayı önerdiğimiz işte bu zemindir. Bu yaptığımız şeyin yetersiz bir biçimde deşifre edilmiş Yunanca bir metinde naif bir biçimde geliştirilen psikanalitik bir söylemle arasındaki mesafe, örneğin M. Delcourt (*Légendes*, s. 109-113 vs) ve J.-P. Vernant'ın (*Œdipe sans complexe*, in *Raison présente*, 1967) söylemlerinin psikanalizle aralarındaki mesafeyle aynı türden değildir.

Bu metnin ilk basımından beri, J.-P. Vernant'ın *Ambiguité et renversement, sur la structure enigmatique d'Œdipe-Roi*, Echanges et Communications, mélanges offerts à Claude-Lévi Strauss, Mouton, 1970, adlı olağanüstü denemesi çıkmıştır. Bu denemede varsayımımızı (bkz. not 52) destekliyor görünen şu nokta özellikle okunabilir: "Şehir, Oidipus gibi okunu diğerlerinden daha ileriye atmış ve tanrılara denk olmuş (*isothéos*) birini nasıl olur da kabul edebilir? Şehir tecriti tesis ettiğinde, rolü Thargelia ritüellerininkine simetrik, fakat tersi işlevde bir kurum yaratır. Şehir, tecrit ettiği kişinin şahsında, ondan daha yüksek olan ve ona yukarıdan gelebilecek kötülüğü vücuda getireni kovar. *Pharmakos*'un kişiliğinde ise, en alçak olanı ve ona aşağıdan gelebilecek kötülüğü vücuda getireni kovar. Bu çifte tamamlayıcı red ile, kendisini bir öteye ve bir beriye kıyasla sınırlandırır. İnsana özgü olanın ölçüsünü, bir yandan kutsal ve kahraman olan, öte yandan ise hayvani ve canavar olanla zıtlık içinde alır" (s. 1275). Ayrıca bakınız Vernant ve Détienne'nin, (özellikle başka yerde bahsettiğimiz *poikilon* üzerine, s. 167) *La Métis d'Antiloque*, *Revue des Etudes grecques* (Ocak-Aralık 1967 ve *La Métis du renard et du poulpe*, a.g.e., Temmuz-Aralık 1969) içinde. Diğer kanıt; 1969'da *Œuvres de Mauss* basılır. Orada şunlar okunabilir:

"Zaten tüm bu fikirlerin iki yüzü vardır. Diğer Hint-Avrupa dillerinde, belirsiz olan, zehir kavramıdır. Kluge ve etimolojistlerin *potio* "zehir" serisi ile *gifi, gifi*'i karşılaştırma hakları vardır. Ayrıca Aulu-Gelle'nin (12) Yunanca *pharma-*

şöyle tarif eder: "Atina'da, iki adam şehrin temizlenmesi için kovulmuşlardı. Bu olay Thargelia'da geçiyordu, bir adam erkekler için, bir adam ise kadınlar için kovulmuştu." Genelde *pharmakoi* (günah keçileri) ölüme terk ediliyordu. Ama öyle görünüyor ki,[57] işlemin asıl ereği bu değildi. Ölüm genellikle şiddetli bir kırbaçlamanın ikincil etkisi olarak geliyordu. Bu kırbaçlama ilk olarak cinsel organları hedef alıyordu.[58] *Pharmakoi* şehirden atıldığında,[59] darbeler kötülüğü vücutlarının dışına kovuyor veya

---

kon ile Latince *venenum*'un anlam belirsizliği üzerine yaptığı güzel tartışma da ilgiyle okunabilir. Çünkü Ciceron'un okunuş biçimini ne mutlu ki bize aktardığı *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis, venenum malum*'u (13) belirtir. Büyülü içki, harika sihir (14), iyi ya da kötü olabilir. Yunanca *philtron* ille de kötü bir terim değildir ve arkadaşlık, aşk içkisi ancak büyü yapan isterse tehlikeli olur."

(12) 12, 9 Homeros'tan oldukça fazla bahseder.

(13) *Pro Cluentio*, 148. Digeste'de söz konusu olanın hangi "venenum", "bonum sive malum" olduğunun belirtilmesi buyurulur.

(14) Eğer *venenum*'u (v. Walde, *Lat. Eti. Wört.*, ad. Verb.) Venüs ve skr. *van, vanati* ile yakınlaştıran etimoloji makul göründüğü kadar doğru ise.

(*Gift-gift* (1924), *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*'den Parçalar, Istra, Strasbourg, Œuvres 3, s. 50, Minuit yayınları, 1969).

Bu bizi, bu yazıya gönderme yapan *Essai sur le don*'a götürür:

"*Gift, gift*. Mélanes Ch. Andler, Strasbourg 1924. Bize, Yunanca doz, zehir dozu anlamına gelen δόσις'in Latince transkripsiyonu *dosis*'in çevirisi olan *gift*'in etimolojisini neden incelemediğimiz soruldu. Bu etimoloji, Almancanın yukarı ve aşağı diyalektlerinin, halk dilinde sıradan bir biçimde kullanılan bir şeye bilgince bir ad verdiğini varsayar ki, alışılmış semantik yasa bu değildir. Ayrıca çeviri yaparken *gift* kelimesinin seçimini ve bu kelimenin kimi Cermen dillerdeki "yetenek" anlamı üzerinde etkili olan ters linguistik tabuyu açıklamak gerekecektir. Son olarak, Latince ve özellikle de Yunancada *dosis* kelimesinin zehir anlamında kullanılması, eskilerde de, fikirler ve ahlâk kuralları arasında, bizim betimlediğimize benzer ilişkiler kurulduğunu kanıtlar.

Gift kelimesinin anlam belirsizliğiyle Latince *venenum* ve φίλτρον'unki ve φάρμυκον'unki arasında benzerlik kurduk; *venia, venus, venenum* (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, c. III, s. 410) ve *vanati* (Sanskritçe hoşuna gitmek) ile *gewinnen, win* (kazanmak) arasındaki benzerliği eklemek gerekir. Ayrıca bir alıntı hatasını da düzeltmek gerekir. Aulu-Gelle bu kelimeleri çoğu kez işlemiştir, ama Homeros'tan (*Odysseia*, IV, s. 226) bahseden o değildir; ondan bahseden *Douze Tables* (Digeste, L. XVI, XX, 236) kitabında hukukçu Gaius'tur (*Sociologie et anthropologie*, P.U.F., s. 255, n. 1).

57 Bkz. Harrison, a.g.e., s. 104

58 "Aynı şekilde, günah keçisinin genital organlarına adasoğanları (otsul, soğanımsı, kimi zaman ilaç özellikle de idrar söktürücü özelliği için yetiştirilen bitki) vuranların niyeti şüphesiz, üreme güçlerini, onlara şeytanlar veya başka kötü yaratıklar tarafından dayatılan büyü veya zorlayıcı güçlerden kurtarmaktı.." (Frazer, *le Bouc émissaire*, s. 230).

59 Burada *pharmakon/pharmakos*'un etimolojisine ilişkin varsayımları hatırlayalım. E. Boisacq'ın *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*'inden alıntı yapalım. "*Pharmakon*: büyü, iksir, ilaç, deva, zehir. *Pharmakos*: büyücü,

çekiyor olmalıydılar. Arındırma (*katharmos*) tarzında yakılıyorlar mıydı? Tzetzes, *Mille Histoires*'ında, hicivci şair Hipponax'ın kimi parçalarına başvurarak töreni şöyle betimler: "*Pharmakos* (ritüeli) şu eski arınma uygulamalarından biriydi. Şehrin üzerine Tanrı'nın gazabına delalet eden bir felaket, açlık, veba veya başka bir bela musallat olmuşsa, şehirdeki en çirkin adamı, bir arınma kabilinden, şehrin acılarının bir devası olarak kurban veriyorlardı. Kurban etme işlemini kararlaştırdıkları bir yerde gerçekleştiriyorlardı. [*Pharmakos*'a] kendi elleriyle peynir, arpa pastası ve incir veriyorlardı, ardından ona yedi kez pırasa, yaban inciri ve başka bitkilerle vururlardı. Sonunda onu yaban ağacı dallarıyla yakıyor ve küllerini, daha önce de belirttiğim gibi, şehrin acılarından arınmanın bir yolu olarak, denize ve rüzgâra savuruyorlardı."

O halde şehrin *kendi* vücudu birliğini tekrar kurar, kendi içinin güvenliğine kapanır. Dış tehdit veya saldırının temsilcisini bölgesinden şiddetle dışlamak suretiyle, agora sınırları içinde onu kendi kendisiyle ilişkilendiren sözü kendisine sunar. Temsilci, şüphesiz, içeriye kestirilemez bir şekilde baskın yaparak,

---

sihirbaz, zehirleyici; bir kentin günahlarının kefareti olarak kurban edilen" (bkz. Hipponax; Aristophane), yani kötülükçü.* *Pharmasso*; att. tto; bir ilaç yardımıyla çalışmak veya başka türlü olmak.

* Havers IF XXV 375-392, *parempharaktos*: *parakekommenos*'tan yola çıkarak, *pharma*'dan *pharmakon*'a varır; "darbe" ve R.'ninkiyse *bher*: vurmak. Bkz. lit. *Buriu*, öyle ki *pharmakon* şu anlama gelecektir: "şeytani bir darbeyle ilgili olan veya buna benzer bir darbeye karşı iyileştirici araç olarak kullanılan", bunda halk arasında oldukça yayılmış olan hastalıkların şeytandan geldiği ve aynı şekilde iyileştiğine dair inancın etkisi de vardır. Kretschmer Glotta III 388 vd, "*pharmakon*, destanda daima bir töz, ot, merhem, içecek veya başka bir maddeyi belirtmiştir, iyileştirme, büyüleme, zehirleme faaliyetini değil; Havers'in etimolojisi diğerlerinin karşısına yalnızca yeni bir ihtimal ekler, örneğin *pherô*, *pherma*, "*quod terra fert*"in türemiş olmasını."

Bkz. Harrison, s. 108: "... *pharmakos* yalnızca "sihirli-adam" anlamına gelir. Litvanya dilindeki yakın terim *burin*, sihirlidir; Latincede *forma*, formül, sihirli büyü; "formüllerimiz" ilkel yan anlamından birtakım izler saklamıştır. *Pharmakon* Yunancada iyileştiren ilaç, zehir, boya, ama kötü olsun iyi olsun, daima büyülü bir anlam taşımıştır."

Northrop Frye, *Anatomy of criticism* adlı eserinde *pharmakos* figüründe Batı edebiyatının sürekli ve arketipik bir yapısını bulur. "Ne masum ne de suçlu" olan *pharmakos*'un dışlanması, der Frye (s. 41), Aristophanes veya Shakespeare'de tekrarlanır, Shylock ve Falstaff, Tartuffe ve Charlot üzerinde de etkili olur. "*Pharmakos* figürüne Hawthorn'lu Hester Prynne, Melville'li Billy Budd, Hardy'li Tess ve *Mrs. Dalloway*'ın Septimus'unda, zulüm görmüş Yahudi ve zencilerin hikâyelerinde, yeteneklerinin onları burjuva toplumunun Ishmaels'ine dönüştürdüğü sanatçı hikâyelerinde rastlanır" (s. 41, ayrıca bkz. s. 45-8, s. 148-9).

onu etkileyen ve ona hastalık bulaştıran kötülüğün başkalığını temsil eder. Ama dışarının temsilcisi yine de cemaat tarafından kurulmuş, düzenli olarak bir yere koyulmuş, cemaatin bağrından seçilmiş, onun tarafından bakılmış, beslenmiştir vs. Parazitler, bilindiği gibi, onları kendi zararına besleyen canlı organizma tarafından barındırılırlar. "Atinalılar düzenli olarak, masrafları devlet tarafından karşılanmak suretiyle, belli sayıda düşkün ve yararsız kişiye bakıyordu; veba, kuraklık, açlık gibi bir felaket şehre musallat olduğunda, bu dışlanmış kimselerden ikisini günah keçisi olarak kurban ediyorlardı."[60]

Demek ki *pharmakos* töreni, aralıksız olarak çizmek ve yeniden çizmekle görevli olduğu içeri ve dışarının sınırında yapılıyordu. *Intra muros / extra muros*. Farklılık ve paylaşımın kökeni olan *pharmakos*, içe alınan ve dışarı yansıtılan kötülüğü temsil eder. İyileştirdiği için yararlıdır, dolayısıyla kutlu sayılır, ona ihtimam gösterilir; kötülüğün güçlerini temsil ettiği için zararlıdır, dolayısıyla ondan korkulur, ona ihtiyatla yaklaşılır. Ürkütücü ve yatıştırıcıdır. Kutsal ve lanetlidir. Birleşme, *coincidentia oppositorum*, aralıksız olarak geçiş, karar, kriz tarafından bozguna uğratılır. Kötülüğün ve deliliğin kovulması *sophrosunè*'yi yeniden tesis eder.

Dışlama kritik zamanlarda (kuraklık, veba, açlık) olurdu. O zaman *karar* tekrarlanırdı. Ama kritik ana hakimiyet, sürprizin kuralı, yasası, tekrarının düzenliliği ve sabit tarihiyle öngörülmüş olmasını gerektirir. Abdera, Trakya, Marsilya'da vs. yapılan *ritüel uygulama* Atina'da *her sene* oluyordu. V. yüzyılda bile hâlâ yapılıyordu. Aristophanes ve Lysis bu olaya açık şekilde telmihte bulunurlar. Platon'un da bunu bilmiyor olması düşünülemez.

Törenin tarihi dikkat çekicidir: Thargelia'nın altıncı günü. Bu, ölümü –sadece en yakın sebebi bir *pharmakon* olduğu için değil– içteki bir *pharmakon*'un ölümüne benzeyen kişinin doğduğu gündür: Sokrates.

Platon'un diyaloglarında *pharmakeus* olarak adlandırılan; kendisine yöneltilen suçlama (*graphè*) karşısında kendini savunmayı reddeden; "güncel yazarların en yeteneklisi" olan ve ona yazılı bir müdafaa hazırlamayı öneren Lysis'in teklifini geri çeviren Sokrates, Thargelia'nın altıncı günü doğmuştur. Diogenes Laertios buna tanıklık eder: "Atinalıların şehri arındırdıkları Thargelia'nın altıncı günü doğmuştur."

60 Frazer, *le Bouc émissaire*, s. 228. Ayrıca bkz. Harrison, s. 102.

7. HARÇLAR: GÖSTERİŞ, DÜŞ, BAYRAM

Pharmakos riti: acı ve ölüm, tekrar ve dışlama.

Sokrates kutsal, kral, baba ve güneşin sözünü, Thamous'un baş hükmünü kendi hesabına desteklediği, açıkladığı, yorumladığı anda yazının *pharmakon*'una karşı olan tüm bu temel suçlama maddelerini bir sistem içinde birbirine bağlar. Thamous'un sözü, yazının en kötü etkilerini önceden haber veriyordu yalnızca. Tanıtlayan bir söz olmadığı için, bir bilgiyi değil, kendi kendini bildiriyordu. İlan ediyor, haber veriyor, belirtiyordu. Bu bir *manteia*'dır, Sokrates söylemiştir bunu (275*c*). Sokrates'in söylevi, bundan böyle bu *manteia*'yı felsefeye dönüştürmek, bu sermayeyi paraya çevirmek, değerlendirmek, izahat vermek, hesapları, sebepleri göstermek, bu basileo-patro-helio-teolojik söze hak vermek için kullanılacaktır. *Mythos*'u *logos*'a çevirmek için.

Küçümseyen bir tanrının, etkisinden çıkmış gibi görünene yönelteceği ilk suçlama ne olabilir? Elbette etkisizlik, verimsizlik, aslında zaten var olan şeyi tekrar etmekten başka bir şey yapmayan görünüşten ibaret verimlilik. Bu nedenle –Sokrates'in ilk uslamlaması– yazının iyi bir *tekhnè* olmadığıdır. Yazı, açık, güvenilir, kalıcı (*saphes kai bebaion*) olanı meydana getirmeye, üretmeye, ortaya çıkarmaya muktedir bir sanat değildir. Yani, yazı *eidos*'un *aletheia*'sını, var olanın hakikatinin şekillenişini, var olanın, duyumsanamaz görünürlüğü, anlaşılır görünmezliği içersindeki "ideası"nı ortaya çıkarmaz. Olanın hakikati: Harfle yazılan yazının bununla hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade hakikate körleştirecektir. Bir parça yazıyla gerçekliği meydana getirdiğini sanan, en büyük aptallığı (*euetheia*) yapar. Sokratesçi bilge hiçbir şey bilmediğini bilirken, bu aptal, yazıdan öğrendiğini zannettiği şeyi zaten bildiğini, yazarak tipler aracılığıyla belleğine yerleştirmekten başka bir şey yapmadığını bilmez. Hatırlama yoluyla, ruhun vücuda düşmesinden evvel seyredilmiş olan *eidos*'u anımsamak değil, belleğin zaten bildiğini hypomnesik kipte ezberlemek. Yazılı *logos*, zaten bilen (*ton eidota*) için, haklarında yazı (*ta gegrammena*) bulunan şeyleri anımsamak (*hupomnésai*) için bir araçtır (275*d*). Demek ki yazı, bilginin öznesinin gösterilenlere zaten sahip olduğu, yazının da bunları sadece emanetine aldığı anda devreye girer.

Böylece Sokrates, Thamous'un *manteia*'sını boydan boya kate-

den başat ve belirleyici karşıtlığı tekrar ele alır: *mnémè / hypomnesis*. Anımsama olarak bir bilme ile ezber etme olarak bir bilmeme arasındaki, tekrarın iki şekli ve anı arasındaki ince karşıtlık. *Eidos*'u gösteren ve sunan bir hakikatin (*aletheia*) tekrarı; ve bir ölüm ve unutkanlık (*lèthè*) tekrarı. Bu (ikinci) tekrarın gizlemesi ve yoldan çıkarmasının sebebi onun *eidos*'u sunmaması, yalnızca sunumu tekrar sunması, tekrarı tekrarlamasıdır.[61]

Yazı burada belleğin altından (*hypomnèse*) bildirilir ve düşünülür; yalnızca bellekle uyuşmamakla kalmaz, belleğe bağımlı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla hakikatin sunumuna da bağımlıdır. Yazı, babanın huzuruna çıkmaya çağırıldığında, bilme-bellek sorunsalının içinde belirlenmiştir; demek ki tüm sıfatlarından ve iz bırakma gücünden yoksun bırakılmıştır. İz bırakma gücünü kesintiye uğratan tekrar değildir; tekrar kötülüğüdür; tekrarın içinde ikiye bölünen, yine çift olan, tekrarı tekrarlayan ve bunu yaparken "iyi" (var olanı canlı bellekte tanıtan ve bir araya getiren) tekrardan ayrılarak, kendi haline terk edilerek, artık hiç tekrarlanmayabilecek olandır. Yazı saf bir tekrar, ölü bir tekrar olacaktır; yani hiçbir şey tekrarlamayabilecek veya *kendiliğinden* kendini tekrarlayamayacak bir tekrar: Bu da demektir ki, kendisini tekrar edecek yalnızca, içi boş ve kendi başına bırakılmış tekrar.

Bu saf tekrar, bu "kötü" yeniden yayımlama bir totolojidir. Yazılı *logoi*'nin "söylediklerine düşüncenin can verdiği zannedilecektir; ama hele söylediklerinin bir tanesi hakkında bilgi edinmek amacıyla onlarla bir konuşulsun, ifade ettikleri şey yalnızca tek, her zaman aynı şeydir (*en ti semainei monon tauton aei*)" (275*d*). Saf tekrar, kendini mutlak tekrar, çoktan gönderme ve tekrar olarak kendinin tekrarı, gösterenin tekrarı, geçersiz ve iptal eden tekrar, ölüm tekrarı, bunların hepsi birdir. Yazı canlının canlı bir tekrarı değildir.

Onu resimle benzer kılan budur. *Devlet*'in taklit sanatlarını suçlarken resim ile şiiri birbirine yaklaştırması gibi, Aristoteles'in *Poetika*'sında bu sanatları *mimesis* kavramı altında toplaması gibi, Sokrates de burada yazıyı portreyle, *grafem*'i *zografem*'le karşılaştırır. "Yazıda korkunç (*deinon*) olan, Phaidros, onun resimle gerçek

61 Tüm Husserlci görüngübilimin sistemli olarak bir mevcut kılma ve yeniden mevcut kılma (Gegenwärtigung / Vergegenwärtigung), ardından ise ("geniş anlamda" temelin bir parçası olan) ilk anı ve ikincil anı arasındaki benzer bir karşıtlık çevresinde kurulduğu gösterilebilir. Bkz. *la Voix et le Phénomène*.

anlamda çok fazla benzerlik (*homoin zographi*) göstermesidir. Bu nedenle, meydana getirdiği varlıklar canlı varlıklar (*ôs zônta*) gibi görünürler, ama onlara birkaç soru sorulduğunda, tam bir ağırbaşlılık (*semnôs*) içinde susarlar! Yazılar için de aynı durum söz konusudur..." (275*d*).

Sokrates kendi hakkında cevap verme yetersizliğini, yazının sorumsuzluğunu *Protagoras*'ta da eleştirir. Hitabeti kötü olan politikacılar, "fazladan gelen bir soruya" cevap vermeyi bilmeyenler, "ne cevap verebilen ne de sorgulayabilen kitaplar gibidir" (329*a*). Bu nedenle, der *VII. Mektup*, "aklı başında bir adam düşüncelerini bu araca emanet etme riskini almaz, özellikle de yazılı karakterler gibi haraketsizse" (343*a*; ayrıca bkz. *Yasalar* XII 968*d*).

Sokrates'in açıklamaları ışığında, derinliğe bakıldığında, yazıyı resmin bir benzeri (*homologue*) yapan benzer özellikler nelerdir? Ortak sessizlikleri, bu inatçı dilsizlikleri hangi ufuktan itibaren görünür? Bu ciddi ve el sürülmesi yasak ağırbaşlılık maskesi, bir daha düzelmez bir konuşma yitimini, bir taş sağırlığını, *logos*'un talebi karşısında çaresiz ve güçsüz bir kapalılığı gizlemekte zorlanıyor. Yazı ile resim birlikte çağrılmışlarsa, elleri bağlı olarak *logos* mahkemesinin karşısına çıkmaya, ona cevap vermeye davet edilmişlerse, bunun anlamı ikisinin de bir sözün temsilcileri, bir söylev verebilecek olanlar, onlara söyletilmek istenen kelimelerin emanetçileri hatta gizleyicileri olarak *sorgulanıyor* olmalarıdır. Bu sorgulamanın aradığı kıstasları yerine getiremez, canlı bir sözü gereğince temsil edemez, onun tercümanı veya sözcüsü olamaz, bir konuşmayı destekleyemez, sözlü sorulara cevap veremezlerse o zaman artık hiçbir değerleri yoktur. İkisinin de küçük resimler, maskeler, simülakralardan ibaret oldukları açığa çıkmış olur.

Burada resmin, yazılı temsil, canlının resmi, yaşayan bir modelin portresi olan *zografi* olarak adlandırıldığını unutmayalım. Bu resmin modeli, canlı bir modele uygun olan temsilci resimdir. *Zografem* kelimesi kimi zaman *gramma* olarak bile kısaltılabilir (*Kratylos*, 430*e* ve 431*c*). Aynı şekilde yazı, canlı sözü boyamalıdır. O halde yazı, Yunan kültürü üzerinde etkili, tüm bu Platoncu sorunsalda tek kelimeyle açıklanabilen bu büyük ve temel belirlemeyle, özel bir model olan fonetik yazıdan yola çıkarak düşünüldüğü ölçüde resme benzer. Fonetik yazıda yazının göstergeleri, sesin göstergelerini temsil etmek zorunda oldukları bir sistemde işlerler. Onlar göstergelerin göstergeleridir.

Nasıl resmin veya yazının modeli, modele uygunluk ise, resim ile yazı arasındaki benzerlik de *benzerliğin ta kendisidir*: bu iki işlem de her şeyden önce benzemeyi amaçlamalıdır. Sanat ilkin *mimesis* olarak belirlendiği için, her ikisi de gerçekten taklit tekniği olarak anlaşılırlar.

Benzerliklerin bu benzerliğine karşın, yazının durumu daha vahimdir. Taklitçi tüm sanatlar gibi, resim ve şiir şüphesiz hakikatten uzaklaşmıştır (*Devlet*, X, 603*b*). Ama her ikisinin de hafifletici sebebleri vardır. Şiir taklit eder, ama sesi, canlı sesi. Resim, heykel gibi sessizdir, ama modeli konuşmaz. Resim ve heykel sessiz sanatlardır, kendisi de heykeltıraş bir babanın oğlu olan ve ilk olarak babasının mesleğini yapmak istemiş olan Sokrates bunu iyi bilir. Bunu bilir ve *Gorgias*'ta (450*c-d*) söyler. Resmin veya heykelin mekânının sessizliğinin normal olduğu söylenebilir. Ancak yazı düzleminde bu sessizlik artık normal değildir, çünkü yazı kendisini sözün imgesi olarak sunar. Taklit ettiğini iddia ettiği şeyi daha ciddi bir şekilde bozar. Modelinin yerine bir imge koymaz, sessizliğin mekânına ve mekânın sessizliğine sesin canlı zamanını kaydeder. Modelinin yerini değiştirir, onun bir imgesini vermez, sözün canlı içselliğini öğesinden zorla çekip alır. Yazı, bunu yaparak, şeyin kendisinin hakikatinden, sözün hakikatinden ve söze açılan hakikatten çok fazla uzaklaşır.

Dolayısıyla da kraldan.

Devlet'te resim mimetizmine karşı yapılan ünlü suçlamayı hatırlayalım (X. 597).[62] II. ve III. Kitaplarda olup bitenden farklı olarak, bu kez mesele şiiri, asıl olarak taklitçi doğasından ileri gelen sebepler yüzünden şehirden sürmektir. Trajedi şairleri, taklidi uyguladıklarında, onları dinleyenlerin anlayışlarını bozarlar (*tes tôn akouontôn dianoias*), eğer o dinleyenler bir panzehire (*pharmakon*, 595*a*) sahip değillerse elbette. Bu karşı zehir, "şeylerin gerçekte ne olduğunun bilgisidir" (*to eidenai auta oia tunkanei onta*). Daha ileride taklitçilerin ve düş efendilerinin şarlatan ve kerametçi (620*d*), yani *pharmakeus* cinsinin türleri olarak takdim edilecekleri düşünülürse, varlıkbilimsel bilgi, yine bir ilaç gücünün karşısına koyulmuş başka bir ilaç gücüdür. Bilginin düzeni, geriye dönüp bakarken yorumlanabileceği gibi, formların ve ideaların şeffaf düzeni değildir; panzehirdir. *Pharmakon* öğesi, gizli şiddet

62 Bu bölümü, yakında çıkacak olan "*Entre deux coups de dés*" adlı bir metinde başka bir açıdan inceleyeceğim.

ile doğru bilgi diye paylaşılmadan çok önce, felsefe ile ötekisi arasındaki savaş meydanıdır. *Kendisinde karar verilemez* olan öğe.

Oysa taklit şiirini tanımlamak için, genel olarak taklidin ne olduğunu bilmek gerekir. Bu da yatağın kökenine ilişkin herkes tarafından bilinen örneği akla getirir. Bu örneği seçtiren zorunluluk ve metinde bilinçsizce masadan yatağa geçiş yaptıran kaymayı sorgulamak için ileride vakit ayıracağız. Daha önceden yapılmış bir yatak. Her halükârda Tanrı yatağın gerçek babasıdır, araştırılan *eidos*'un. Marangoz ise yatağın "demiurgos"udur. Burada yine zoograf olarak adlandırılan ressam, yatağın ne üreticisi (*phytourgos*: yatağın *physis*'inin ve hakikatinin yaratıcısı) ne de "demiurgos"udur. Yalnızca taklitçisidir. Yatağın ilksel hakikatinden, *physis*'inden üç kademe uzaklaşmıştır.

Dolayısıyla da kraldan.

"Taklitçi olduğu için, trajedi şairinin konumu da bu olacaktır; doğal olarak kraldan ve hakikatten üç sıra sonra gelecektir; diğer tüm taklitçiler de bu durumdadır" (597*e*).

Yazı yoluyla *eidôlon*'u, şiirsel taklit olan bu imgeyi uykuya yatırmaya gelince, bu onu kraldan *dördüncü kademede* uzaklaştırmak olacaktır. Daha doğrusu, düzen veya öğe değiştirmek yoluyla ondan ölçüsüzlüğü çıkarmak anlamına gelir; zaten Platon'un kendisi de genel olarak taklitçi şairden bahsederken "o her zaman, hakikatten sonsuz uzaklıktadır (*tou dè alethous porrô panu aphestôta*)" der (605*c*). Çünkü resimden farklı olarak, yazı bir hayal bile yaratmaz. Ressam, bilindiği gibi, gerçek-varlığı değil görünüşü, hayali (598*b*), yani zaten kopyayı taklit edeni (*Sofist*, 236*b*) üretir. *Phantasma* (kopyanın kopyası) genel olarak simülakra diye çevrilir.[63] Alfabeyle yazan taklit bile etmez. Şüphesiz, bir anlamda

63 Mimesis kavramının Platon'un düşüncesindeki yeri ve değişimi üzerine, ilkin V. Goldschmidt'in *Essai sur la Cratyle*'ine (1940) gönderme yapıyoruz (özellikle s. 165). Bu eserde, Platon'un *mimesis*'i her zaman ve her yerde suçlamadığı ortaya çıkar. Bundan, en azından şu çıkarılabilir: Platon *mimesis*'i mahkum etsin veya etmesin, şiir sorusunu, şiiri *mimesis* olarak belirleyerek sorar ve böylece bir alan açar. Mimesis kategorisinin bütünüyle hakim olduğu Aristoteles'in *Poetika*'sı bu alanda XIX. yüzyıla kadar hüküm sürecek olan edebiyat kavramını üretecektir. Bu kavram Kant'a kadar gelir, ancak Hegel bunun dışında tutulmalıdır (en azından *mimesis taklit* olarak çevriliyorsa Hegel bunun dışında kalır).

Öte yandan Platon *düş* (*phantasme*) veya *aldatmaca* (*simulacre*) adı altında, bugün en radikal aciliyetinde ilerleyen yazıyı mahkum eder. En azından, felsefe ve "mimetoloji" içinde, Platon'un düşü tanımladığı kavram karşıtlarını aşan, böyle adlandırılabilir. Bu karşıtlıkların ötesinde, bu hakikat, hakikat olmayan

mükemmel bir şekilde taklit ettiği için. Sesi yeniden üretme şansı daha yüksektir, çünkü fonetik yazı onu daha iyi ayrıştırır; soyut ve mekânsal öğelere dönüştürür. Sesin bu ayrıştırılması (*dé-composition*) burada sesi hem en iyi şekilde koruyan hem de bozandır. Onu mükemmel şekilde taklit eder, çünkü artık onu pek taklit etmez. Zira taklit, silinerek özünü doğrular ve keskinleştirir. Onun özü özsüzlüğüdür. Hiçbir diyalektik, bu kendine yetmezliği özetleyemez. Mükemmel bir taklit artık bir taklit değildir. Taklitçiyi taklit edilenden ayırarak, ona gönderen küçük farkı ortadan kaldırarak taklitçi tümüyle farklı kılınmış olur: başka bir varlık taklit edilene göndermede bulunmaz.[64] Taklit özün hesabını vermez, ancak birkaç noktada hatalı veya daha ziyade eksik olarak olduğu şey –taklit– olur. Doğası gereği kötüdür. Ancak kötü olduğunda iyidir. Başarısızlık doğasına kayıtlı olduğu için doğası yoktur, kendine özgü hiçbir şeyi yoktur. Çift değerli, kendisiyle oynayan, kendisinden kaçan, ancak kendi kuyusunu kazarak kendisini gerçekleştiren, aynı anda karar verilemez bir şekilde hem iyi hem kötü olan *mimesis, pharmakon*'la benzeşir. Hiçbir "mantık", hiçbir "diyalektik" onun yedeğinde saklı tuttuğunu yok edemez, oysa onun bu yedeği sürekli kullanması, o yedeği tutarak kendini temin etmesi gerekir.

Aslında taklit tekniği de görüntü üretimi de, Platon'un gözünde daima sihirli, hayret uyandırıcı bir tezahürdür:

> "Aynı nesneler, onlara suyun içinden veya dışından bakılmasına göre kırık veya düz, renklerle elde edilen başka bir görsel yanılsamaya göre içbükey veya dışbükey görünür ve tüm bunların ruhumuzda karışıklık yaratacağı aşikardır. Gölgeli resim (*skiagraphia*), şarlatan sanatı (*goeteia*) ve aynı türden yüz değişik buluş, işte doğamızın bu güçsüz yanına hitap eder ve sihrin (*thaumatopoia*) tüm büyülerini uygular" (*Devlet*, X, 602*c-d*; ayrıca bkz. 607*c*.).[65]

---

değerlerinin ötesinde, yazının bu fazlalığı, kendisinin basitçe aldatmaca veya düş olarak nitelendirilmesine izin veremez artık. Üstelik klasik yazı kavramı tarafından nitelendirilmeye de izin vermez.

64 "Senin rengini ve şeklini kopyalamakla yetinmek istemeyen bir tanrı, tıpkı ressamların yaptıkları gibi, senin içini de olduğu gibi betimleseydi, karakterindeki zaaf ve sıcaklığı tam anlamıyla yansıtsaydı ve oraya hareket, ruh ve düşünce katsaydı; kısacası senin yanına sana ait tüm özelliklerin aslına uygun bir kopyasını koysaydı, o zaman Kratylos ve Kratylos'un imgesi diye iki nesne (*pragmata*) olmaz mıydı? Kratylos ve Kratylos'un imgesi mi olurdu, yoksa iki Kratylos mu olurdu? KRATYLOS: Bana iki Kratylos olurdu gibi geliyor, Sokrates" (432*b-c*).

65 Tüm bu temalar hakkında, özellikle bkz. P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*.

Panzehir, yine *epistémè*'dir. *Hybris*, temelde, varlığı simülakra, maske ve şenliğe sürükleyen şu ölçüsüz coşkunluktan başka bir şey olmadığından, *ölçüyü koruma*k'tan başka panzehir yoktur. *Alexipharmakon* kelimenin tüm anlamlarıyla ölçü bilimi olacaktır. Aynı metnin devamı:

> "Bu yanılsamaya karşı ölçü (*metrein*), hesap (*aritmein*) ve tartı (*istinai*) gibi çok güzel ilaçlar bulunmamış mıdır? Böylece bizde baskın gelen, değişen büyüklük veya küçüklük, nicelik ya da ağırlıkta görünüşler değil, sayan, ölçen, tartan yeti olacaktır... Oysa tüm bu işlemlere, ruhumuzdaki sağduyunun (*tou logistikou ergon*) bir eseri olarak bakılabilir" (Chambry'nin burada "ilaç" olarak çevirdiği, *Phaidros*'ta canlı sözün babasının, bunlardan yoksun olan yazıya vermek zorunda olduğu desteği, etmek zorunda olduğu yardımı (*boetheia*) niteleyen kelimedir.)

İllüzyonist, göz aldatma teknisyeni, ressam, yazar, *pharmakeus*. Şunu yazmaktan geri kalınmamıştır: "... renk anlamına gelen *pharmakon* kelimesi, aynı kelime hem büyücülerin iksirleri hem de doktorların ilaçları için kullanılmıyor muydu? Büyücüler büyü yaparken balmumundan küçük heykellere başvurmazlar mıydı?"[66] *Büyüleme*, resim yahut heykel olarak temsil etmenin etkisi değil midir her zaman? Bu temsil diğerinin biçimini, yüzünü, görünüşünü aynen alır; söz ve bakış, ağız ve göz; burun ve kulaklar: *vultus*.

O halde *pharmakon* kelimesi aynı zamanda resimsel rengi, *zografem*'in içinde yer aldığı maddeyi belirtir. Kratylos'a bakınız: Sokrates Hermogenes'le olan ilişkisinde, isimlerin şeylerin özünü taklit ettiği varsayımını inceler. Onları ayırt etmek için bir yandan müziksel veya resimsel taklidi, öte yandan ise nominal taklidi karşılaştırır. O halde hareketi, sadece *pharmakon*'a başvurduğu için değil, bugünden itibaren gitgide aydınlatmaya çalışacağımız başka bir gereksinim onun için zorunlu olduğundan bizi ilgilendirir: isimler dilinin farklı öğelerini ele alırken, daha sonra Saussure'ün yapacağı gibi ses makamım, sesleri taklit eden uyum (taklitçi müzik) olarak erteler. Eğer ses nitelendiriyorsa, bu *stoikheia*'lar, öğeler veya harfler (*grammata*) arasındaki fark ve ilişki yoluyladır. Aynı

66 P. M. Schuhl, a.g.e., s. 22. Ayrıca bkz. *Essai sur la formation de la pensée grecque*, s. 39 vd.

kelime (*stoikheia*) öğeler ve harfleri belirtir. Burada kendini uzlaşımsal veya eğitimsel gereksinim olarak gösteren üzerine düşünmek gerekecektir: sesbirimler, sesliler –*phoneenta*[67]– ve sessizler genel olarak onları yazan kelimelerle tanımlanırlar.

> SOKRATES: ... Ama taklitçiye taklit için çıkış noktası teşkil edeni nasıl ayırt etmeli? Özün taklidi, heceler ve harflerle yapıldığına göre, en doğru yöntem ilk olarak öğeleri ayırt etmek değil midir? Ahenklere saldıranlar böyle yaparlar; ilk olarak öğelerin (*stoikheiôn*), ardından hecelerin değerini ayırt etmekle başlarlar ve ancak o zaman ahenklerin incelemesini ele alırlar.
>
> HERMOGENE: Evet.
>
> SOKRATES: Öyleyse bizim de ilk olarak seslileri (*phoneenta*) ayırt etmemiz; ardından geri kalanda ne ses ne de gürültüye (*aphona kai aphtonga*) sahip olan öğeleri türüne göre sınıflandırmamız –bu konuda bilgi sahibi olanlar böyle der– ardından sesli olmamalarına karşın dilsiz olmayan öğelere geçmemiz ve seslilerdeki farklı türleri ayırt etmemiz gerekmez mi? Bu ayrımları yaptığımızda, isim almaları gereken tüm varlıkları doğru bir şekilde ayırt etmemiz, öğeler gibi hepsinin indirgendiği ve onlar sayesinde hem kendilerinin görülebileceği ve öğelerde olduğu gibi onlarda da türler olup olmadığının görülebileceği kategoriler olup olmadığını araştırmamız gerekir. Tüm bu problemler derinlemesine iyice incelendikten sonra, her öğeyi benzerliğine göre vermeyi, bir tanesini yalnız bir nesneye vermek veya tek bir nesne için birçoğunu karıştırmak gerekip gerekmediğini bileceğiz. Ressamlar benzerliği elde etmek için kimi zaman basit bir kırmızı renk ve kimi zaman da başka renkler (*allo tôn pharmakôn*) ortaya çıkarırlar; bazen de, her portrenin zannediyorum özel bir renk (*pharmakon*) gerektiriyor olmasına göre, bir ten rengi veya aynı türde başka bir şey hazırladıklarında olduğu gibi, renklerin birçoğunu karıştırırlar. Aynı şekilde biz de öğeleri şeylere, gerekli gözükecek olan tek bir öğeye veya heceler olarak adlandırılanları oluşturacak şekilde aynı anda birçoğuna uygulayacağız; bu sefer isimler ve fiilleri oluşturmaya yarayan heceleri bir araya toplayacağız; ve yeniden, biraz evvel resmin (*tè graphikè*) oluşturduğu canlı varlık (*zôon*) gibi, isim ve fiillerle büyük ve güzel bir örnek oluşturmaya koyulacağız (424*b*-425*a*).

67 Ayrıca bkz. *Philebos*, 18*a*-*b*.

Daha ileride:

> SOKRATES: Haklısın. Demek ki, ismin nesneyle benzer olması için, ilkel isimleri oluşturacak öğeler muhakkak, doğal olarak nesnelerle benzer mi olmalıdır? Açıklayayım: eğer doğa, tabloları oluşturmak için resmin taklit ettiği nesnelerle benzer olan renkleri (*pharmakeia*) sağlamasaydı, biraz önce gerçekle benzerlikte bahsettiğimiz tablo yapılabilir miydi? Bu imkânsız olmaz mıydı? (434*a-b*).

Devlet ressamın renklerini de *pharmaka* olarak adlandırır (420*c*). Yazı ve resmin büyüsü, ölüyü canlı gibi gösteren pudranınkidir. *Pharmakon* ölümü buyur eder ve barındırır. Kadavraya iyi bir görüntü sağlar, onu maskeler ve makyajlar. Aeschylus'da söylendiği şekliyle; özünün parfümü. *Pharmakon* aynı zamanda parfümü de belirtir. Yukarıda özdeksiz uyuşturucu dediğimiz gibi, özsüz parfüm. Düzeni giyime, evreni kozmetiğe dönüştürür. Ölüm, maske, pudra; diyalektikçi ve varlık bilimi tarafından düzenlenmesi gereken şehir düzenini bozmaya çalışan eğlencedir. Platon, bunu göreceğiz, yazı ve eğlenceyi aynı saymakta gecikmez. Ve oyunu. Birtakım eğlence ve birtakım oyunlar.

8. PHARMAKON'UN MİRASI: AİLE TABLOSU

Platoncu rezervin başka bir derinliğine girmiş bulunuyoruz. Bu eczane, bunu hissetmişizdir, aynı zamanda bir tiyatrodur. Oradaki teatral, bir sözde özetlenemez; güçler vardır, mekân vardır, yasa vardır, akrabalık, insani ve tanrısal olan, oyun, ölüm, bayram vardır. Bu nedenle bizim keşfettiğimiz derinlik, yazının oyununda zorunlu olarak başka bir sahne, daha doğrusu başka bir tablo olacaktır. *Pharmakon*'un babaya sunumundan sonra, Theut'ün düşürülmesinden sonra Sokrates sözü tekrar kendi üzerine alır. *Logos*'u mitin, söylevi tiyatronun, gösteriyi resmin yerine koymak ister gibi görünür. Oysa başka bir sahne, onun açıklamaları arasından aydınlık içinde yavaşça ilerler. Önceki gibi hemen görünmez, ancak öteki kadar gergin, şiddetli, sessiz bir gizlilik içinde, onunla beraber, ilaçbilim (*farmasötik*) çerçevesinde figür, yer de-

değiştirme ve tekrarlardan oluşan canlı ve bilgece bir örgütlenme meydana getirir.

Bu sahne, ilk olarak mecazlarında aynı anda hem gizlendiği hem de ortaya çıktığı için, hiçbir zaman okunmamıştır. Söz konusu olan baba ve oğul, halkın bile yardım etmediği gayri meşru çocuk, yasal ve şerefli oğul, miras, sperm ve kısırlıktır. Annenin adı anılmamıştır, ama kimse bu konuda bize itiraz etmeyecektir. Şu resimli bulmacaları yapar gibi dikkatlice ararsak, onu bir bahçenin dibinde, *eis Adônidos kepous*, yaprakların arasında, değişken, tersinden çizilmiş şeklinde göreceğiz belki de. Adonis'in bahçelerinde (276*b*).

Sokrates resmin evlatlarını (*ekgona*) yazınınkilerle karşılaştırmıştır. Onların yeterli yetersizlikleriyle, onları her sorguladığımızda bize verdikleri cevapların tekdüze ve kasıntı totolojisiyle alay etmiştir. Şöyle devam eder:

> Bir şey daha: her söylev yazıldıktan sonra, bu konuda usta olanların ve hem de bu işten hiçbir şey anlamayanların yanında kayıtsızca bir o yana, bir bu yana yuvarlanır ve kimlere hitap etmesi ya da etmemesi gerektiğini bilmez. Öte yandan konusuna, uyumsuz seslerden erişse veya haksız bir şekilde horlansa da, her zaman için babasının desteğine gereksinimi vardır: gerçekten de kendi başına ne kendini savunmaya, ne de kendi kendine yardım etmeye muktedirdir (275*e*).

İnsanbiçimci, hatta animist mecaz, yazının yazılı bir söylev (*logos gégrammenos*) olması durumuyla açıklanır şüphesiz. Canlı olan *logos* bir babadan çıkmıştır. Demek ki Platon için yazılı şey yoktur. Az çok canlı, az çok kendi'ye yakın bir *logos* vardır. Yazı bağımsız bir anlam düzeni değildir, o zayıf düşmüş bir sözdür, asla tamamen ölü bir şey değildir: bir canlı-ölü, ertelenmiş bir ölüm, geciktirilmiş bir yaşam, nefes benzeri bir şey; canlı söylevin hayaleti, düşü, görüntüsü (*eidolon*, 276*a*) cansız değildir, anlamsız değildir, yalnızca az şey ve hep aynısını ifade eder. Bu az gösteren, pek yanıt vereni olmayan bu söylev tüm hayaletler gibidir: başıboştur. Doğru yolu, doğru yönü, doğruluk kuralını, normu kaybetmiş ve nereye gittiğini bilmeyen biri gibi orada burada dolaşır (*kulindeitai*); aynı zamanda da haklarını kaybetmiş biri gibidir; bir kanun kaçağı, yoldan sapmış bir kişi, kötü bir çocuk, serseri

veya serüvenci biri gibidir. Sokaklarda koşarken kim olduğunu, eğer varsa kimliğinin ne olduğunu ve babasının soyadını bile bilmez. Her köşede sorgulandığında aynı şeyi tekrar eder, fakat kökenini tekrarlayamaz. Ondan mesul kimsesi olmayan bir söylev için nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmemek, konuşmayı bilmemek anlamına gelir, çocukluk durumudur bu. Kendisi de yerinden edilmiş, kimsenin tanımadığı, ülkesi ve eviyle bağlantısı kopmuş, neredeyse anlamsız olan bu gösteren herkesin elinin altındadır: becerikliler kadar beceriksizlerin, anlayanlar ve konunun ustası olanlar (*tois epaiousin*) kadar konuyla hiç ilgisi olmayanların, o konu hakkında hiçbir bilgisi olmayıp da onu ilgisiz şeylerle doldurarak berbat edenlerin.[68]

Herkes tarafından elde edilebilen, kaldırımlar üzerinde sunulan yazı, aslında demokratik değil midir? Yazı davası, *Devlet*'te öğretilen şekliyle demokrasi davasıyla karşılaştırılabilir. Demokratik toplumda becerilere ilişkin bir kaygı duyulmaz, sorumluluklar herhangi birine verilir. Yüksek makamlarda kimin bulunacağına kura çekilerek karar verilir (557*a*). Eşitlik, eşit olana da, olmayana da aynı şekilde dağıtılır (558*c*). Ölçüsüzlük, anarşi; hiçbir hiyerarşi kaygısı olmayan demokratik insan, "zevkler arasında bir çeşit eşitlik kurar" ve ruhunun yönetimini, "sanki böyle olmasını kader tayin etmişçesine rasgele birine bırakır, ardından ondan bıkıp kendini başka birine teslim eder ve hiçbirini yıldırmaksızın onlara eşit şekilde muamele eder... Us (*logon*) ve gerçekliğe (*alethe*)

68 J.-P. Vernant yazının klasik Yunan ve klasik Yunan'ın da yazı tarafından "demokratikleştirildiği"ne işaret eder. "Artık siyasi yaşamın en üstün aracı haline gelmiş olan sözün kazandığı bu öneme, yazının sosyal anlamında meydana gelen bir değişikliğe tekabül eder. Yakındoğu krallıklarında yazı, kâtiplere özgüydü, onların ayrıcalığıydı. Krallık idaresinin, devletin ekonomik ve sosyal yaşamının hesabını tutup, onu denetlemesini sağlıyordu. Sarayın içinde daima az çok gizli tutulan arşivler oluşturmayı amaçlıyordu..." Klasik Yunan'da, "yazı, bir kastın ayrıcalığı, kralın sarayı için çalışan kâtip sınıfının sırrı olmaktan çıkar; tüm yurttaşların 'ortak sahip oldukları bir şey', bir tanıtım aracı haline gelir... Yasalar yazılı olmak zorundadır... Yazının sosyal statüsündeki bu dönüşümün sonuçları, entelektüel tarihin temeli olacaktır." A.g.e., s. 151-2 (ayrıca bkz. s. 52, s. 78 ve *les Origines de la pensée grecque*, s. 43-4). Buna karşın, Platon'un yazıyı kralın yerinden itibaren düşünmeye, *basileia*'nın geçerliliği kalmamış yapılarının içinde takdim etmeye devam ettiği söylenemez mi? Şüphesiz, burada düşüncesi üzerine bilgi veren mit ögelerinde böyle bu. Fakat öte yandan Platon yasaları yazmanın gerekliliğine inanır; ve yazının gizli erdemlerinden ettiği şüphe daha çok "demokratik olmayan" bir yazı politikasını hedefler. Tüm bu ipleri çözmek ve tüm bu katlara veya farklara saygı duymak gerekir. Fonetik yazının gelişimi her durumda "demokratikleşme" hareketinden ayrılmaz.

gelince, diye devam ettim, onları iter ve garnizona girmelerine izin vermez. Ona şöyle şöyle zevklerin asil ve iyi arzulardan, diğerlerinin de sapkın arzulardan geldiği, birincileri geliştirmek ve şereflendirmek, ikincileri ise baskı altına almak ve terbiye etmek gerektiği söylenirse tüm bunlara bir küçümseme hareketiyle cevap verir, hepsinin aynı türde olduğunu ve hepsine eşit derecede saygı göstermek gerektiğini savunur" (561*b-c*).

Bir arzu gibi dolaşan veya *logos*'tan kopmuş bir gösteren gibi gezinen bu demokrat, kurallı bir biçimde sapkın bile olmayan, her şeye hazır, herkese katlanan, aynı şekilde kendini tüm zevklere, tüm etkinliklere, hatta sonuç olarak politika ve felsefeye veren bu birey ("kimi zaman onun felsefeye gömüldüğü zannedilir; genelde devlet adamıdır ve tribüne fırlayarak aklından geçeni söyler ve yapar" 561*d*), bu maceraperest, *Phaidros*'taki gibi tamamen rasgele taklit eder ve gerçekten hiçtir. Tüm akımlara teslim olur, kitledendir, özü, gerçekliği, soyadı, kendisine özgü bir kuruluşu yoktur. Demokratik insanın kendine özgü bir karakteri olmadığı gibi demokrasi de zaten bir devlet biçimi değildir: "Zannederim, diye sözü aldım, onun kendisinde her türden biçimleri ve yüz çeşit karakteri topladığını ve demokratik devlete benzeyen, güzel ve alacalı (*poikilon*) insan olduğunu gösterdim. Bu nedenle iki cinsiyetten de birçok insan, neredeyse her tür yönetim biçimi ve törenin bulunduğu bu varoluş tarzına gıpta ederler" (561*e*). Demokrasi, "oluşturulmak istenen modelin gelinip seçilebileceği orji, ahlaksızlık yuvası, çarşı, bitpazarı, yapı fuarıdır (*pantopolion*)" (557 *d*).

İster grafik, ister politik, hatta –tüm XVIII. yüzyıl boyunca Fransızların, özellikle de Rousseau'nun yapacağı gibi– politikografik olarak tasarlansın, böyle bir aşağılama, kötü bir baba oğul ilişkisinden yola çıkarak açıklanabilir (bkz. 559*a*-560*b*). Arzular, der Platon, oğullar gibi yetiştirilmelidir.

Yazı, *sefil* oğuldur. Sefil. Sokrates'in tarzı, kâh yoldan çıkmış, isyankâr bir oğlu, bir ölçüsüzlüğü, bir sapkınlığı suçlar ve kategorik bir biçimde kınar, kâh yoksun bir canlıya, babası tarafından terk edilmiş bir oğula acıdığı için merhametli ve alçakgönüllüdür. Her halükârda yitik bir oğul. Aynı bir yetim,[69] kimi zaman hak-

69 Yetim, Platon'un metninde de –başka yerlerde de– daima mazlumun modelidir. Yazı ve mitin *logos*'a ortak zıtlıklarındaki benzerliklerden başlamakta ısrar ediyorduk. Başka bir benzerlik de belki de yetimliktir. *Logos*'un bir babası vardır; mitin babası ise her zaman öyle hemen bulunamaz: Phaidros'un yetim konumundaki yazı hakkında söylediği gibi, yardım (*boetheia*) gereksinimi de bu-

sız yere zulüm görmüş bir baba katili gibi güçsüz. Sokrates acıma konusunda oldukça ileri gider: eğer zulmedilmiş ve bir logografın yardımından yoksun söylevler varsa (ki Sokratesçi söz için bu geçerlidir), aynı zamanda ölü babanın sözü eksik olduğu için yarı ölü olan söylevler de –yazılar–vardır. O halde yazıya saldırılabilir, haksız sitemlerde (*ouk en dikê loidoretheis*) bulunulabilir ki, bunlara karşı sadece baba oğula yardım edebilecektir, elbette oğul onu öldürmemiş olsaydı.

Babanın ölümü, şiddetin saltanatını başlatır. Oğul veya baba katili yazı, şiddeti seçerek ve asıl olarak babaya yönelik şiddeti seçerek –ki baştan beri söz konusu olan da budur– kendi kendini tehlikeye atmaktan kaçamaz. Tüm bunlar ilk kurban ve son çare olan ölmüş babanın artık orada olmaması için yapılmıştır. Orada olmak (*être là*) her zaman için bir babanın sözünün varlığıdır. Ve bir vatan yerinin.

Yazı, kanun kaçağı, yitik oğul. Burada Platon'un daima söz ve yasayı, *logos* ve *nomos*'u bağdaştırdığını unutmamak gerekir. Yasalar konuşur. *Kriton*'da, Sokrates'e hitap ederler. *Devlet*'in onuncu kitabında, oğlunu kaybetmiş babayla konuşur, onu teselli eder, ona dayanmasını salık verirler:

> Oğlunu veya çok değerli bir nesneyi kaybetme gibi bir şanssızlık başına gelmiş, ılımlı karakterde bir insanın, diye sözü aldım, bu üzüntüyü diğer herkesten çok daha rahat göğüsleyebileceğini söylüyorduk [...]Ona direnmesini söyleyen akıl veya yasa (*logos kai nomos*) değil midir, onu dertlendiren de acının kendisi (*auto to pathos*) değil midir? [...] Yasa der ki (*Legei pou o nomos*) felâket anında elden geldiğince sakin olmaktan daha güzel bir şey yoktur... (603*e*-604*a*-*b*).

---

radan ileri gelir. Bu gereksinim ayrıca başka yerde de belirir:

SOKRATES: ... Böylece hem Protagoras'ın miti, hem de senin bilimi ve duyumu bir tutan mitin aynı anda yok olup gitmiştir.

THEAITETOS: Öyle görünüyor.

SOKRATES: Ancak en azından ilk mitin babası yaşıyor olsaydı, bunun gerçekten böyle olacağını sanmıyorum sevgili dostum, babası bu durumda ona birkaç tane indirirdi: ama ortada bir yetim vardır artık sadece ve onu yerin dibine batırmaktayız. Protagoras'ın ona tayin ettiği vasiler, en başta Theodorus'umuz ona her türlü yardımı (*boethein*) reddettikleri için. O halde adaleti sağlamak için ona yardım (*boeithein*) etmek amacıyla kendimizi riske atacağız.

THEODORUS :.... eğer onu kurtarırsan (*boethes*) sana minnet duyarız.

SOKRATES: Pekâlâ Theodorus. O halde yardımımı (*boetheian*) kabul et. (*Theaitetus*, 164*d*-165*a*).

Baba nedir? diye soruyorduk biraz yukarıda. Baba vardır. Baba vardır (yitik oğuldur). Yazı, yitik oğul, bu soruya cevap vermez: babanın olmadığını, yani mevcut bulunmadığını yazar. Yazı artık babanın günahkâr bir sözü olmaktan çıktığında, eşsözsel olarak "baba nedir?" anlamına gelen nedir sorusunu ve "baba ne ise odur" cevabını askıya alır. Böylece artık baba ve oğulun, söz ve yazının geçerli karşıtlığı içinde düşünülemeyen bir çıkıntı oluşur.

Sokrates'in diyaloglarda baba rolünü oynadığını, babayı temsil ettiğini hatırlatmanın zamanı gelmiştir. Veya ağabeyi. Oysa onun ne olduğunu biraz sonra göreceğiz. Sokrates, bir babanın oğullarına hatırlattığı gibi, onu öldürerek en başta kendilerine zarar vereceklerini Atinalılara hatırlatır. Ona zindanında kulak verelim. Kurnazlığı sonsuz, yani saf veya geçersizdir (Madem ki sizin için ölüyüm, o halde beni hayatta bırakın):

> Şimdi Atinalılar, beni durdurmaya kalkmayın [...] Size ilân ediyorum; eğer beni ben olduğum için ölüme mahkûm ederseniz, benden çok kendinize zararınız dokunur [..] Bir düşünün: beni öldürürseniz, bir sığır sineğinin büyük, safkan, ancak boyuna göre biraz ölgün ve heyecanlandırılması gereken bir atı harekete geçirmesi gibi sizi harekete geçirmek isteyen ve size bağlı başka bir adam bulamazsınız –bunu, bana gülmeniz riskine girerek söylüyorum-. Tanrı beni bu görevle kentinize bağladı ve işte bu yüzden durmadan sizi canlandırıyor, teşvik ediyor, her birinizi azarlıyor, sabahtan akşama kadar yakanızı bırakmıyorum. Hayır, hakimler, kolay kolay benim benzerimi bulamazsınız; bana inanıyorsanız, bana büyük bir özenle bakarsınız. Ancak uyandırılan uykulu insanlar gibi, sabırsızlanmanız ve böylelikle de bir kızgınlık anında Anytos'u dinleyip beni düşünmeden öldürmeniz mümkündür. Böylece hayatınızın geri kalan kısmını uyuyarak geçireceksiniz; tabii Tanrı size acıyıp benim yerimi alacak (*epipempseie*) başka birini göndermezse.
>
> Her ne olursa olsun, benim gerçekten bu kente Tanrı tarafından gönderilmiş bir adam olduğuma inanabilirsiniz: kendinize, benim yaptığım gibi tüm şahsi çıkarlardan vazgeçmenin, bunca senedir bunun sonuçlarına katlanmanın ve bunu da sadece sizinle ilgilenmek için yapmanın, her biriniz için bir baba ya da ağabey rolünü oynamanın (*osper patera c adelphon presbuteron*), onu daha iyi olması için sıkıştırmanın bir insan için mümkün olup olmadığını sorun (*Sokrates'in Savunması*, 30*c*-31*b*).

Sokrates'i, Atinalıların babası veya ağabeyinin yerini almaya iten –bir başkasının da kendisinin yerine geçmesini tasarladığı rol– bir sestir. Dikte ettirmekten çok yasaklayan bir ses; sesin, *logos*'un verdiği emirlerle hareket eden *Phaidros*'un iyi huylu atı gibi, doğal olarak uyduğu ses:

> Bu, –beni sık sık, çeşitli yerlerde açıklarken gördüğünüz gibi– bende meydana gelen ve Meletos'un alay ederek suçlamasına konu edindiği ([*phonè*] *o de kai en tè graphè epikômôdôn Meletos egrapsato*), bir tanrının veya kutsal bir ruhun tezahürüne bağlıdır. Bu, benim çocukluğumda başlamış bir şeydir; duyulduğunda her zaman için beni yapacağım şeyden döndüren, beni hiçbir zaman harekete geçirmeyen bir sestir (31*c-d*).

Tanrının bu işaretinin taşıyıcısı olan (*to tou théou semeion*, 40*b-c*; *to daimonion semeion*, *Devlet*, VI, 496*c*) Sokrates babanın sesini alır; babanın sözcüsüdür. Platon *onun ölümünden beri yazar*. Tüm Platoncu yazı (burada demek istediğinden, gösterilen içeriğinden bahsetmiyoruz): babanın, ölümüne karar veren *graphè*'nin ihtiyacını karşılaması –*Phaidros*'ta suçlanan yazının durumunda, *Sokrates'in ölümünden itibaren okunmuştur*. Sahnelerin birbirinin içine geçmesi uçurumsaldır. Eczane dipsizdir.

Peki bu suçlunun vaziyeti nedir? Buraya kadar yazı –yazılı söylev– yetim veya can çekişen baba katili konumundaydı. Öyküsünün akışında kökeniyle bağlarını koparark yoldan sapıyorsa, onun kötü olduğu anlamına gelmez bu. Halbuki şimdi –duyumsanır mekânda bulunan– kelimenin "gerçek" anlamıyla yazılı söylevin, doğuştan kusurlu olduğu ortaya çıkar. İyi soydan gelmiyordur; gördüğümüz gibi sadece tam anlamıyla hayatta kalamayacağından değil; kaynağı iyi, yasal değildir. *Gnésios* değildir. Ama o tam manasıyla bir soysuz değildir, gayri meşrudur. Babasının sesi tarafından ilân edilemez, tanınamaz. Kanundışıdır. *Phaidros*'un onayının ardından, Sokrates şu şekilde devam eder:

> SOKRATES: Bu ne anlama gelir? Öncekinin [yazılı söylev] kardeşi olan ve bu sefer yasal olan (*adelphon gnésion*) başka bir söylev için, hangi şartlarda oluştuğunu ve özünün niteliği ve gücüyle diğerini ne oranda geçtiğini tasarlamamız mı gerekir?

PHAİDROS: Bahsettiğin şu söylev nedir ve sence hangi koşullarda oluşur?

SOKRATES: Bu, bilginin eşlik ettiği, öğrenen insanın ruhuna yazılan (*Os met' epistemes graphetai en tè manthanontos psuchè*), kendi kendini koruyabilen (*dunatos men amunai eautô*) ve öte yandan gereken kişinin karşısında konuşmayı olduğu kadar, susmayı da bilen söylevdir.

PHAİDROS: Bilenin söylevi (*tou eidotos logon*), ona bakıldığında yazılı söylevin bir görüntü (*eidolon*) olduğunun söylenebileceği canlı ve yaşayan söylevi mi (*zônta kai empsuchon*) kastettiğin?

SOKRATES: Evet! Kesinlikle (276*a*).

Bu repliğin içeriğinde özgün bir şey yoktu; Alkidamas[70] da hemen hemen aynı şeyi söylüyordu. Ama bu replik, uslamlamanın işleyişindeki bir tür tersine çevrilmeye işaret etmektedir. Yazıyı bir üvey kardeş, bir hain, bir kafir ve bir sahtekâr olarak tanıtan Sokrates, ilk defa olarak bu kardeşin meşru kardeşini *başka bir tür yazı* olarak imgelemeye itilmiştir: sadece bilen canlı ve yaşayan bir söylev olarak değil, hakikatin ruha *kaydı* olarak. Şüphesiz şu anda burada bir "mecaz"la karşı karşıya olunduğu duygusuna kapılınacaktır. Platon –neden olmasın ve ne önemi var?– nadiren eleştirel bir biçimde ele alındığı halde felsefenin artık vazgeçemeyeceği bir "mecaz"ın (beyin veya ruhtaki kayıt, iz, işaret vs.) hikâyesi başladığı anda, belki de böyle zannediyordu. Oysa burada kendisine canlı diyen sözün, birdenbire ondan dışlanmak istenen şeyin düzeninden, aldatmaca düzeninden bir "mecaz"la betimlenmiş olması gözden kaçmaz. Ödünç alınan, kavranılırı kopyadaki tekrarına yapısal olarak bağlayan şey tarafından zorunlu kılınmıştır ve diyalektiği betimleyen dil de buna başvurmamazlık edemez.

Tüm Batı felsefesine hakim olacak bir şemaya göre, iyi bir yazı (doğal, canlı, bilen, kavranılır, iç, konuşan) kötü bir yazının (yapay, can çekişen, cahil, duyulur, dış, dilsiz) karşıtıdır. Ve iyi yazı ancak kötü yazının mecazında gösterilebilir. Mecazlık,

70 Bkz. M. J. Milne, *A Study in Alcidamas and His Relation to Contemporary Sophistic*, 1924, P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, s. 49.

Yasal oğullara başka bir telmih de 278*a*'da yapılır. Gayrimeşru oğullar ve iyi soydan oğullar (*nothoi / gnesioi*) arasındaki karşıtlık konusunda, özellikle bkz. *Devlet* (496*a*: "safsataların" hiçbir "gnésion"u yoktur), *Devlet Adamı* (293*d*; anayasa "taklitleri" "iyi doğmuş" değildir). Ayrıca bkz. *Gorgias*, 513*b*; *Yasalar* 741*a*, vs.

bulaşmanın mantığı ve mantığın bulaşmasıdır. Kötü yazı, iyi için dilsel bir adlandırma modeli ve sahte bir öz gibidir. Dahası, bir yazıyı diğeriyle ilintilendiren yüklem karşıtlıkları ağı, filesinde –burada metafizik tarihinin egemen yapısı olduğu kabul edilen– "Platonculuğun" kavramsal karşıtlıklarını barındırıyorsa, felsefenin iki yazının oyunu içinde oynandığı söylenebilir. Oysa o yalnızca söz ve yazı arasında ayrım yapmak istiyordu.

Phaidros'un sonunun, yazının mevcut olan söz adına suçlanmasından çok, bir yazının diğerine tercih edilmesi olduğu ileride doğrulanır; verimli bir izin kısır bir ize, içeri atıldığı için üretken olan bir tohumun dışarı atılıp heba olan, etrafa saçılma riskine giren bir tohuma tercih edilmesidir bu. En azından bu, bunu varsayar. Bunun nedenini Platonculuğun genel bir yapısı içinde aramadan önce, bu hareketi izleyelim.

Pharmakon'un sahneye girişi, sihirli güçlerin gelişimi, resimle karşılaştırma, siyasal-ailesel şiddet ve sapkınlık, aldatmacaya, maskeye, görüntüye imada bulunma, tüm bunlar oyuna ve şenliğe dahil olmamazlık edemezdi ki; bunlarda muhakkak bir aciliyet ve bir miktar sperm boşalması vardır.

Metnin parçalanması kabul edilirse ve Sokrates tarafından önerilen örnekseme (analoji) terimleri, retorik olumsallık olarak değerlendirilmezse, düş kırıklığına uğranılmayacaktır.

Örnekseme: aldatan yazının temsil ettiği hakiki yazıyla ilişkisi (hakiki yazı, çünkü hakiki, sahih, değerine layık, özüne uygun, *epistémè*'ye sahip olanın ruhundaki hakikat yazısı), güçlü, verimli, faydalı ürünler veren, uzun ömürlü ve besleyici tohumların (meyve veren tohumlar) zayıf, çabuk tükenen, gereksiz, geçici ürünler veren tohumlarla (çiçekli tohumlar) ilişkisiyle *benzer*dir. Bir yanda sabırlı ve sağduyulu çiftçi (*O noun ekôn georgos*), öte yanda aceleci ve oyuncu, lüks bahçıvan. Bir yanda ciddiyet (*soudè*), öte yanda oyun (*paidia*) ve bayram (*éortè*). Bir yanda ekin, tarım, bilgi, ekonomi, öte yanda sanat, zevk ve hesapsız harcama.

> SOKRATES: ... Şimdi, söyle bana; akıllı bir çiftçi, üstüne titrediği (*ôn spermatôn kedoito*) ve meyve vermesini istediği tohumları[71] acaba gerçekten (*spoudè*) yazın orta-

71 Çiftçi imasının bir benzeri *Theaitetus*'ta (166 vd.), Protagoras'ın olağanüstü savunmasının ortasında, benzer bir sorunsal içinde ele alınır. Sokrates Protagoras'a dört hakikat(sizliği) söyletir. Bunlar *bizim* için en yüksek derecede önem taşırlar, çünkü bu eczanenin tüm koridorları buralarda kesişir.

sında Adonis'in[72] bahçeciklerine eker de böylece sekiz gün sonunda bu bahçeciklerin nasıl mükemmelleştiğini görme hoşnutluğuna mı erişir? Veyahut bunu yaptığını farz edersek, eğlence veya şenlik sebebiyle mi böyle davranır?

SOKRATES: Savunması için söylediğimiz her şeyi, zannediyorum ki, büyük bir küçümsemeyle reddedecek ve şöyle diyecektir: Şu Sokrates'e de bak! Bir çocuğa, insanın aynı anda hem bir şeyi hatırlayıp hem de onu bilmesinin mümkün olup olmadığını sormuştu. Çocuk da korkuya kapılmış, hayır demişti, çünkü öngörüde bulunamıyordu; ve ben de alay edilen konumdayım: Sokrates bunu [...] kanıtlamak için uslamlamalar yapmıştı. Çünkü ben, hakikatin yazdığım gibi (*ôs gegrapha*) olduğunu söylüyorum: Her birimiz olanın ve olmayanın ölçüsüdür. Biri ile diğeri arasındaki fark sonsuzdur (*murion mentoi diapherein eteron eterou autô toutô*) [...] Bizzat bu tanım (*logon*), *mot-a-mot* formülünde (*tô rematî*) bunu yakalayamaz. İşte demek istediğimi çok daha açıkça anlamanı sağlayacak bir şey. Daha önce ne dediğimizi hatırla örneğin: sağlıklı adama güzel gelen bir yemek hasta adama bunun tamamen tersi görünür. Bu ikisinden birini daha bilge yapmak ne icap eder ne de böyle bir şey yapılabilir. Kanıları bu yönde olduğu için hasta cahillikle suçlanamaz ve sağlıklı olan da başka kanıları olduğu için bilge ilân edilemez. Halleri tersine çevirmek (*metableteon*) gerekir; çünkü bu hallerden biri diğerinden daha iyidir. Aynı şekilde, eğitimde, tersine çevrilme bir durumdan daha iyi olan duruma doğru yapılmalıdır; doktor bu tersine çevirmeyi ilaçlarıyla (*pharmakois*), sofist ise söylevleriyle (*logois*) yapar [...] Bilgelere (*sophous*) gelince, dostum Sokrates, onları gidip de kurbağalar arasında aramam; beden söz konusu olduğunda doktorlara başvururum, bitkiler söz konusu olduğunda ise çiftçilere [...] Kimsenin fikri yanlış değildir, sadece diğerlerinden daha bilge insanlar vardır..."

72 "Adonis şenliklerinde, mevsimi olmadığı halde, bir sepet, bir vazo içinde çabuk ölen bitkiler yetiştiriliyordu; bu sungular Afrodit'in sevgilisinin vakitsiz sonunu simgeliyordu." Bir ağacın içinde doğan Adonis –Myrrha'nın metamorfozu– önce Venüs, ardından da Mars tarafından sevilmiş ve avlanmıştır, yaban domuzu kılığına bürünen kıskanç Mars onu oyluğundan yaralayarak öldürmüştür. Çok geç yetişen Venüs'ün kollarında bir günlük ilkbahar çiçeği olan dağ lalesine dönüşmüştür. Dağ lalesi, yani soluk.

*Yasalar*daki çift yetenek teması ile çiftçi / bahçıvan (meyve / çiçek; uzun ömürlü / bir günlük, sabır / ivedilik; ciddiyet / oyun vs.) karşıtlığı arasında benzerlik kurulacaktır: "Sonbahar meyvelerine gelince, her biri için pay şu şekilde yapılmalıdır. Bizi çift bir yetenekle ödüllendiren tanrıçanın kendisidir; biri Dionysos'un oyuncağıdır (*paidian Dionusiada*) ve muhafaza edilmez, diğeri ise doğa tarafından saklanması için verilmiştir. O halde sonbahar meyveleri için şu yasayı çıkaralım: her kim ki Arcturus'un doğuşundan, bağ bozumundan önce, kırdaki meyvelerden, üzüm veya incirlerden yerse, Dionysos'a 50 kutsal drahmi ödeyecektir, vs." (VIII, 844d-e).

Yazı ve tarımı birbirlerinin karşısına getirerek bir araya getiren sorunsal alanda, ilavenin *pharmakon* ve yazı gibi, gravür ve gayrimeşruluk vs. paradokslarının, aşılamanın, ("kazımak" anlamına gelir) aşılama işleminin, aşılayıcının, aşı bıçağının ve aşı filizinin paradokslarıyla aynı olduğu gösterilebilir. Ayrıca aşılama sorununun en modern (biyolojik, psişik, etik) boyutlarının, birey olduğu (anlık veya kafa, duygu veya kalp, arzu veya böbrekler) zannedilenin egemen ve tamamıyla "kendine ait" bölümleri söz konusu olduğunda bile, ilavenin grafiğinde alındığı ve tutulduğu gösterilebilir.

> Bu tohumlar onu gerçekten ilgilendiriyorsa, onları kendi tarlasına ekmek için ekin sanatından faydalanır; sekiz ayın sonunda da tüm ektikleri hasata erişirse şüphesiz kendi kendisini kutlar [...]Peki doğru, güzel, iyi olanın bilimine sahip insan, kendi tohumları konusunda, çifçiden daha mı az akıllıdır? [...]İşte, gördüğün gibi, hem söz yoluyla kendi kendilerine yardım (*boethein*) etmekten hem de hakikati öğretmekten aciz söylevlerle tohum ekmek uğruna, bu şeyleri mürekkeple, kamış kullanarak yazmak suya yazı yazmayı andırır (*en udati grapsei*, boşa kürek çekmek anlamında atasözü).[73]

Sperm, su, mürekkep, resim, parfümlü renk: *pharmakon* daima sıvı gibi nüfuz eder, içilir, emilir, içeri girer, içeriyi tipin sertliğiyle belirler ve ardından onu istila eder ve ilacı, içkisi, içeceği, iksiri, zehiriyle kaplar.

Karşıtlar sıvı içinde daha kolay birbirlerinin içine geçerler. Sıvı *pharmakon*'un öğesidir. Üstelik sıvı saflığı olan su, en kolay, en tehlikeli biçimde *pharmakon*'un nüfuz etmesine ve onu bozmasına izin verir, anında onunla karışır ve uyuşur. Tarım toplumunu yöneten yasalar arasında, suyu ciddi bir biçimde koruyan yasa buradan ileri gelir. Dahası, suyu ilk olarak *pharmakon*'a karşı korur:

> Su tüm bahçe besinleri arasında kuşkusuz en besleyici olanıdır, ama çok kolay bozulur; gerçekten de ne bitkileri besleyen toprak, ne güneş, ne de rüzgârlar, ilaçlar (*pharmakeusesin*), çukur kazma, çalma yüzünden kaybolmaz, ancak su, doğası gereği tüm bu uygunsuzluklara maruz kalır: bu nedenle onu korumak için bir yasa gereklidir. İşte söz konusu yasa: Her kim ki kasıtlı olarak başkasının kaynak veya sarnıç suyunu, gerek onu ilaçlayarak (*pharmakeiais*), gerekse çukurlarda tutarak veya çalarak yok ederse, mağdur, bunu Xxastynomeler önünde zararın tutarını yazılı şekilde bildirerek söyleyecektir. İlaçlarla (*pharmakeiais*) zarar verdiği ortaya çıkan kişi yalnızca para cezasını ödemekle kalmayacak, ayrıca su kaynaklarını veya sarnıcı temizlemeye mecbur olacak, bunu yaparken de bu temizleme işi için yorumcular tarafından, durumlar ve kişilere göre zorunlu olarak belirtilmiş olan kurallara uyacaktır (*Yasalar*, VIII, 845*d-e*).

---

73 Alkidamas yazıyı bir oyun (*paidia*) olarak da tanımlamıştı. Bkz. Paul Friedlander, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 1. Bölüm, bkz. v ve A. Diès, a.g.e., s. 427.

O halde yazı ve söz şu anda iki tür iz, izin iki değeridir. Bunlardan biri olan yazı, yitik iz, yaşamayacak tohum, spermde geriye kalan bir şey olmaksızın harcanıp giden, yaşam alanının dışında kaybolup yaratmaktan, kendini ortaya çıkarmaktan ve yenilemekten aciz güçtür. Canlı söz ise bunun aksine *kapitali* verimli kılar, ersuyu gücünü babasız bir keyfe doğru saptırmaz. Saçılışında yasaya uyar. *Logos* ve *nomos*'un birliği onda belirlenir. Peki hangi yasa? Atinalı onu şöyle bildirir:

> ... üreme amaçlı çiftleşmede doğaya uyulmasını gerektiren bu yasayı empoze etmek için benimsediğim usulden bahsederken kastettiğim işte tam da buydu; erkek cinsine dokunulmasın; insan ırkı kasten öldürülmesin; tohum, asla kendi türünü devam ettirmek için kök salamayacağı kayalar ve çakılların arasına atılmasın; son olarak da dişi tarlada, üremeden gönüllü olarak yan çizen her tür girişimden vazgeçilsin. Eğer bu yasa süreklilik ve güç kazanırsa, hele babalarla çocuklar arasındaki her türlü ticareti yasaklayan yasa kadar güç kazanırsa ve diğer ticaretlerde aynı zaferi elde ederse, çok yararlı olacaktır. Doğaya uygunluğu gerçekten de ilk faziletidir; ayrıca insanları bu erotik öfkeden ve delilikten, tüm bu zinalardan ve yeme ve içmedeki aşırılıklardan uzaklaştırır ve kendi karılarını sevmelerini sağlar; sonuç olarak bu yasa hakim kılındığı zaman başka birçok hayır meydana gelecektir. Ama belki de, bu yasanın ilan edildiğini duyup biz yazarları aptalca ve imkânsız kararnameler hazırlamakla suçlayıp küfürler yağdıracak, bağırıp çağıracak güçlü ve genç, değerli bir döle sahip (*pollou spermatos mestos*) bir adam bizim önümüze çıkacaktır... (*Yasalar*, VIII, 838e-839*b*).

Burada yazı ile Platon isimli genç bir erkeğin oğlancılığı karşı karşıya getirilebilir. Ve onun paternal ilaveyle olan belirsiz bağlantısı: onun ölümünü tazmin etmek için yasayı çiğnemiştir. Babanın ölümünü tekrarlamıştır. Bu iki hareket birbirlerini geçersiz kılar veya çelişir. Söz konusu olan sperm ya da yazı olsun fark etmez, yasanın ihlâli baştan itibaren bir ihlal yasasına tabidir. Bu yasa klasik bir mantıkta değil, yalnızca ilavenin veya *pharmakon*'un grafiği içinde düşünülebilir. Yaşam tohumuna *olduğu kadar* ölüm tohumuna, doğuma olduğu kadar düşüğe de yarayabilecek olan bu *pharmakon*'un grafiği.

> SOKRATES: Ebeler ilaç (*pharmakia*) ve büyülerle ağrıları istedikleri gibi uyandırmayı ve yatıştırmayı, zor doğumları zamanında yaptırmayı ve uygun görüyorlarsa henüz olgunlaşmamış meyveyi düşürtmeyi bilmiyorlar mı? (*Theaitetos*, 149*c-d*).

Sahne karmaşık bir hal alır: yazıyı yitik oğul veya baba katili olmakla suçlayan Platon bu suçlamayı yazarken, Sokrates'in ölümünü bu şekilde telâfi eden ve doğrulayan bir oğul gibi davranır. Fakat annenin en azından görünürdeki yokluğuna işaret ettiğimiz bu sahnede, Sokrates baba değildir, babanın vekilidir sadece. Bir ebenin oğlu olan bu doğum doktoru, bu şefaatçi, bu aracı babanın *yerini aldığı* halde ne bir babadır, ne de, oğulların arkadaşı veya kardeşi olmasına ve Tanrı'nın pederane sesine boyun eğmesine karşın, bir oğul. Sokrates babanın oğulla tamamlayıcı ilişkisidir (*relation supplémentaire*). Platon'un, babanın ölümünden *itibaren* yazdığını söylediğimizde, yalnızca Platon'un görmediği söylenen (*Phaidros* 59*b*: "Sanıyorum Platon hastaydı") "Sokrates'in ölümü" adlı olayı değil; ilk olarak, kendi haline terk edilmiş Sokratesçi tohumun kısırlığını düşünüyoruz. Sokrates hiçbir zaman ne oğul ne baba ne de anne olamayacağını bilir. Eğer fuhuş ve yasayı ihlal onları ayırmış olmasaydı, muhabbet tellâlının sanatının ebenin sanatıyla aynı olması gerekirdi ("yeryüzünün meyvelerine bakmak ve onları toplamak ile hangi toprağa hangi bitki ve tohumun atılması gerektiğini bilmek aynı sanatın işidir"). Sokrates'in sanatı muhabbet tellâlı-ebenin sanatından üstündür, çünkü onun yalancı veya sahte meyve (*eidolon kai pseudos*) ile canlı ve hakiki meyve (*gonimon tè kai alethes*) arasında bir ayrım yapması gerekir; fakat asıl olarak, Sokrates ebelerin kısırlık yazgısını paylaşır. "Bende de ebelerin iktidarsızlığı var aslında... Tanrı beni başkalarını doğurtmakla sınırladı, bana doğurma kudretini bahşetmedi." İnsanı rahatsız eden ve sakinleştiren Sokratesçi *pharmakon*'un muğlaklığını hatırlayalım: "oysa benim sanatım bu ağrıları uyandırma ve dindirme gücüne sahiptir" (*Theaitetos*, 150*a*-151*e*).

O halde tohum *logos*'a boyun eğmek zorundadır. Bu yüzden kendini zorlaması gerekir, çünkü spermin doğal eğilimi onu *logos*'un yasasının karşısına koyar: "Önceki söylevlerimizde sperm olarak adlandırdığımız işte bu iliktir. Bir ruhu vardır ve nefes alır. Nefes aldığı açıklık, ona dışarı çıkma isteği verir. İşte oluşum sev-

gisini ilik böylece meydana getirmiştir. Erkeklerde utanılacak bölgelerin tözüne ilişkin ne varsa, kaba ve otoriter olması buradan gelir; aynı bir canlının uslamlamaya (*tou logou*) başkaldırması ve kızgın isteklerinin etkisi altında her şeye hâkim olmaya çalışması gibi" (*Timaeus*, 91*b*).

Şuna dikkat etmek gerekir; Platon canlı sözden bir çeşit psişik yazı oluşturarak yazıyı kaldırır (*relever*) gibi göründüğü anda, bu hareketi bir hakikat sorunsalının içinde tutar. *En tè psuchè* yazı, yarıp geçme değil, yalnızca öğretme, iletme, kanıtlama yazısı, örtüsünü açmanın en uygun şekliyle *aletheia* yazısıdır. Düzeni, didaktik veya doğurtma düzeni, her halükârda hitabet düzenidir. Diyalektik düzeni. Bu yazı canlı diyalogda kendi kendisini desteklemeye muktedir, özellikle de hakikati uygun şekilde, nasıl kurulmuşsa öyle öğretecek yetenekte olmalıdır.

Platon yazıyı bir anlamda yeniden sahiplendikten sonra ironiyi –ve ciddiyeti– belli bir oyunun iade-i itibarına dek götürür; bu mükemmel hareketin bitiminde, hakikatin, diyalektiğin, ciddiyetin, mevcudiyetin bu otoritesi yalanlanmayacaktır. Başka oyunlarla karşılaştırıldığında oyuncu ve *hypomnezik* yazı, ikinci sınıf yazı demek daha doğru olur, "öne geçmelidir." Diğer kardeşlerinin önüne geçmelidir, çünkü ailede daha da kötüsü vardır. Bu nedenle diyalektikçi kimi zaman yazmakla, anıtları, *hypomnemata*'ları toplamakla eğlenir. Ama bunu, onları diyalektiğin hizmetine vererek ve gerçeğin yolunda onu takip etmek isteyenlere bir iz (*ichnos*) bırakmak için yapar. Sınır şu anda, mevcudiyet ile iz arasından değil, diyalektik olan ve olmayan iz arasından, "iyi" anlamdaki oyun ve "kötü" anlamdaki oyun arasından geçer.

> SOKRATES: Yazı karakterlerinden meydana gelen bu bahçecikleri ekmesi ve yazması, görünüşün tersine, oyalanmak (*paidias karin*) için olacaktır; fakat yazdığı zaman, kendine bir hatırlama (*hypomnemata*) hazinesi oluşturur, hem unutkan yaşlılığa ermesi durumunda kendisi için hem de aynı yolu (*tauton ikhnos*) izlemek isteyen herhangi biri için. Bu körpe ekinlerin büyümesini seyretmekten zevk alır; diğerleri başka eğlencelere başvurur, içki alemleri ve onlara kardeş olan diğer tüm zevklere dalarken, o pek muhtemel olarak, size bahsettiğim ve varoluşunun eğlencesi olan bu hazları tüm bunlara tercih eder!
>
> PHAİDROS: Diğerlerinin aşağılıklığının yanında,

bahsettiğin eğlence ne kadar görkemli Sokrates: Adalet ve bahsettiğin diğer konular hakkında güzel söylevler hayal ederek yazılı (*en logois*) kompozisyonla oyalanabilen insanın eğlencesi!

SOKRATES: Aslında durum böyledir, sevgili Phaidros. Ama sanıyorum, bu amacı iyice (*spoudè*) benimsemek gerçekten de çok daha güzeldir: Bu güzellik, diyalektik sanatının kullanımı yoluyla ve ona uygun olan ruh bir kere ele alındığında, oraya bilginin eşlik ettiği söylevler dikildiği ve ekildiği zaman olur (*phuteuè te kai speirè met' epistémès logous*). Hem kendi kendilerine hem de onları dikenlere yardım edebilecek (*boethein*) söylevlerdir bunlar. Bu söylevler kısır değildir; başka yaratılışlarda (*en allois ethesi*) başka söylevler çıkaran bir tohumları olabilir; daima, yok olmaksızın aynı etkiyi yaratacak ve ona sahip olanda, bir insan için mümkün olabilecek en yüksek derecede mutluluğu gerçekleştireceklerdir! (276*d*, 277*a*).

9. OYUN: PHARMAKON'DAN HARFE VE KÖRLÜKTEN İLAVEYE

"Kai tè tes spoudes adelphè paidia"
(*Mektup* VI 323*d*).
"*Logos* de gè en è tès ses diaphorotetos
ermeneia" (*Theaitetos* 209*d*).

Platon'un basitçe oyunu mahkum ettiği sanılmıştır. Bu arada onun sadece bir türü olan *mimesis* sanatını da.[74] Ancak oyun ve onun "zıtlı" söz konusu olduğunda, "mantık" zorunlu bir biçimde insanı yoldan çıkarır. Platon oyun ve sanatı kurtararak kaybeder ve bu yüzden onun *logos*'u da, artık "mantık" olarak bile adlandırılamayacak şu duyulmadık kısıtlamaya maruz kalır. Platon pekâlâ oyundan söz eder. Onu över. "Kelimenin en iyi anlamıyla" oyunu, böyle bir tedbirin yatıştırıcı aptallığıyla iptal etmeden över. En iyi anlamda oyun, etik ve politikanın çizdiği sınırlar içinde oynanan ve onlar tarafından gözetlenen oyundur. Masum ve zararsız "eğlenceli" kategorisine giren oyundur. Oyalayıcı: ne kadar çarpık olursa olsun *paidia*'nın *oyalanma* olarak çevrilmesi

74 Bkz. *Devlet*, 602*b* vd; *Devlet Adamı*, 288*c-d*. *Sofist*, 234*b-c*; *Yasalar* II 667*e*-668*a*; *Epinomis* 975*d* vs.

şüphesiz oyunun Platoncu baskılanmasını pekiştirmekten başka bir şey yapmaz.

Spoudè / paidia karşıtlığı hiçbir zaman basit bir simetri içermez. Yahut oyun hiçtir (bu onun tek *şansı*dır), hiçbir etkinliğe, bu ada layık, yani hakikatle veya en azından anlamla yüklü hiçbir söyleve fırsat vermez. O halde *alogos* veya *atopos*'tur. Ya da oyun bir şey *olmaya* başlar ve bizzat mevcudiyeti diyalektik bir ele geçirmeye yol açar. Anlam kazanır; ciddiyet, *hakikat* ve varlıkbilimin hesabına çalışır. Yalnızca *logoi peri ontôn*'lar ciddiye alınabilir. Oyun varlığa ve dile geldiği andan itibaren, *oyun olarak silinir*. Tıpkı yazı olarak yazının hakikatin vs. önünde silinmek zorunda olması gibi. Bu yüzdendir ki, yazı olarak yazı, oyun olarak oyun diye bir şey yoktur. Özü olmayarak, farkı özün mevcudiyetinin koşulu olarak devreye sokan, benzere, kopyaya, taklite, aldatmacaya imkân tanıyan oyun ve yazı, durmaksızın *ortadan kaybolarak* giderler. Yazı ve oyun değillenmeksizin klasik doğrulamayla doğrulanamazlar.

Platon böylece oyunu ciddiye almak için oynar. Bu bizim yukarıda onun güzel oyunu olarak adlandırdığımız şeydir. Bunun sebebi yazılarını oyun olarak tanımlaması değildir sadece,[75] ona göre genel olarak insan işleri ciddiye alınacak şeyler değildir. *Yasalar*'ın şu ünlü metni bilinir. Oyunların içinden bir oyunun teolojik bir biçimde göklere çıkarılışını, oyunun tekilliğinin gitgide nötrleştirilmesini izlemek için onu tekrar okuyalım:

> Kuşkusuz insanların işleri pek ciddiye alınmaya değmez (*megales men spodès ouk axia*); oysa onları ciddiye almak zorundayız ve talihsizliğimiz de işte buradadır. Ama madem ki bu durumdayız, bu kaçınılmaz uğraşı makul bir şekilde başka bir nesneye yöneltmek belki de uygun bir iş olacaktır (*emin summetron*) [...] Ciddi olmayandan ziyade ciddi olana ciddiyetle yönelmeliyiz; doğası itibariyle Tanrı bizim mutlu uğraşımıza layıktır (*makarion spoudès*) ancak insan, daha önce söylediğimiz gibi,[76] Tanrı'nın ellerinde bir

75 Bkz. *Parmenides* 137*b*; *Devlet Adamı* 268*d*; *Timaeus* 59*c-d*. Bu oyun sorunsalının bağlamı ve tarihsel temeli hakkında, özellikle bkz. P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, s. 61-3.

76 Bkz. *Yasalar* I, 644*d-e*: "Canlı varlıkları tanrılar tarafından yapılmış birer kukla olarak gözümüzde canlandıralım; bu onlar için bir eğlence miydi (*paignon*), yoksa ciddi bir amaç (*ôs spoudè*) var mıydı, bunu bilemeyiz; bildiğimiz, bizde kiriş veya ip gibi olan bu duygulanımların bizi çektiği ve karşıt oldukları zaman da bizi birbirinin tersi yönde, erdemi ahlâksızlıktan ayıran çizgi üzerinde zıt davranışlara sürüklediğidir. Akıl (*logos*) herkesin bu çekişlerden birine göre

oyuncaktan (*paignon*) ibarettir ve gerçekten de payına düşen en iyi şey budur.

> İşte her erkek ve kadının hayatı boyunca oynayabileceği en güzel oyunları oynayarak, bugün sahip olduğundan çok farklı düşünceler içinde uymak zorunda olduğu rol [...] Sonuç olarak bugün, oyunlar uğruna ciddi şeylerin yapılması gerektiği sanılıyor: bu yüzden savaşa ilişkin ciddi şeyleri barışı hedefleyerek iyi yürütmek gerektiği düşünülür. Oysa aslında savaş bize, sahici bir oyunun veya adına yaraşır bir eğitimin ne gerçekliğini ne de vaadini hiçbir zaman sunabilmiştir. Oysa ki, bunların bize en ciddi şey olarak göründüğünü kabul etmekteyiz. Bu nedenle, elden geldiğince barış içinde yaşamak gerekir ve ömrün büyük bölümünde yapılabilecek en iyi şey de budur. Peki ama doğru yol nerededir? Kurbanlar, şarkılar, danslar gibi bize hem tanrıların hoşnutluğunu kazandıracak hem de düşmanlarımızın saldırılarını geri püskürtüp savaşta onları yenmemizi sağlayacak oyunlar oynayarak yaşamakta... (803*b*)

Oyun, daima *oyunların* içinde kendini kurtararak kaybolur. Başka yerde, "Rousseau'nun döneminde",[77] oyunun oyunlar içinde bu kayboluşunu izledik. Oyun ve yazının bu mantığı (mantıksızlığı), bu kadar çok şaşırılan şeyin anlaşılmasını sağlar:[78] yazıyı ve oyunu ikinci plana atan veya yeren Platon, neden bunca şey yazmış, Sokrates'in *ölümünden itibaren* yazılarını oyun gibi sunmuş ve yazıyı yazı içinde suçlamış, yazıdan ettiği şikayet (*graphè*) bize kadar ulaşmıştır?

Hangi yasa bu çelişkiyi, yani söylenenin yazıya karşı kendiyle karşıtlığını buyurur. Bu söylenen *ki yazdığı andan itibaren,* kendisiyle özdeşliğini yazdığı ve kendi özgünlüğünü yazının bu zemininden çıkardığı andan itibaren kendisine karşı söylenir. Bu çelişki ki, yazmayla karşıtlaşan konuşmanın kendi kendisiyle olan ilişkisinden ibarettir; avının izini sürerken kendisini avlar, bu çelişki olumsal değildir. Buna ikna olmak için, Batı edebiyatın-

---

hareket etmesi, diğer sinirlerin çekişine diremek suretiyle onu hiçbir durumda bırakmaması gerektiğini söyler. Bu, şehrin ortak yasası olarak adlandırılan, altın öğüt, usun kutsal öğüdüdür (*ten tou logismou agôgen khrussen kai ieran*) ... vs." Diğerleri sarsılmaz, sert ve türlü modellere benzer olduğu halde, bu altından olduğu için yumuşaktır. Bu andan itibaren *khryse* veya *khrysologie* adı verilen dizgini tutmak gerekir.

77 *De la grammatologie*, s. 443 vd.

78 Belli başlı referanslar, Robin'in *Théorie platonicienne de l'amour*'u, s. 54-9'da toplanmıştır.

da Platon'la başlıyor gibi görünenin, en azından Rousseau, daha sonra ise Saussure'le birlikte tekrar ortaya çıktığını fark etmek yetecektir. Bu üç durumda, bize yeni bir seyir izleten ve felsefe veya *epistémé*'de başka düğümler keşfetmemizi sağlayan Platonculuğun tekrarı olan bu üç devirde, yazının dışlanması ve aşağılanması, bizzat dile getirilişinde aşağıdakilerle birlikte bulunmak zorundadır:

1. genel bir yazıyla ve onda da

2. bir "çelişki"yle: sözmerkezciliğin yazılı önermesi; dışarının dışarı-olmasının ve içeriye zarar vererek zorla girişinin eşzamanlı doğrulaması:

3. "edebi" bir eserin oluşturulmasıyla. Saussure'ün *Anagrammes*'ından önce Rousseau'nunkiler vardı; ve Platon'un eseri sözmerkezci "içeriğinin" ötesinde ve ondan bağımsız olarak okunabilir; bu sözmerkezci içerik ***eserin evirmesel*** (*anagrammatique*) yapısında kayıtlı bir "işlev"dir yalnızca.

İşte böylelikle Platon, Rousseau ve Saussure tarafından geliştirilen "dilbilim" hem yazıyı dışarı atmalı hem de bu arada özsel sebeplerden ötürü tüm tanıtlayan ve teorik kaynağını ondan ödünç almalıdır. Başka yerde bunu Cenevreliler için göstermeye çalıştık. Durum Platon için de en az bu kadar nettir.

Platon'un kendisini sık sık alfabenin ***harfleriyle açıkladığı*** bilinir. Kendini onlarla açıklar; kullandığı yazıyla "açıklama yapmak" için değil, diyalektiği açıklamak için harfleri kullandığı anlamına gelir bu. Niyeti görünüşte didaktik ve analojiktir. Ancak hiçbir zaman izlekleştirilmemiş sabit bir zorunluluğa uyar: bunun sebebi daima farkın yasasını, yapının, ilişkinin, oransallığın ve analojinin indirgenemezliğini görünür kılmaktır.

Yukarıda *tupos*'un, grafik karakteri olduğu kadar eidetik modeli de belirtebileceğini kaydetmiştik. *Devlet*'te, *tupos* kelimesini form-model (*eidos*) anlamında kullanmadan önce de, Platon pedagojik gibi görünen amaçlar uğruna, model olarak harf örneğine başvurmuş, bunların suda veya aynada yansıyan kopyalarını, ikonlarını tanımadan önce bunları tanımak gerektiğini belirtmişti.

> Okumayı öğrendiğimizde, girdikleri bileşimlerde zaten az sayıda olan harfleri ayırt etmeyi becerdiğimizde, kendimizi çok güçlü *sanırdık*. Küçük ya da büyük bir harfi, kapladığı alan ne olursa olsun gereksiz bulmadan, aksine onu

> her ortaya çıktığında ayırt etmeyi iyi okuyucu olabilmenin tek yolu sayardık [...]Eğer harflerin imgeleri suda veya aynada (*eikonas grammatôn*) temsil edilirse, onları harflerin kendilerini bilmeden tanıyamayız; çünkü tüm bunlar aynı sanatın ve aynı çalışmanın konusudur (402*a-b*).

Şüphesiz *Timaeus* bundan bizi haberdar eder: tüm bu yazıyla *kıyaslamalarda*, harfleri harfiyen almamak gerekir. *Stoikheia tou pantos*'lar, her şeyin öğeleri (veya harfleri) bir araya gelerek heceler oluşturmazlar (48*c*). "Ne kadar dar sınırlar içinde olursa olsun, harfleri hecelerle kıyaslamak uygun değildir."[79] "Oysa, *Timaeus*'ta matematiğin tüm orantılılık oyunu, sesten vazgeçebilen bir *logos*'a, kendini sessiz rakamlarla ifade edebilen bir hesap tanrısına (*logismos theou*) (34*a*) göndermede bulunmakla kalmaz; ayrıca, başkanın ve karışımın devreye girişi (35*a*); tesadüf (*cause errante*); yer –indirgenemez üçüncü tür– sorunsalı; paradigmaların ikiliği (49*a*), tüm bunlar dünyanın kökenini, yani döl yatağındaki (*matrice*), kaptaki (*réceptacle*) şekillerin, kavramların kaydını iz olarak tanımlamaya "zorlar" bizi. Döl yatağı veya kap hiçbir zaman ve hiçbir yerde mevcudiyet formunda veya formun mevcudiyetinde sunulmaz; bunlardan hem biri hem de diğeri anneye kayıt olmayı gerektirirler. Burada her durumda birtakım sıkıntılarla "Platon mecazları" olarak adlandırılan eviriler (*tournures*), indirgenemez bir şekilde yazınsaldır. İlk olarak bu sıkıntıların işaretlerinden birini, *Timaeus'a* yazılmış bir önsözünde saptayalım: "Yeri tahayyül etmek için pratikte gerçekleştirilemez olabilecek bir soyutlamayla nesneleri bulundukları 'yerden' ayırmak, kaldırmak gerekir. Oysa iki farklı nesne aynı anda, aynı yerde var olamayacağına ve bir nesne yer değiştirmeden de 'başka' olabildiğine göre, bu soyutlama bize değişim olgusunun kendisi tarafından dayatılmıştır. Bu sebeple, 'mekân'ın kendisini ancak mecazlar yoluyla gözümüzde canlandırabiliriz. Platon, çağdaşlarımızı sıkıntıya sokan, çok sayıda oldukça farklı mecaz kullanmıştır. 'Yer', 'mekân', içinde şeylerin belirdiği, üzerinde şeylerin ortaya çıktığı, 'kap', 'döl yatağı', 'anne', 'dadı', tüm bu formüller bize şeyleri barındıran uzayı düşündürür. Ama daha sonra, söz konusu olan 'iz-taşıyıcı', 'dol-

79 Harflerin kullanımı açısından *Timaeus* ile Jafr'ın ("permütasyon" bilimi olarak İslami harf bilimi) karşılaştırılması için özellikle bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, NRF, s. 204 vd.

gu maddesi', tamamen kokusu giderilmiş, parfümcülerin içinde kokuları saptadığı özdek, mücevheratçının çok sayıda farklı şekil çıkarabildiği altındır" (Rivaud, Budé yay., s. 66). İşte "Platonculuk"un tüm karşıtlıklarının ötesine, kökensel kaydın açmazına doğru giden bölüm:

> ... O zaman iki çeşit varlık ayırt etmiştik. Şimdi, üçüncü bir cins keşfetmemiz gerekiyor. Gerçekten de ilk iki çeşit önceki açıklamamız için yeterliydi. Bunlardan birinin Modelin (*paradeigmatos*) türü olduğunu farz etmiştik, anlaşılır ve değişmez tür; Modelin kopyası olan ikincisi ise, doğuma tabi ve görünürdür. Bu ikisinin yeterli olduğunu düşündüğümüz için o zamanlar bir üçüncüsünü ayırt etmemiştik. Ama şimdi, uslamlamamızın devamı bizi, zor ve karanlık olan bu üçüncü türü sözlerimizle kavratmaya girişmeye zorluyor. Acaba doğal olarak onun hangi özelliklere sahip olduğunu varsaymak gerekir? Her şeyden önce, şu cins bir özellik: her doğumun (*pases geneséôs*) desteği ve dadısı gibidir (*upodokhen auten oion tithenen*) [...] (Bu dadıya) daima aynı ismi vermek uygun düşer. Zira özelliklerini hiçbir zaman tam olarak kaybetmeyecektir. Aslında her zaman her şeyi alır ve hiçbir zaman ve hiçbir durumda kendisine giren şeyler gibi şekillenmez. Çünkü o, doğası gereği her şeyin izini-taşıyabilir (*ekmageion*). Ona nüfuz eden nesneler tarafından harekete geçirilir ve şekillere bölünür ve onların etkisi sayesinde kimi zaman bir görünümde, kimi zaman ise bir başka görünümde ortaya çıkar. Oraya giren veya oradan çıkan şekillere gelince, bunlar tanımını yapmayı ertelediğimiz, ebedi varlıkların görüntüleridir (*tón ontôn aei mimemata*). Bunların ona nasıl basılışındaki (*tupôthenta*) mükemmeliği anlatmak zor. Şu an için bu üç varlık cinsini akılda tutmak yeterlidir; doğan, bunun içinde doğduğu ve doğan şeyin kendisine benzer olarak geliştiği şey. Kabı bir anneye, modeli bir babaya ve ikisi arasındaki aracı doğayı da bir çocuğa benzetmek uygun olur. Ayrıca şunu iyi anlamak gerekir: iz çok çeşitli olduğundan ve göze tüm çeşitlilikleri sunduğundan, eğer bu iz, başka yerlerden alması gereken figürlerden tamamıyla muaf olsaydı, kendisinin oluştuğu şey, onu içine almak için uygun olmayacaktı [...] Bu nedenle annenin doğan her şeyin, görünür her şeyin kabı olduğunu ve genel anlamda duyu nesnesinin ne hava ne ateş ne de onlardan doğan veya onların kendilerinden doğduğu şeylerin hiçbiri değil, toprak olduğunu söylemeyeceğiz. Ama eğer onun her şeyi kabul eden ve anlaşılması çok sıkıntılı ve zor olan, görünmez ve şekilsiz bir tür oldu-

günu söyleseydik, hiç de yalan söylemiş olmazdık (48*e*-51*e*; *Khôra*, burada saçılan her şeye gebedir. Bu konuya başka yerde gireceğiz.)

Biraz ileride, basitçe duyumsanır ile anlaşılır, varsayımsal ile varsayımsal olmayan karşıtlıklarıyla düşünülmeye izin vermeyeni "görme"nin söz konusu olduğu *Devlet*'te (533 *b*) olduğu gibi, rüyaya başvurulması buradan ileri gelmektedir. Burada belli bir piçlik vardır ki, Demokritos'un bu (*nothos*) kavrama aşina olduğu reddedilemez. (Rivaud, *le Problème de devenir et la Notion de la matière...*, s. 310, n. 744):

> ... her zaman üçüncü bir cins vardır, bağın cinsi: ölemez ve doğan tüm nesnelere bir yer sağlar. Kendisi ancak duyumun hiçbir şekilde karışmadığı karma bir uslamlama (*logismô tini nothô*: piç uslamlama) sayesinde algılanabilir: ona olsa olsa inanılabilir. Her varlığın mutlaka bir yerlerde olduğunu, belli bir mekânda bulunduğunu, belli bir yer kapladığını ve ne yeryüzü ne de gökyüzünün herhangi bir yerinde olan bir şeyin hiçbir şey olmadığını doğrularken, onun adeta bir rüyadaymışçasına farkına varırız. Ama tüm bu gözlemleri ve onların kızkardeşi olan ve bu varlığın doğasıyla ilgili, onun gerçekte, rüyanın dışında ne olduğuna ilişkin gözlemleri bu bir çeşit rüya hali sebebiyle birbirinden açıkça ayırt etme ve hangisinin doğru olduğunu söyleme gücümüz yoktur (52*b-c*).

O halde kayıt, hem oğulun üretimi hem de bir yapısallığın kurulmasıdır. Yapısal orantılılık ilişkileri ve edebilik arasındaki bağ yalnızca kozmogonik söylemde ortaya çıkmaz. Politik söylemde ve dilbilimsel söylemde de görünür.

Politikanın düzeninde, yapı bir yazıdır. En büyük zorluk anında, elde başka hiçbir pedagojik kaynak olmadığında, teorik söylem politikanın düzenini, dünyasını, *evrenini* başka türlü kuramadığı zaman, dilbilgisel "mecaza" başvurulur: "büyük harfler" ve "küçük harfler" analojisi, *Devlet*'in ünlü metninde (368*c-e*) "nüfuz eden bir bakışın" gerekli olduğu ve bu "nüfuz etmenin" de bizde olmadığı bir noktada devreye girer. Yapı, duyumsanır olsun, anlaşılır olsun, mevcudiyetin görüsünün eksik olduğu durumda bir yazı gibi okunur.

Dilbilimsel alanda da durum aynıdır. *Cours de linguistique*

générale'de olduğu gibi, yazıya referans; farklılık ve ayırıcılık ilkesini genel olarak anlamın şartı biçiminde anlatmak söz konusu olduğu noktada tümüyle vazgeçilmez hale gelir. Theuth'ün Platoncu sahnede ikinci olarak ortaya çıkışı böyle açıklanır. *Phaidros*'ta, *pharmakon*'un mucidi uzun bir söylevde bulunuyor ve mektuplarını kralın kabulüne sunuyordu. Daha kısa, daha dolaylı, daha imalı olan diğer müdahalesi de bize felsefi olarak dikkate değer görünüyor. Bu müdahele yazı değil dilbilgisi, dilbilgisel bilim ve farklar biliminin icadı adına yapılır. *Philebos*'un başındadır: keyif (*kharein*) ile bilgelik veya temkin (*phronein*) ilişkileri üzerine bir tartışma başlar (II d). *Sınır* zorluğuna takılınır. Bunun sonucunda *Timaeus*'ta olduğu gibi, aynı ile başkanın, bir ve birçoğun, sonluluk ve sonsuzluğun bileşimi zorluğuna da gelinir. ".. bizlerden çok daha iyi olan ve tanrılara daha yakın yaşayan eskiler bize şu geleneği aktarmışlardır : Var olduğu söylenen her şey bir ve çoktan yapılmıştır ve kendisinde baştan beri bir arada bulunan (*en autois sumphuton*) sınır ve sonsuzluğu (*peras dè kai apeirian*) barındırır." Diyalektik, bu aracılara (*ta mesa*) saygı gösterme sanatıdır (16*c*-17*a*); Sokrates bunu sonsuzluğa geçmekte acele eden eristik sanatının karşısına koyar. Bu kez, harfler *Phaidros*'takinden farklı olarak, söylevi sarih (*sapheneia*) kılmakla yükümlüdürler:

> PROTARKHOS: Söylediklerinin içinde, Sokrates, bazı şeyleri anladığımı zannediyorum ama bazı şeyleri de kavramak için hâlâ birtakım açıklamalara ihtiyacım var.
>
> SOKRATES: Bu açıklamayı, Protarkhos, sana harfler verecektir; bunu çocukluğunda hecelediklerine sor.
>
> PROTARKHOS: Nasıl?
>
> SOKRATES: Ağızdan çıkardığımız ses (*phonè*) her birimizde vardır ve öte yandan da sonsuz bir çeşitliliktedir.
>
> PROTARKHOS: Kuşkusuz.
>
> SOKRATES: Onu ne sonsuz olarak, ne de bir tane olarak bilmek bizi bilgin yapmaya yetmez; ama hangi niteliğe ve ne gibi farklılıklara sahip olduğunu bilmek, işte her birimizi bir dilbilgisi bilgini yapan budur (17*a-b*).

Müzik aralıkları (*diastemata*) örneğiyle konudan uzaklaştıktan sonra, diastemeleri ve seslerin farklılığını açıklamak için harflere geri dönülür:

SOKRATES: ... Söylediklerimizi açıklığa kavuşturmak için tekrar harflere başvuralım [...] Sesin sonsuzluğu gerek bir tanrı, gerekse birtakım kutsal kişiler tarafından algılanmıştır. Bir Mısır geleneğine göre sesin sonsuzluğunda seslilerin (*ta phoneenta*) tek değil, çok sayıda olduğunu; bir sesleri olmamasına karşın yine de bir gürültüye sahip olan başka birtakım yayınlar bulunduğunu; bunların da belli bir sayıları olduğunu ilk kavrayan kişinin Theuth olduğu söylenir. Bugün sessizler (*aphona*) olarak adlandırdıklarımızı üçüncü bir tür gibi bir yana bıraktı. Bunun ardından ne gürültüleri ne de sesleri olan bu sessizleri (*aphtonga kai aphona*), sonra aynı şekilde seslileri ve aracıları da birer birer bölmüş, son olarak sayılarını belirlemiş ve onlardan her birine ve hepsine beraberce öğeler (*stoikheion*) ismini vermiştir. Hiçbirimizin, onların arasından, tüm bütünden ayrılmış olan herhangi birini öğrenecek yetide olmadığımızı anlayarak bu karşılıklı bağımlılığı (*desmon*), onların hepsini bir birlik yapan tek bir bağ gibi değerlendirmiş ve onlara dilbilgisi sanatı olarak adlandırdığı tek bir bilim tahsis etmiştir (18*b-d*).

O halde yazınsal "mecaz" farklılık ve ilişkinin indirgenemez olduğu her seferde, başkalığın belirlenmeyi ortaya çıkardığı ve bir sistemi devinime soktuğu her seferde devreye girer. Platon başkanın varlık içindeki oyununu yazı olarak belirtmek zorundadır; özünde, hakikatinde konuşulmayı istendiği halde yazılan bir söylevdeki yazı olarak. Ve o, *Sokrates'in ölümünden itibaren* yazıyorsa, şüphesiz bu derin sebep yüzündendir. Sokrates'in ölümünden, aynı zamanda da *Sofist*'in baba katlinden itibaren. Saygıdeğer baba figürü Parmenides'e, onun varlığın birliği tezine karşı şiddetli bir saldırı yapılmasıydı, başka ve varlık-olmayan, başka olarak varlık-olmayan varlığın birliğine onu kesintiye uğratarak girilmeseydi, yazı ve oyunu zorunlu olmayacaktı. Yazı baba katlidir. *Sofist*'in *Yabancı*'sı için, baba katlinin "bir kör (*tuphlô*) için bile aşikâr olan" (*özellikle* bir kör için demek burada daha doğru olacaktır) zorunluluğu ve kaçınılmazlığı; yanlışlık, tanrı, ikona, mimene, fantasma ve "bunlarla uğraşan sanatlar" hakkında bir söylevin olanağının koşulu olması acaba bir tesadüf müdür? Dolayısıyla da yazının? Yazının adı bu noktada geçmez, ama bu boşluk, onun tüm bu kavramlarla olan sistematik bağını ortadan kaldırmaz –aksine– ve biz de onu bu şekilde kabul etmişizdir:

YABANCI: Kendimizi savunmak için muhakkak babamız Parmenides'in tezini (*Ton tou patros Parmenidou logon*) sorgulamamız ve var olmayanın (*mè on*) birtakım durumlarda var olduğunu, varlığın (*on*) ise bir şekilde var olmadığını zorla tesis etmemiz gerekecektir.

THEAITETUS: İşte tartışmayı (*Phainetai to toiouton diamakheteon en tois logois*) yönlendirmemiz gereken yer budur.

YABANCI: Nasıl olur da bu aşikâr olmaz? Hatta, bu bir kör için bile aşikâr değil midir? Bu çürütme, bu ispat yapılmadığı sürece, kaçınılmaz bir biçimde gülünç zıtlıklara düşmeden, ne yanlış söylevden, ne yanlış fikirlerden, ne görüntülerden, kopyalardan, taklitlerden veya aldatmacalardan, ne de bunlarla ilgili herhangi bir sanattan bahsedilebilir.

THEAITETUS: Bu çok doğru.

YABANCI: İşte bu nedenle ya babanın tezine (*tô patrikô logô*) saldırmanın veya, eğer birtakım tereddütlere düşüyorsak, sahayı bir daha geri dönmeksizin karşı tarafa terk etmenin zamanı gelmiştir.

THEAITETUS: İşte burada bizi hiçbir şeyin tutmaması gerekir (241*d*-242*a*).

Farklılık ve yazının oyununu başlatan bu baba katli, dehşet verici bir karardır. Adını kimsenin bilmediği bir Yabancı için bile. Bunun için insanüstü güçler gerekir. Bilge bir toplumda, saygılı oğullar yetiştirmek isteyen bir toplumda deli olmayı, deli kabul edilmeyi göze almak gerekir.[80] Bu sebeble Yabancı hâlâ gücünün

80 *Yasalar*'ın bu tehlikeden (oğlancılık) bir kurtuluş yolu (*diaphugen*) bulmak amacıyla bir *pharmakon* aranmasının söz konusu olduğu şu bölümü, bu çözümlemeyle ilişkilendirilebilir. Atinalı kendine, "gerçekten de Laïos'tan evvel yürürlükte olan yasa ilan edilerek (*tè phusei thesei ton pro tou Laiou nomon*) erkekleri ve genç oğlanları kadınlar gibi kullanmak yasak edilmek suretiyle doğaya uyulsaydı" ne olurdu diye sorar, ancak bunun gerçekleşeceğine dair bir umudu yoktur... Kâhinin, oğlu tarafından öldürüleceğini önceden haber verdiği Laïos, aynı zamanda doğa-karşıtı aşkın da temsilcisiydi. Bkz. *Œdipe*, in *Légendes et Cultes de héros en Grèce*, Marie Delcourt, s. 103.

Yasalar'a göre, ebeveyn katlinden daha kötü bir suç veya daha büyük bir saygısızlık olmadığı bilinir: böyle bir katil "birçok ölümü herkesten çok hak edecektir" (IX 869b). Hatta ölümden bile fazlasını, zira bu en büyük ceza değildir. "Şu halde, söz konusu insanların bu tür suçlar nedeniyle hayat boyunca çarpıtıldığı cezaların, burada da, mümkün olduğunca Hadès'inkilerden aşağı kalmamaları gerekir" (881*b*).

olmamasından, elbette deli gibi görülmekten, ne başı ne de sonu olmayan bir söylev söylemekten veya ancak başı üzerinde yürüyebileceği bir yola girmekten korkar. Bu baba katli her ne olursa olsun, bir ölüm cezası kadar muhakkak, kesin ve korkunçtur. Geri dönüş umudu yoktur. Orada insan kendi kellesiyle ve aynı zamanda şefle oynar. Bu nedenle, Yabancı, Theaitetus'tan yanılsamaya kapılmayıp onu bir baba katili (*patraloian*) olarak görmemesini istedikten sonra, başka bir dilekte bulunur:

> YABANCI: Bu durumda, üçüncü kez senden küçük bir iyilik isteyeceğim.
>
> THEAITETUS: Söylemen yeterli.
>
> YABANCI: Zannediyorum demin açık bir şekilde, böyle bir çürütmenin benim gücümü her zaman için aştığını, şimdi de kesin olarak aştığını itiraf ettim.
>
> THEAITETUS: Bunu itiraf ettin.
>
> YABANCI: Sana söylediklerimden dolayı beni, canı istediğinde döneklik yapan (*para poda matabalôn emauton anô kai katô*), dengesiz (*manikos*) biri olarak görmenden korkuyorum (242*a-b*).

O zaman söylev başlar. Babanın *logos*'u altüst olur. Mademki varlık bir *triton ti*, klasik varlıkbilimin ikiciliklerine indirgenemez bir üçüncü olarak ortaya çıkmıştır, cinslerin veya formların farklılıklarının (*bir araya gelme-dışlama*) sistemini dokuyan iç içe geçmeyi; söylevin bize doğmasını (*a logos gegomen emin*) sağlayan *sumplokè ton eidôn*'u açıklamak için bir kez daha yazı ve harfler arasındaki bağlantı bilimini ele almalıyız. (259*e*) *Var olan* ile var olmayanın *sumplokè*'sini (240*c*)? Bu *sumplokè*'nin farklılar arasındaki uygunluk ve uygunsuzluk, birlik ve dışlama kuralı, "harflerinkiyle hemen hemen aynı olacaktır" (253*a*; bkz. *Devlet Adamı*, 278*a-b*: *sumplokè* "paradigması" yine harfe dayanır).[81]

Şüphesiz dilbilgisi bilimi diyalektik değildir. Platon birinciyi ikinciye tabi kılmaya önem verir (253*b-c*). Ona göre bu ayrım tartışmaya gerek olmaksızın doğrudur; ama onu son kertede hak-

81 Özellikle *Devlet Adamı*'nda ele alındığı şekliyle, alfabedeki harfler konusunda, bkz. G. Goldschmidt, *le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, P.U.F., 1947, s. 61-7.

lılaştıran nedir? Her ikisi de, bir şekilde dil bilimleridir. Zira diyalektik de bizi söylevler veya uslamlamalar boyunca yönlendiren "dia tôn logôn" bilimidir (253*b*). Bu noktada onu gramerden iki şey ayırt eder: bir yandan ilgilendiği dil birimleri kelimeden daha büyüktür (*Kratylos*, 385*a*-393*d*); öte yandan her zaman bir hakikat niyetiyle yönlendirilir; onu burada, sadece, hem gösterilen hem de gönderge olan *eidos*'un varlığı, yani şeyin kendisi hoşnut edebilir. Dilbilgisi ile diyalektik arasındaki ayrım, ancak hakikatin tamamıyla mevcut olduğu ve *logos*'u doldurduğu noktada tüm pekinliğiyle ortaya koyulabilir.[82] Oysa Sofist'in baba katlini tesis eden şey, var olanın (mevcut-var olanın en çok "var olan"ın: yüzüne bakılamayan iyi ve güneşin) *tam* ve *mutlak* varlığının imkânsızlığı, hakikatle dolu bir görünün imkânsızlığı değildir yalnızca; *ister doğru, ister yanlış olsun* bir söylevin şartı, *sumplokè*'nin diyakritik ilkesidir. Hakikat *eidos*'un mevcudiyeti ise, güneş ışığının sebep olduğu ölümcül körlük durumu hariç, ilişki, mevcut olmama ve hakikat olmama ile birlikte kurulmak zorundadır her zaman. Bundan, dilbilgisi ve diyalektik (veya varlıkbilim) arasındaki pekin farkın mutlak şartının ilkece yerine getirilemeyeceği sonucu çıkar. Veya bu şart arki-var olan ve arki–hakikat noktasında en azından *ilkece* yerine getirilebilir, ancak bu noktanın da üstü baba katlinin zorunluluğu tarafından çizilmiştir. Yani bizzat *logos*'un zorunluluğu tarafından. Ve bu, *gerçekte* dilbilgisi ve varlıkbilim arasında bir farklılık olmasını yasaklayan farklılıktır.

Fakat bir hakikatin, var olanla dolu bir mevcudiyetin, dolu dolu var olanın imkânsızlığı nedir? Veya tersine, böyle bir hakikat mutlak körlük anlamında bir ölüm olacağı için, ölüm olarak hakikat nedir? *Ne* değil mi? Zira bu sorunun şekli sorguladığı şey tarafından oluşturulur; ama *ontôs on*'un mutlak mevcudiyetinin imkânsız doluluğu nasıl yazılır, nasıl kaydolur? Cinslerin ve ide-

82 Bu sorunsalın yapısı, Husserl'in *Recherches Logiques*'indeki sorunsalın yapısıyla tamamıyla benzerdir. Bkz. *la Voix et le Phénomène*. *Sumplokè* ve *pharmakon* söz konusu olduğuna göre, *Devlet Adamı*'nın sonu başka şekilde okunacaktır. Dokuma işleminde (*sumplokè*), kraliyet dokumacısı erdemi meydana getiren karşıtlıkları ardı ardına dizerek ağını örecektir. Genel anlamıyla *sumplokè*, yani dokuma *pharmakon*'la entrika çevirir: "Yasalar bunu ancak asaletin doğuştan olduğu ve eğitimle korunduğu karakterlerde oluşturabilir (*kata physin monosi dia nomôn emphuesthai*); sanat bu ilacı (*pharmakon*) onlar için yaratmıştır; söylediğimiz gibi, doğaları gereği ne kadar benzemez olurlarsa olsun ve eğilimleri ne kadar karşıt olursa olsun, erdemin bölümlerini kendi aralarında birleştiren, gerçekten kutsal bağlantıdır (310*a*).

lerin, ilişki ve farklılığın çoğulluğunun zorunluluğu nasıl reçete edilir? Diyalektik nasıl taslaklaşır?

Görünür olanın, iyi-güneş-baba-kapital'in kökeninin mutlak görünmezliği, mevcudiyet veya var olma biçiminin gizlenmesi, Platon'un *epekeina tes ousias* (var olanlığın veya mevcudiyetin ötesinde) olarak belirttiği tüm bu fazlalık, tabiri cazise bir eksikliğini tamamlama yapısı (*structure de suppléance*) meydana getirir. Bu yapı uyarınca, tüm mevcudiyetler namevcut kökenin yerine konacak ekler olacaklardır; tüm farklılıklar da mevcudiyetlerin sisteminde *epekeina tes ousias* olarak kalanın indirgenemez etkileri olacaklardır.

Nasıl ki, gördüğümüz gibi, Sokrates babanın eksikliğini tamamlıyorsa, diyalektik de aynı şekilde babanın (iyi-güneş-kapital) yüzünün imkânsız *noeisis*'inin, yasaklanan görüsünün yerini alır. Yüzün geri çekilmesi diyalektik uygulanmasını hem başlatır hem de sınırlandırır. Onu çaresizce "astlarıyla", taklitçi sanatlarla, oyun, dilbilgisi, yazı vs. ile birleştirir. Yüzün kaybolması, yazıyı şedit bir şekilde açan, daha doğrusu yazıya açılan ve yazının açtığı *différance* hareketidir. Tüm bu "hareketler", tüm bu "anlamlar" da, aynı "sistem"e aittirler. *Devlet*'in şiddet içermeyen terimlerle *epekeina tes ousias* babanın ulaşılmazlığını betimleyen önermesi de, Yabancı'dan gelen ve babanın *logos*'unu tehdit eden baba katli önermesi de aynı sisteme dahildir. Aynı hamle içerisinde eczanenin evcil ve hiyerarşik içselliğini; denetlenen, sınıflandırılan, dozu ayarlanan, etiketlenen, ilaç ile zehir, hayat tohumu ile ölüm tohumu, iyi izler ile kötü izler diye birbirinden kesin olarak ayırt edilen ürünlerin doğru düzenini, doğru dolaşımını, doğru sıralamasını tehdit eder. Metafizik, teknik, düzenleyici ikiciliğin birliği. *Pharmaka*'nın bu felsefi ve diyalektik hakimiyetini yasal babadan iyi doğmuş oğula iletmek gerekecektir. Bir aile sahnesi eczaneyi eve bağlayan geçişi hem oluşturarak ve hem de bölerek onu durmaksızın sorgular. "Platonculuk" hem bu aile sahnesinin genel *tekrarı*dır, hem de perdelerini Batının sabahına kapatarak, gürültüsünü boğarak ona hakim olmak için en güçlü çabadır. İlaç "sistemi" *Phaidros*'un sahnesini, *Devlet*'in sahnesini ve *Sofist*'in sahnesini, Platoncu diyalektiği, mantığı ve mitolojiyi tek hamlede ele geçirip ona birtakım zorunluluklar sokmakla kalmaz sadece, aynı şeyi mitolojinin bazı Yunan-olmayan yapılarına da yapar. Buna karşı başka bir savunma arayışına girebilir miyiz? Ve eğer

Yunan-olmayan "mitolojiler" diye bir şey olduğu kesin değilse, *mythos /logos* karşıtlığı yalnızca Platon'a dayanıyorsa, hangi genel ve adlandırılamaz zorunluluğa gönderiliyoruz? Başka bir deyişle, tekrar olarak Platonculuk ne anlam ifade eder?

Tekrarlayalım. İyi-baba-kapital-güneş'in ortadan kaybolması, genel yazının ilkesi olarak anlaşılmamıştır; bu kez bu şart söylevin bir momentidir. Bu yazı *epekeina tes ousias*(dır). Mevcudiyet olarak hakikatin yok olması, mevcudiyetin mevcut kökeninin hiçbir zaman yakalanamaması her tür hakikatin tezahür edişinin şartıdır. Hakikatsizlik hakikattir. Mevcut-olmama mevcudiyettir. *Différance*, kökensel mevcudiyetin ortadan kayboluşu hakikatin hem imkânı hem de imkânsızlığıdır. Aynı anda. "Aynı anda", mevcut-var olanın (*on*), hakikati içerisinde, özdeşliği içerisinde, mevcudiyetinin özdeşliği içerisinde belirdiği, ortaya çıktığı anda ikiye bölündüğü anlamına gelir. Özü itibariyle, kendi ikileşmesinin (kopyalanmasının) imkânı olarak ortaya çıkar. Yani Platoncu terimlerle, en has hakikatsizliğinin, ikona, fantazma veya aldatmaca olarak düşünülmüş yalancı-hakikatinin imkânıdır. O, ancak olduğu gibi *tekrar edilme* imkânını kendine ekleyerek özdeş ve kendiyle özdeş olabilir. Ve özdeşliği bu eklemeyle çöker, onu mevcut olarak sunan ek içine gizlenir.

Yüzün yok oluşu veya tekrarın yapısı, hakikatin değerinin kendilerine hâkim olmasına izin vermezler. Hakiki olan ile hakiki olmayanın karşıtlığı, aksine bu yapı veya bu genel yazı tarafından bütünüyle içerilmiştir, onda kayıtlıdır. Hakiki olan ile olmayan tekrarın birer türüdür. Ve tekrar ancak eksikliğini tamamlama grafiği içinde mümkündür. Dolu bir birliğin yokluğunda bir başka birlik onun eksikliğini tamamlamaya gelir. Ona bir şey ekleyerek onun yerini almak için, hem yeterince onunla aynı hem de yeterince ondan farklı olmalıdır. Böylece bir yandan, tekrar olmadan hakikat olamaz: var olanın idealliğin anlaşılır biçimindeki hakikati, *eidos*'un kendine eşitliğinde aynı, açık, sabit, özdeşliği içinde yakalanabilir olarak kendini tekrar edebileni keşfeder. Ve geçmişi hatırlama veya doğurtma olarak, diyalektik veya didaktik olarak tekrara sadece *eidos* neden olabilir. Burada tekrar, yaşamın tekrarı olarak verilir. Totoloji, yalnızca kendine geri dönmek için kendisinden çıkan yaşamdır. Kendini *mnémè*'de, *logos*'ta ve *phonè*'de kendi berisinde tutar. Ama başka bir yönden, tekrar hakikat olmayanın hareketinin ta kendisidir: var olanın mevcu-

diyeti o hareketin içinde kaybolur, dağılır, çeşitli taklit edicilerle, ikonlar, fantazmalar, aldatmacalar vs. ile çoğullaşır. Ve çoktan fenomenlerle çoğullaşır. Ve bu tekrar, duyumsanır hale gelmenin, idealite olmayanın imkânıdır. Felsefe-olmayanın, kötü hafızanın, hypomnez'in, yazının tarafındadır. Burada totoloji, hayatın geri dönüşü olmayacak bir şekilde kendi dışına çıkışıdır. Ölüm tekrarı. Sakınmadan harcama. Canlının, iyinin, hakiki olanın kendisiyle olan her tür yakınlığının, ilavenin oyunu yoluyla indirgenemez fazlalığı.

Bu iki tekrar, ilaveselliğin grafiği uyarınca birbirleriyle ilişki kurarlar. Bu onların "ayrılamayacağı", birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceği, "etiketlenemeyecekleri", *eczanede* ilâcı zehirden, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, içeriyi dışarıdan, canlıyı ölüden, birinciyi ikinciden vs. ayırmanın mümkün olamayacağı anlamına gelir. Bu kökensel tersine çevrilebilme içinde düşünüldüğünde, *pharmakon aynıdır*, çünkü özdeşliği yoktur. Ve aynı da ekten(dir). Veya *différance*'tan. Yazıdan. Eğer bir şey *söylemek isteseydi*, Theuth'ün krala *pharmakon* olarak yazıdan tekil bir hediye sunarken vereceği söylev böyle olurdu.

Ama Theuth, özellikle yeniden söz almamıştır.

Büyük tanrının hükmü yanıtsız bırakılmıştır.

.....

Platon eczaneyi kapadıktan sonra, güneşten gölgeye saklanmıştır. Gölgede rezervin dibine doğru birkaç adım atmış, *pharmakon*'un üzerine eğilmiş, onu çözümlemeye karar vermiştir.

Sıvının kalınlığında, ilacın dibinde titremek suretiyle tüm eczane kendisi üstüne düşünüyor, fantazmının uçurumunu tekrarlıyordu.

O zaman analist iki tekrar arasında ayrım yapmak ister.

İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmak istiyordu.

Tekrar eğilir; ikisi birbirlerini tekrar etmektedir.

Bir elinde *pharmakon*'u, diğer elinde kamışı tutan Platon formüllerin oyununu mırıldanarak yazar. Eczanenin kapalı alanı monoloğun tınlayışını oldukça arttırır. Dört duvar arasında hapsedilmiş söz duvar köşelerine çarpar, kelimeler çözülür, cümle kalıntıları ayrılır, bağlarından kopan üyeler koridorlarda dolaşır, bir yol süresince durur, kendilerini gösterir, tekrar birbiriyle eklemlenir, yankılanır, birbiriyle çelişir, olay çıkarır, cevap olarak geri gelir, ilişkilerini düzenler, birbirlerini korur, bir iç ticaret ku-

rar, kendilerini diyalog zannederler. Anlam dolu. Tam bir hikâye. Tüm felsefe.

"*è ékè toutôn tôn logôn*... bu sözlerin sesi bende uğuldanır ve benim başka bir şey duymamı engeller."

Geveleyen uğuldanmada, böyle bir filolojik sekans geçtiğinde, aşağı yukarı şunun ayırdına varılabilir, ancak çok zorlukla duyulur: "*logos* kendini sever... *pharmakon* darbe anlamına gelir... "*pharmakon* şu anlama gelir: şeytani bir darbeyi ilgilendiren veya benzeri bir darbeye karşı iyileştirici araç olarak kullanılan"... bir güç darbesi... çekilen bir tetik... altından kalkılan bir darbe... ama anlamsız bir darbe... suyun içinde alınan bir darbe... *en udati grapsei*... ve bir talih sillesi... yazıyı icat eden Theuth... takvimi... zarları... *kubeia*... takvim darbesi... beklenmedik bir olay... yazı darbesi... zarların darbesi... çift darbe... *kolaphos*... *gluph*... *colpus*... darbe... glyphe... scalpel... scalpe... khryse, khrysolithe, khrysologie...

Platon kulaklarını tıkar, konuşurken kendini daha iyi duyabilmek, daha iyi görmek, daha iyi analiz etmek için.

İki tekrar arasında ayrım yapmak ister.

Altın arar. *Pollakis de legomena kai aei akouomena*... Gereksiz yinelemeler, sürekli dersler, uzun yıllar gerekir ve onlar, büyük zorluklarla ancak altının arıtılması gibi arıtılırlar..." Ve felsefe taşı. "Altın siparişi."

İki tekrar arasında ayırım yapmak gerekecektir.

-Ama birbirlerini tekrar ederler, yine birbirlerinin yerini alırlar...

-Hayır, birbirlerine eklendiklerine göre birbirlerinin yerini doldurmazlar...

– Çok doğru...

Bunu da belirtmek gerekir. Ve bu İkinci Mektubu bitirmek: "... O halde bunu düşün ve bugün yakışıksızca yayılmasına izin verdiğin şeyler yüzünden bir gün vicdan azabı duymamaya dikkat et. En büyük kurtuluş yazmamak değil, ezbere öğrenmek olacaktır... *to me graphein all'ekmanthanein*... çünkü yazıların, sonunda halkın arasına girmemesi imkânsızdır. Bu nedenle, ben hiçbir zaman bu konular üzerine yazmadım... *oud'estin sungramma Platonos ouden oud'estai*, Platon'un yapıtı yoktur ve olmayacaktır da. Şimdiye değin bu isimle belirtilenler *Sokratous estin kalou kai neon gegonotos* Sokrates'in gençliğinin baharından kalanlardır. Elveda

ve bana itaat et. Bu mektubu okuyunca ve bir kez daha okuyunca, derhal onu yak..."

-Umarım ki bu kaybolmaz. Çabuk bir kopya, grafit, karbon... tekrar okuyunca, onu yak. Orada kül var. Şimdi de iki tekrar arasında ayrım yapmak gerekecektir...

Gece ilerler. Sabahleyin, kapıya vurulduğu duyulur. Bu kez darbeler dışarıdan geliyor gibidir...

İki vuruş... dört...

-Ama bu belki de bir kalıntı, bir rüya, bir rüya parçası, gecenin bir ekosudur... bu diğer tiyatro, dışarıdan gelen bu vuruşlar...

JACQUES DERRIDA

Platon'un Eczanesi

İnsan bedeninin girişlere, sızmalara açık geçirgen doğasını düşünürken akla gelen fiillerden biri: zerk etmek. Felsefe tarihi, insan bedeniyle birlikte ruhunun da deva bulmak, şifaya kavuşmak için eczaya ihtiyacı olduğunu söyleyen filozoflarla dolu, Sokrates'in hilafına. Sonu gelmez tartışmalara yol açan bu mesele Platon'un Phaedrus'unda açığa çıkmıştır. Derrida, bu tartışmaya, mitle felsefenin iç içe geçişini vurgulayarak sıra dışı bir katkıda bulunuyor: Yazı mitolojinin ve felsefenin dediği gibi ruha zerk edilen bir zehirse söz nedir? Sözün suç ortağı yazı! Söz de ruha zerk edilmiyor mu? Söz de yazı da doğaya kafa tutuşun ta kendisi değiller mi? Bedeni ve ruhu da olağan seyrinden uzaklaştırmıyorlar mı? Acılarını dindireyim derken onları zehirlemiyorlar mı?

Sözü Jacques Derrida'nın Platon'un Eczanesi'ni Türkçeye kazandıran Zeynep Direk'e bırakalım: "Bugün Platon'un Eczanesi'ni sadece yorumlama pratiği, Platon'un metninin dramatik sunumuna, kavramsallığına, hareketine gösterdiği dikkat için bile sevebilirdik. Üstada göre okuma da bir yazmadır; okur metne kendi ipliğini katmadan onu bir anlamda dokumadan okuyamaz. Bu yüzden bir metnin tek bir anlamı olamaz; her iplikle, her okurla anlam da çoğullaşır."

ISBN : 978-605-5302-08-5





pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhanikitaplar

10₺